Проф. Л. И. Писаревъ.

БТ
2У

ОЧЕРКИ

ИЗЪ

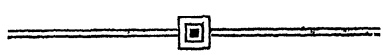
ИСТОРІИ ХРИСТІАНСКАГО ВѢРОУЧЕНІЯ

ПАТРИСТИЧЕСКАГО ПЕРІОДА.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ:

ВѢКЪ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХЪ.

(1 и начало 2 вѣка).



КАЗАНЬ.
Центральная Типографія.
1915.

Печатать разрѣшается. Ректоръ Императорской Казанской Духовной Академіи, Епископъ *Анатолій*.


557
37

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ПРЕДИСЛОВІЕ . . . . . XIII—XVI.

Введеніе. Общая характеристика литературной эпохи мужей апостольскихъ. Составъ литературныхъ произведеній этой эпохи. Состояніе вопроса о вѣроученіи мужей апостольскихъ въ западной и русской богословской наукѣ. Вытекающія отсюда задачи историко-догматическаго изслѣдованія. Общая схема и планъ этого изслѣдованія. . . . . 1—17.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Ереси первовѣковаго христіанства и ихъ міровоззрѣніе . . . . . 18—95.

Глава первая. *Происхожденіе христіанскихъ ересей и ихъ основа въ синкретическомъ движеніи до-христіанскаго міра* (18—95). Значеніе ересей въ исторіи христіанскаго вѣроученія, какъ внѣшняго повода къ раскрытію положительной христіанской мысли (18—22). Два главныхъ направленія еретической мысли въ періодъ мужей апостольскихъ: евіонейско-іудейское и гностическо-языческое (23—26). Религіозный синкретизмъ, какъ общее исходное начало образованія первохристіанскихъ ересей (26—34). Система Филона, какъ отраженіе религіознаго синкретизма среди іудеевъ разсѣянія (34—48). Религіозныя воззрѣнія іудеевъ-палестинцевъ, какъ

Стран.

выраженіе самобытно-іудейской синкретизаціи (48—58). Іудейскіе сектанты: фарисеи (58—60), саддукеи (60—62), ессеи (62—70), самаряне (70—77). Неопиѳагореизмъ, какъ фокусъ религіозно-философской синкретизаціи въ языческомъ греко-римскомъ мірѣ (77—81). Гностицизмъ и евіонейство какъ выраженіе языческой и іудейской синкретизаціи въ христіанствѣ (81—95).

Глава вторая. *Іудействующіе еретики первохристіанской эпохи* (96—162). Религіозныя основы и происхожденіе іудео-христіанскихъ ересей вообще (96—97). Евіонизмъ, какъ общее типичное выраженіе іудео-христіанской религіозной мысли (97). Три фазы развитія евіонейства: назорейство (98—105), евіонейство въ собственномъ смыслѣ (105—124) и евіонейство въ стадіи соприкосновенія съ элкезаитствомъ (124—126). Вырожденіе евіонейства, какъ іудейскаго теченія и приближеніе его къ языко-гностицизму (126). Двѣ фракціи іудео-гностическихъ теченій: одна съ преобладаніемъ началъ іудейской религіозной идеологіи номизма—оссинство, сампсейство и элкезаитство въ изображеніи Климентинъ (127—146) и другая съ преобладаніемъ началъ языко-гностической идеологіи антиномизма. Ученіе Керинѳа (146—153), Карпократа (154—160) и Кердона (160—162), какъ выразителей іудейскаго гносиса.

Глава третья. *Древне-христіанскія гностическія секты* (163—288). Общая характеристика гностическихъ сектъ, какъ выраженія языческой идеологіи (163—165). Космополитическая задача гносиса (165—166). Разслоенія въ гностицизмѣ (166). Вопросъ о клас-

Стран.

сификаціи гностическихъ сектъ въ наукѣ (167—172). Типичныя особенности гностицизма. Его связь съ теософіей Филона и неопифагорейства. Соприкосновеніе съ христіанствомъ въ области сотерологіи (173—177). Своеобразно-языческая постановка сотерологіи въ гностическихъ сектахъ (177—181). Понятіе о гносисѣ въ связи съ рѣшеніемъ онтологической гносеологической и космологической проблемъ на основахъ Платонизма (181—183). Индивидуальныя черты гностицизма, какъ христіанскаго движенія (183—185). Мистицизмъ гностиковъ (185—187). Эонологія въ связи съ рѣшеніемъ космологической проблемы (187—188). Сотерологія гностиковъ и идея искупительнаго значенія знанія. Лженмѣнный разумъ (188—189). Практическіе постуляты сотерологіи гностиковъ: аскетика, либертинизмъ (189—191). Аллегоризмъ и символика (191—192). Отношеніе гностиковъ къ іудейству и идея антиномизма (192—196). Дуалистическая тенденція гностиковъ въ рѣшеніи космологической проблемы (196—197). Вопросъ о твореніи міра и гностическій диміургизмъ (197—202). Христологія гностиковъ и ея обоснованіе (202—203). Экклезіологія (203—204) и эсхатологія (204) гностиковъ. Общій выводъ и схематическое построеніе основныхъ положеній гностическаго ученія (204—205). Разслоенія въ гностицизмѣ—школы (206—208). Вопросъ о хронологическомъ распорядкѣ гностическихъ школъ (208—213). Три періода эволюціи гностицизма и ихъ особенности (213—215). Прототипъ гностицизма въ офитизмѣ (215—216). Общая характеристика офитскихъ сектъ въ ихъ теологическихъ

Стран.

основаніяхъ (216—222). Разслоенія въ офитизмѣ въ области ученія о второмъ и третьемъ началѣ бытія. Ученіе — наассеновъ (222—224), ператовъ (224—226), сиѳіанъ (226—228), каинитовъ (228), Іустина гностика (228—231), офитовъ Иринея (231—233), Варвело-гностиковъ Иринея (233—238). Космологія офитовъ, ихъ эонологія и диміургизмъ (238—245). Разслоенія офитовъ въ области рѣшенія космологической проблемы: офиты пессимисты и оптимисты. Крайній антиномизмъ первыхъ и сглаженный антиномизмъ вторыхъ (246—255). Ангелологія офитовъ (255—257). Антропологія (257—262). Аскетика (262—264). Сотерологія и вытекающія изъ нея особенности офитской христологіи (264—275). Три типа христологіи офитовъ (275—276). Экклезіологія (276—279) и эсхатологія (279) офитовъ. Ересь Симона Волхва и Менандра, какъ развитіе офитизма (279—288).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

О руководительныхъ началахъ христіанскаго вѣдѣнія по ученію мужей апостольскихъ. 289—346.

Глава первая. *Противоположеніе гностическому и евіонейскому міросозерцанію ученія христіанскаго, какъ истины непреложной и по ея происхожденію и по содержанію* 289—300). Постановка вопроса объ Откровеніи, какъ объективномъ и непреложномъ источникѣ христіанской истины у мужей апостольскихъ въ противоположность расплывчатому субъективизму гностиковъ и евіонитовъ (289—297). Понятіе о догматѣ, какъ нормѣ ученія, обоснованнаго на выраженіи воли Божіей въ Откровеніи (297—300).

Стран.

Глава вторая. *Ученіе о Священномъ Писаніи, какъ источникѣ непреложной христіанской истины, данной въ Откровеніи* (301—324). Понятіе о св. Писаніи у мужей апостольскихъ въ противоположность евіонизму и гностицизму. Вопросъ объ отношеніи Ветхозавѣтнаго Откровенія къ Новозавѣтному—у Варнавы (301—305), Игнатія Богоносца и Поликарпа Смирнскаго (306—307). Способы истолкованія Св. Писанія у мужей апостольскихъ (308—312). Вопросъ о боговдохновенности Св. Писанія Ветхаго Завѣта и его канонъ (313—316). Вопросъ о боговдохновенности Св. Писанія Новаго Завѣта и его канонъ (316—324).

Глава третья. *Ученіе о Священномъ Преданіи, какъ руководительномъ началѣ христіанской истины въ церкви и чрезъ церковь* (325—340). Понятіе о Св. Преданіи у мужей апостольскихъ — Поликарпа смирнскаго, Папія іерапольскаго и Игнатія Богоносца (325—334). Значеніе Преданія, его виды и способы его храненія въ церкви и чрезъ церковь (334—342). Выраженіе Преданія въ формѣ «заповѣдей» (342—346).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Христологическое ученіе мужей апостольскихъ. . 347—473.

Глава первая. *Теологическія основы христологіи и идеи спасенія* (347—376). Характерныя особенности теологическихъ взглядовъ мужей апостольскихъ (347—358). Тринитарный вопросъ — у Климента Римскаго (350 — 354), Варнавы (354—359), Ерма (359—366), Игнатія Богоносца, Поликарпа (371—372) и автора «Ученія» (372—374). Общій выводъ,

Стран.

формулирующій теологическіе и тринитарные взгляды мужей апостольскихъ (374—376).

Глава вторая. *Ученіе о лицѣ Христа Спасителя, какъ Совершителя нашего спасенія* (376—398). Связь теологіи съ христологіей и обоснованіе на ней истины Божества и человѣчества Христа Спасителя — въ противовѣсъ гностической и евіонейской христологіи (376—379). Значеніе ученія Игнатія, какъ устанавливающаго полную христологическую концепцію (379—389). Христологія—Поликарпа Смирнскаго (389), Варнавы (390), Климента Римскаго (390—392), Ерма (392—395). Общій выводъ, опредѣляющій объемъ содержанія христологическаго ученія мужей апостольскихъ, его формулу и значеніе, какъ предпосылки для рѣшенія сотерологической проблемы (395—398).

Глава третья. *О спасеніи, какъ дѣлѣ, совершенномъ Христомъ Богочеловѣкомъ* (399—473). Обоснованіе идеи спасенія, какъ тайны домостроительства Божія, отъ вѣка предназначеннаго къ осуществленію чрезъ Сына Божія (399—401). Объективныя основанія спасенія въ личности Христа Спасителя (401—402). Общій моральный характеръ спасенія, совершеннаго Христомъ Богочеловѣкомъ, какъ выраженія любви Божіей (402—406). Сущность спасенія въ врачеваніи человѣка отъ грѣха (отрицательный моментъ) и въ дарованіи «жизни въ Богѣ» (положительный моментъ) (406—410). Средства спасенія—сообщеніе Христомъ «знанія истины» и приведеніе человѣка къ «нетлѣнію». Проблема о пророческомъ — учительномъ знаніи Христа Спасителя. Христосъ-Учитель не только въ теоретическомъ смыслѣ этого слова, но и

Стран.

Наставникъ жизни, простирающій свою спасительную дѣятельность на цѣлокупную личность человѣка—не только на его духъ, но и на плоть (411—416). Образъ Христа Спасителя, какъ Пророка—Учителя любви, явленной въ фактахъ Его собственной жизни (416—417). Идея обоженія человѣчества во Христѣ Богочеловѣкѣ. Обоснованіе идеи христіанскаго аскетизма. Оттѣнокъ мистицизма въ сотерологіи мужей апостольскихъ (417—424). Во Христѣ — основа нетлѣнія духовнаго и физическаго (424—429). Проблема о первосвященническомъ служеніи Христа Спасителя. Понятіе о жертвѣ, принесенной Имъ въ цѣляхъ искупленія, и значеніе этой жертвы (420—432). Ученіе объ искупленіи (432—435), оправданіи (435—448) и освященіи (448—451), какъ отдѣльныхъ актахъ общаго спасительнаго процесса. Понятіе о благодати, какъ изліяніи особыхъ даровъ освященія, приводящихъ человѣка ко спасенію (451—458). Дѣйственная сила благодати въ личности человѣка. Совершеніе спасенія, какъ результатъ усвоенія человѣкомъ спасительныхъ даровъ Христа Спасителя. Сущность спасительной жизни въ созиданіи благочестія и праведности Христовой на основахъ вѣры, любви и надежды (458—460). Выясненіе вопроса о вѣрѣ, какъ добродѣтели, соотносительной знанію во Христѣ Іисусѣ (461—471). Сущность оправданія, какъ дѣятельнаго выраженія любви въ вѣрѣ и надеждѣ. Эсхатологическій характеръ надежды, какъ добродѣтели упованія на нетлѣніе, достигаемое чрезъ вѣру и любовь (471—473).

Стран.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

Экклезіологія мужей апостольскихъ. . . . . . 474—650.

Глава первая. *Общее ученіе о церкви, какъ средоточіи спасительныхъ средствъ во Христѣ Іисусѣ* (474—551). Идея церкви и ея обоснованіе въ сотерологіи (474). Опредѣленіе церкви и признаки, входящіе въ составъ понятія о ней (475—477). Идея предсуществованія церкви (477—480). Церковь—духъ и тѣло во Христѣ (480—485). Ученіе о единствѣ церкви и его обоснованіе въ христологіи и сотерологіи (485—492). Единство идейное и внѣшнее въ жизни церкви (492—499). Понятіе о святости церкви (499—504). Смыслъ ученія Ерма о святости членовъ церковнаго союза (504—505). Церковь строющаяся и воинствующая (505 - 510). Условія строительства церкви и ея воинствованія (510—511). Понятіе о таинствахъ, какъ средствахъ освященія. Крещеніе. Покаяніе и понятіе о немъ у Ерма (512—519) и другихъ апостольскихъ мужей (519—523). Таинство евхаристіи,—смыслъ и значеніе этого таинства по свидѣтельствамъ: автора «Ученія» (523—525), Игнатія Богоносца (525—531). Таинство брака (531—533). Общее понятіе о таинствахъ (533—534). Ученіе о наказаніяхъ, какъ средствахъ освященія (535—536). Общеніе со святыми (537—540). Общее понятіе о церкви, какъ духовно-невидимой и видимой величинѣ. Терминологія, пріуроченная къ обозначенію того и другого понятія (540—551).

Глава вторая. *Ученіе объ іерархіи.* (552—650). Значеніе ученія объ іерархіи для выясненія понятія о церкви. Важность вопроса и постановка его въ протестантской наукѣ, какъ обоснованіе экклезіологіи (552—555). Основ-

Стран.

ныя положенія протестантскихъ взглядовъ на состояніе іерархическаго вопроса въ древней церкви (555—564). Несоотвѣтствіе протестантскихъ выводовъ въ приложеніи къ фактамъ религіозно-историческаго сознанія древней церкви по вопросу объ іерархіи (564—565). «Canones ecclesiastici» и «Canones Hippolyti», какъ контролирующіе историческіе памятники при выясненіи іерархическаго сознанія древней церкви. Анализъ свидѣтельствъ «Canones ecclesiastici» по церковно-іерархическому вопросу (566—569). Показанія «Canones Hippolyti» о трехъ степеняхъ іерархіи и ихъ служеніи (569—577). Общіе выводы изъ свидѣтельствъ этихъ памятниковъ (577—578). Свидѣтельства новозавѣтной письменности о степеняхъ іерархіи и ихъ служеніи—изъ Дѣяній апостольскихъ (578—580), перваго посланія ап. Петра (580—581), посланій ап. Павла—болѣе ранней эпохи: Солунянамъ, Коринѳянамъ, Римлянамъ, Ефесянамъ, Колоссянамъ (581—584), пастырскихъ посланій—къ Титу и Тимоѳею (584—592), Евреямъ (593—594), посланій ап. Іоанна и Апокалипсиса (594—597). Іерархическій строй іерусалимской церкви по Дѣяніямъ и посланію къ Галатамъ (597—598). Общій выводъ изъ новозавѣтныхъ свидѣтельствъ по вопросу объ іерархіи и переходъ къ показаніямъ мужей апостольскихъ (598—606). Общая характеристика ученія мужей апостольскихъ объ іерархіи (606—607). Ученіе Климента Римскаго о необходимости іерархическаго строя, какъ духовно-благодатнаго и внѣшне-образующаго начала церковной жизни (607—611). Ученіе Ерма о возглавляющемъ значеніи іерархіи (611—612). Ученіе Игнатія Богоносца о необходи-

Стран.

мости іерархіи и идея монархическаго епископата, какъ власти духовной и внѣшнеобразующей (612—616). Связь ученія Игнатія съ іерархическими взглядами предшествующаго времени (616—617). Вопросъ о происхожденіи іерархіи и ея преемствѣ у Климента (617—623). Актъ поставленія и одобренія (623—624). Общее значеніе іерархическаго служенія въ церкви — по ученію Игнатія (624—629), Климента и Ерма (629—631). Вопросъ о степеняхъ священства и ихъ значеніи—у Климента Римскаго (631—633) автора «Ученія» (633—634), Ерма (634—639), Игнатія Богоносца (639—647), Поликарпа смирнскаго (647—648). Значеніе ученія мужей апостольскихъ объ іерархіи для установленія понятія о церкви, какъ невидимо-видимой величины. (648—650).

ЧАСТЬ ПЯТАЯ.

Эсхатологія мужей апостольскихъ. . . . . 651—673.

Значеніе эсхатологіи мужей апостольскихъ и ея отношеніе къ ихъ сотерологіи, христологіи и экклезіологіи (651). Ученіе о «будущемъ вѣкѣ», какъ завершительномъ актѣ спасительнаго процесса (652—653). Ученіе о воскресеніи мертвыхъ, его смыслъ и обоснованіе (653—658). Идея Божественнаго суда, какъ акта выявленія заслугъ человѣка въ дѣлѣ собственнаго спасенія (658—659). Хиліазмъ мужей апостольскихъ и его смыслъ (659—668). Ожиданіе скораго пришествія Сына Божія (668—669). Признаки этого пришествія (669—672). Идея царства Божія и ея отношеніе къ ученію о церкви (672—673).

Указатель I—собственныхъ именъ. . . . . I—VI.

Указатель II—предметный . . . . . VII—XXII.

Предисловіе.

Въ нашей отечественной богословской литературѣ христіанское вѣроученіе въ его цѣломъ составѣ служитъ предметомъ изслѣдованія главнымъ образомъ со стороны его систематической реконструкціи. Обычно вся совокупность христіанскихъ вѣроучительныхъ истинъ, составляющая результатъ многовѣковаго опыта церковнаго сознанія, служитъ предметомъ изученія, какъ готовый матеріалъ въ его конечномъ завершеніи, внѣ связи съ историческими условіями, при которыхъ сложился этотъ матеріалъ, какъ единое цѣлое общехристіанскаго сознанія. По такому синтетическому методу апріорнаго конструированія догматическаго матеріала и разработаны всѣ наши отечественные курсы догматическаго богословія—извѣстныя системы догматики преосвященныхъ: Макарія, митрополита Московскаго, Филарета, архіепископа Черниговскаго, Сильвестра, епископа Каневскаго, и протоіерея о. Малиновскаго. Правда, въ этихъ курсахъ, при обоснованіи и выясненіи отдѣльныхъ положеній догматической системы христіанскаго вѣроученія, приводится не мало историческихъ справокъ, всевозможныхъ историческихъ сопоставленій, особенно въ курсѣ догматическаго богословія преосвященнаго Сильвестра. Но всѣ эти экскурсы въ область исторіи составляютъ здѣсь въ большинствѣ случаевъ разрозненные элементы, не сведенные къ единству одной общей картины историческаго процесса, въ результатѣ котораго и получилась наличность современнаго религіознаго вѣдѣнія, которымъ живетъ и питается церковь. Между тѣмъ, и въ теоретико-научномъ, а главное—въ практическо-вѣроисповѣдномъ отношеніяхъ далеко не безразлично знать, какъ, подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ условій на основахъ единой и неизмѣнной истины Христовой, постепенно раскрывалось церковное сознаніе, прежде чѣмъ дойти до современнаго богатства идейнаго содержанія и формъ своего внѣшняго выраженія.

Важное значеніе исторической репродукціи христіанскаго вѣроученія давно подмѣчено западно-европейскимъ ученымъ міромъ, гдѣ и среди богослововъ католическаго направленія, а больше всего—среди богослововъ направленія протестантскаго давно уже идетъ дѣятельная разработка христіанскаго вѣроученія съ исторической точки зрѣнія. Таковы труды, издающіеся обычно подъ заглавіемъ: „Исторія догматовъ" и принадлежащіе перу историковъ-догматистовъ: *католическаго* направленія—Klee, Zobl, Schwane, Kuhn, Bach, Tixeront; *протестантскаго*—Münscher, Lange, Neander, Meier, Baur, Thomasius, Kliefoth, Schmid, Kahnis, а изъ новѣйшихъ—A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg, N. Bonwetsch; *англиканскаго*—I. Newman, Shedd, Bethune-Baker. Уже этотъ одинъ перечень западно-европейскихъ трудовъ показываетъ, какъ широко поставлено въ западно-европейскомъ ученомъ мірѣ изученіе исторіи христіанскаго вѣроученія.

Общей характерной чертой всѣхъ этихъ трудовъ является не одна ученая любознательность, а главнымъ образомъ стремленіе связать позднѣйшее религіозное сознаніе съ фактами первоначальнаго христіанства, вывести изъ этого послѣдняго такъ или иначе то выраженіе религіозныхъ идей, къ которому сводится вѣроисповѣдная система современныхъ католиковъ, протестантовъ, англиканъ. Такимъ образомъ, въ основѣ этихъ работъ вырисовывается апологетическая задача, которая, впрочемъ, не всегда направляется къ прямымъ цѣлямъ защиты христіанства, а чаще всего ведется къ его ниспроверженію. Главнымъ образомъ это нужно сказать относительно историческихъ трудовъ протестантскихъ ученыхъ раціоналистическаго направленія, къ какимъ относятся особенно: Baur, Harnack, Loofs. Все это—писатели, которые въ основу своего историческаго прагматизма ставятъ предвзятую идею эволюціоннаго развитія христіанства изъ элементовъ общечеловѣческаго религіознаго сознанія. Такъ ставится у нихъ ребромъ вопросъ о самой сущности христіанства, какъ явленія естественнаго порядка и развитія.

Такимъ образомъ наличность богатства западно-европейской учености въ области исторической реконструкціи христіанскаго ученія не только не облегчаетъ задачу православнаго богослова, а значительно осложняетъ ее въ виду того, что антихристіанскій характеръ многихъ церковно-историческихъ изслѣдованій западно-европейскаго міра приковываетъ мысль изслѣдователя уже не къ однѣмъ только вѣроисповѣднымъ особенностямъ, а къ рѣшенію кардинальнаго и болѣе широкаго вопроса о самой сущности христіанства.

Въ интересахъ нашей русской богословской науки, въ виду ясно обозначившихся теперь цѣлей не только вѣроисповѣдныхъ, но и общеапологетическихъ, мы и предприняли настоящій трудъ, который ставитъ своею цѣлію историческое обозрѣніе фактовъ религіознаго сознанія, какъ оно отразилось въ древней христіанской письменности въ твореніяхъ св. отцовъ и учителей церкви. Помимо того, что нашъ трудъ идетъ на встрѣчу давно назрѣвшей для нашей русской науки потребности въ исторической реконструкціи христіанскихъ идей, онъ въ значительной степени преслѣдуетъ цѣли практическо-вѣроисповѣдного характера. Ибо въ противоположность католицизму и протестантству, которыя давно уже прибѣгли въ цѣляхъ самозащиты къ оружію исторіи, и русская православная мысль должна дать болѣе или менѣе твердый и надежный отпоръ тѣмъ же оружіемъ. Потребность въ историческомъ конструированіи христіанскихъ идей для русскаго богословія назрѣла еще и потому, что современныя раціоналистическія секты, „растущія какъ грибы послѣ дождя“, какъ выражался Игнатій Богоносецъ по адресу гностиковъ, составляютъ плоть отъ плоти и кровь отъ крови современныхъ теченій протестантскаго богословія, а свои болѣе глубокіе корни скрываютъ еще въ древности—въ тѣхъ еретическихъ сектахъ, которыя были антитезой для богословствованія св. отцовъ и учителей древней церкви. Вотъ почему обширный отдѣлъ нашего изслѣдованія, отводимый обозрѣнію древнихъ еретическихъ системъ, имѣетъ своею цѣлію освѣтить не только историческую пер-

спективу, при которой приходилось работать представителямъ древне-христіанской положительной мысли, а въ то же время объяснить и современныя раціоналистическія движенія, которыя въ сущности составляютъ повтореніе давно изжитаго идейнаго содержанія, но только нѣсколько подновленнаго подъ вліяніемъ общепротестантскаго нѣмецкаго раціонализма.

Въ конструированіи историческаго матеріала мы стремились указать не только голый фактъ, но главнымъ образомъ осмыслить его чрезъ сопоставленіе съ общимъ направленіемъ религіозной мысли извѣстной эпохи, чтобы тѣмъ самымъ обрисовать общій религіозный кругозоръ представителей древняго христіанства. Въ данномъ спучаѣ мы имѣли въ виду разбить явно тенденціозное стремленіе протестантской учености, старающейся представить древнюю христіанскую мысль не какъ ясно сознанное міровоззрѣніе, а какъ конгломератъ однѣхъ только отрывочныхъ сентенцій, изъ которыхъ, яко бы, только впослѣдствіи, путемъ эволюціи, создалось нѣчто цѣльное и связное, что̀ и послужило основой „каѳолическаго“ богословія.

Нашъ трудъ разсчитанъ на изученіе и историческое обозрѣніе главнымъ образомъ первичнаго христіанскаго сознанія первыхъ трехъ вѣковъ христіанства, для каковой цѣли мы и преднамѣтили первые два тома; *первый томъ*—для эпохи мужей апостольскихъ и *второй*—для эпохи христіанскихъ писателей 2 и 3 вѣковъ. *Третій* томъ нашей работы, имѣющій обнять эпоху вселенскихъ соборовъ, будетъ посвященъ главнымъ образомъ концентрическому изученію тѣхъ точныхъ формулъ, которыя были разработаны въ данную эпоху въ связи съ уясненіемъ той или иной истины христіанскаго вѣроученія.

Казань. 1915 г. Январь 25.

ВВЕДЕНІЕ.

Общая характеристика литературной эпохи мужей апостольскихъ. Составъ литературныхъ произведеній этой эпохи. Состояніе вопроса о вѣроученіи мужей апостольскихъ въ западной и русской богословской наукѣ. Вытекающія отсюда задачи историко-догматическаго труда. Общая схема и планъ изслѣдованія.

Христіанская патристическая письменность открывается рядомъ произведеній, принадлежащихъ перу такъ называемыхъ мужей апостольскихъ. Эти произведенія составляютъ въ цѣломъ совершенно особую христіанскую литературную эпоху, рѣзко отграниченную отъ всѣхъ послѣдующихъ литературныхъ теченій—и по происхожденію, и по формѣ, и по пріемамъ богословско-литературнаго творчества. По своему характеру и основному тону творенія мужей апостольскихъ ближе всего примыкаютъ къ священной письменности Новаго Завѣта и составляютъ какъ бы ея естественное продолженіе и завершеніе. Прежде всего авторами произведеній означенной эпохи являются такъ называемые мужи апостольскіе, т. е. непосредственные ученики самихъ апостоловъ и очевидцы ихъ религіозно-просвѣтительной дѣятельности. Отсюда, естественно, на всей письменности мужей апостольскихъ лежитъ отпечатокъ близости ко временамъ апостольскимъ,—къ чисто апостольскому духу христіанскаго ученія: авторы въ большинствѣ случаевъ говорятъ словами и выраженіями самихъ же апостоловъ и въ подтвержденіе своихъ богословскихъ положеній обычно приводятъ цѣлый рядъ цитатъ

изъ апостольскихъ писаній. По пріемамъ литературнаго творчества всѣ произведенія мужей апостольскихъ, какъ и апостольскія писанія, отличаются непосредственностью религіознаго чувства, особой патріархальной простотой и задушевностью чисто отеческаго тона въ обращеніи съ читателями. Въ нихъ та же непосредственность религіозно-богословскаго творчества, полная отрѣшенность отъ современныхъ имъ внѣхристіанскихъ идей, съ которыми авторы не находятъ даже нужнымъ вступать въ какое-либо даже внѣшнее соприкосновеніе. Религіозная мысль мужей апостольскихъ, какъ и у апостоловъ, замкнута въ кругѣ положительнаго христіанскаго ученія, которое и прививается сознанію вѣрующихъ—прямо, безъ всякихъ особыхъ доказательствъ, какъ рядъ истинъ самоочевидныхъ, непререкаемыхъ, не допускающихъ никакого сомнѣнія. Естественно, нѣтъ у мужей апостольскихъ и полемики, составляющей столь характерную особенность послѣдующихъ литературныхъ теченій: произведеній апологетовъ II и III вв., отцовъ полемистовъ ex professo — Иринея ліонскаго, Тертулліана и пр. Творенія мужей апостольскихъ, какъ и апостольскія произведенія, написаны въ формѣ бесѣдъ пастырей съ своими пасомыми,—вѣрными сынами церкви,—которые, повидимому, еще мало интересовались „препрѣтельными человѣческія премудрости словесами“ [1]) и всецѣло обращали свои взоры въ сторону положительнаго выясненія истины Христовой [2]), чтобы такимъ образомъ имѣть возможность отграничить въ своемъ сознаніи истину Христову отъ чуждыхъ ей наслоеній іудейскаго и языческаго религіознаго міровоззрѣнія. Вотъ почему всѣ произведенія мужей апостольскихъ написаны съ оттѣнкомъ нѣкотораго охранительнаго ригоризма и соединя-

---

[1]) 1 Кор. 2, 4.

[2]) Игн. Бог. Ad Smyrn. IV, 1: „я предохраняю васъ (смирнскихъ христіанъ) отъ звѣрей въ человѣческомъ образѣ, которыхъ вамъ не только не должно принимать къ себѣ, но, если возможно, и не встрѣчаться съ ними, а только молиться за нихъ, — не раскаются ли они какъ-нибудь“; срвн. Ad Ephes. VII, 1.

ются съ рѣшительнымъ запрещеніемъ вѣрнымъ сынамъ церкви вступать въ какое-либо, даже чисто внѣшнее, общеніе съ еретиками [1]).

Къ произведеніямъ вѣка мужей апостольскихъ относятся: „Посланіе“ ап. Варнавы (написанное около 72 г.), „Ученіе 12 апостоловъ“, принадлежащее перу неизвѣстнаго автора (70—100 г.), „Пастырь“ Ерма (93—101 г.), „Первое посланіе къ Коринѳянамъ“ св. Климента Римскаго (93—97 г.), „Изъясненіе Господнихъ изреченій“ Папія іерапольскаго (въ началѣ 2 в.), Семь посланій св. Игнатія Богоносца: къ Ефесянамъ, Магнезійцамъ, Траллійцамъ, Римлянамъ, Филадельфійцамъ, Смирнянамъ и Поликарпу (107 г.) и „Посланіе къ Филиппійцамъ“ св. Поликарпа Смирнскаго (108 г.) [2]). Тѣсную связь съ указанными твореніями имѣетъ

---

[1]) Игнатій восхваляетъ ефесскихъ христіанъ за то, что они „не слушаютъ никого, кромѣ Іисуса Христа, проповѣдующаго истину“— Ephes. VI, 2; срвн. XI, 2.

[2]) Весь указанный составъ произведеній мужей апостольскихъ въ настоящее время въ патрологической наукѣ считается болѣе или менѣе твердо установленнымъ фактомъ, не возбуждающимъ сомнѣнія ни въ отношеніи принадлежности произведеній тому или другому апостольскому мужу, ни въ отношеніи момента появленія ихъ въ свѣтъ. Правда, еще и теперь тенденціозная историческая критика не оставляетъ надежды поколебать историческую достовѣрность и подлинность нѣкоторыхъ отдѣльныхъ произведеній вѣка мужей апостольскихъ, но безъ явнаго успѣха. Нужно отмѣтить, что „Посланіе Варнавы“—наиболѣе оспариваемое произведеніе и имѣетъ громадный рядъ противниковъ подлинности и принадлежности его апостольскому мужу Варнавѣ. Съ легкой руки *Гуго Менарда* и *Луки д'Ашери*, первыхъ издателей „Посланія“ (1645 г.), подлинность этого произведенія (или въ цѣломъ составѣ или въ отдѣльныхъ частяхъ) оспаривали: Ушеръ, Папеброхъ, Александръ Наталисъ, Реми, Кальмэ, Люмперъ, Даллей, Синцеръ, Риветъ, Тиллемонъ, Котелерій, Удэнъ, Иттигъ, Мюнстеръ, Вальхъ, Спонгеймъ, Землеръ, Мозгеймъ, Ульманъ, Неандеръ, Гугъ, Дёллингеръ, Винеръ, Лянгенъ, Фесслеръ, Рейтмайеръ, Гефеле, Дрессель, Блэкъ, Гильгенфельдъ, Мюллеръ, Кайзеръ, Шенцъ, Дональдсонъ, Гарнакъ, Вейцзеккеръ, Браунсбергеръ, Барденгеверъ и изъ русскихъ проф. Скворцовъ. (См. особенно подробное обслѣдованіе вопроса о подлинности съ доводами за и противъ у Браунсбергера: „Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief. Mainz. 1876“, а также въ „Prologomena“ къ изд.

еще такъ называемое „Второе посланіе къ Коринѳянамъ

Твореній мужей апостольскихъ Гебгарда и Гарнака и въ „Чтеніяхъ по патрологіи“ проф. Д. В. Гусева. Казань. 1895, стр. 80—102). Къ числу защитниковъ подлинности „Посланія“ принадлежатъ: Исаакъ Воссіусъ, Каве, Дю-Пэнь, Нурри, Галланди, Флёри, Пагъ, Каловіусъ, а изъ новѣйшихъ: Арнольдъ, Шенкель, Генке, Рёрдамъ, Мёлеръ, Франке, Гизелеръ, Альцогъ, Геймъ, Гейдекке, Ниршль, Фреппель и изъ отечественныхъ богослововъ: преосв. Филаретъ Черниговскій (въ „Ученіи объ отцахъ церкви“), свящ. П. Преображенскій (въ предисловіи къ изданію „Твореній муж. ап.“), проф. Д. В. Гусевъ (Op. cit.). Весьма важно отмѣтить, что Браунсбергеръ, противникъ подлинности „Посланія“, въ итогѣ своихъ заключеній замѣчаетъ, что многія возраженія, сдѣланныя противъ подлинности, скорѣе говорятъ за подлинность, чѣмъ противъ нея (Nicht stichhaltige Beweise für die Unächtigkeit d. Barnabas Briefes—См. Op. c. Theil. II, Abschn. IV, § 5, S. 228—247). — „Первое посланіе къ Коринѳянамъ св. Климента Римскаго“, напротивъ, почти не подвергалось сомнѣніямъ въ подлинности даже со стороны отрицательной нѣмецкой критики. Особенно настойчивыми защитниками его подлинности являются: Гефеле (Patrum App. Opp. ed. 1, Prolegomena, p. XXX sq.), Гильгенфельдъ (Die apostolisch. Väter 1853, p. 53 sq.), Липсіусъ (De Clem. R. ep. ad Cor. priore disquisitio, 1855, p. 146, n. 3), Ляйтфутъ (S. Clement of Rome 1869). Противниками подлинности (которые, по выраженію издателей Patr. apostol. opera—Гебгарда и Гарнака, scrupulos foveant—S. L) являются только: Неандеръ (Gesch. d. christl. Relig. 1843, t. I, p. 1136), Швеглеръ въ особенности (Nachapost. Zeitalt. t. II, p. 127) и Фолькмаръ (Ev. Marcions, p. 176).—Всѣ семь посланій св. Игнатія Богоносца, переживши длительную исторію отрицательнаго отношенія къ ихъ подлинности (со стороны главнымъ образомъ — Даллея, Кюртона и Бунзена), теперь, послѣ обстоятельнаго историко-критическаго изслѣдованія текста посланій, представленнаго Цаномъ (Ignatius v. Antiochien. Gotha, 1873) и подтвержденнаго изслѣдованіями — Функа (Die Echtheit der Ignatianischen Briefe. Tübingen 1883), Ляйтфута (The Apostolic Fathers, Part. II, v. II) и Гарнака (Gesch. d. altchristl, Litt. II, 1. 1897. Vorrede), признаются несомнѣнно подлинными произведеніями Игнатія въ распространенной греческой редакціи, такъ что всѣ возраженія противъ подлинности, по замѣчанію Гарнака (Op. c.), должны отойти въ область преданія.—„Посланіе св. Поликарпа къ Филиппійцамъ“, имѣющее тѣсную связь съ посланіями и личностью Игнатія, естественно, и въ вопросѣ о подлинности находится въ полной зависимости отъ такого или иного рѣшенія вопроса о произведеніяхъ св. Игнатія. Вотъ почему всѣ писатели, высказывавшіеся противъ подлинности посланій Игнатія, были враждебно настроены и по отношенію къ посланію Поликарпа, и наоборотъ. Вотъ почему теперь,

св. Климента Римскаго". Это произведеніе, хотя не входитъ прямо въ составъ литературы мужей апостоль-

---

когда подлинность посланій Игнатія твердо установлена такими авторитетами исторической богословской науки, какъ Цанъ, Функъ, Ляйтфутъ и Гарнакъ, и подлинность посланія Поликарпа не встрѣчаетъ болѣе серьезныхъ возраженій, и утверждается, какъ фактъ несомнѣнный:—Цаномъ (Op. cit. S. 494—511), Функомъ (Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue vertheidigt. Tübingen, 1883, S. 14—42), Ляйтфутомъ (The Apostolic Fathers. P. II: S. Ignat., S. Polycarp. London 1885. 1889) и Гарнакомъ (Gesch. d. altchristl. Litt. II, 1, 384 и 400), который „въ самомъ посланіи Поликарпа не находитъ никакихъ основаній" въ пользу признанія его неподлиннымъ произведеніемъ, особенно послѣ научнаго подтвержденія подлинности посланій Игнатія (Op. c.). — По вопросу о происхожденіи „Пастыря Ерма" въ новѣйшей богословской наукѣ существуетъ два главныхъ и совершенно противоположныхъ теченія: одни ученые, основываясь на внѣшнихъ свидѣтельствахъ Иринея, Оригена, Евсевія и Іеронима, признаютъ авторомъ „Пастыря" Ерма, мужа апостольскаго (въ посланіи ап. Павла къ Римл. 16, 14) и современника Климента римскаго, умершаго въ 101 г. (Гаабъ, Цанъ, преосв. Филаретъ Черниговскій, свящ. П. Преображенскій, проф. Д. В. Гусевъ); другіе же ученые, основываясь на свидѣтельствѣ одного древняго фрагмента (отъ 170 года, по мнѣнію Креднера въ „Zur Geschichte d. Kanons", S. 93), открытаго Муратріемъ, признаютъ авторомъ „Пастыря" Ерма, брата Пія I, римскаго епископа, занимавшаго каѳедру между 140—155 гг. (Гефеле, Ричль, Бунзенъ, Гагеманъ, Брюлль, Функъ, Шталь, проф. Скворцовъ и мн. другіе). Такимъ образомъ, по мнѣнію первыхъ, „Пастырь" появился не позднѣе 101 года; по мнѣнію вторыхъ—въ половинѣ второго столѣтія. На ряду съ этими двумя мнѣніями обозначилось еще третье, — съ различными индивидуальными оттѣнками,—теченіе, которое можно назвать примирительнымъ. По мнѣнію ученыхъ этого лагеря, „Пастырь" есть продуктъ коллективнаго творчества двухъ или даже трехъ лицъ, жившихъ на протяженіи временъ перваго Ерма (101 г.) и второго Ерма (около 150 г.). Шампани (Les Antonins, 2 ed. Paris. 1863) и Геранжé (S. Cécile et la societé romaine aux deux premiers siècles 1874) считаютъ Ерма, мужа апостольскаго, авторомъ „Видѣній", а Ерма, брата Пія I, авторомъ „Заповѣдей" и „Подобій". Гильгенфельдъ (Pastor Hermae 1881), кромѣ двоихъ Ермовъ, предполагаетъ участіе еще третьяго автора. Линкъ (Die Einheit d. P. H. 1888), Баумгартенъ (Die Einheit d. Hermas-Buch 1889) и Гарнакъ (Chronologie d. altchr. Lit. bis Euseb. 1897, S. 257), защищая единство автора, растягиваютъ составленіе произведенія на цѣлыя десятилѣтія. Мёлеръ (Patrologie) съ своей стороны высказываетъ очень правдоподобную

скихъ, но несомнѣнно появилось еще въ самую раннюю христіанскую эпоху и составляетъ какъ бы дополненіе къ ней уже по одной связи къ именемъ мужа апостольскаго—св. Климента [1]). Подлинныя творенія мужей апостольскихъ по времени своего написанія относятся къ періоду отъ 70 до 108—116 года по Р. Х.; слѣдовательно, составляютъ

гипотезу, по которой Ермъ, мужъ апостольскій, выставляется авторомъ оригинала, а Ермъ, братъ Пія I, авторомъ латинскаго перевода.—„Ученіе 12 апостоловъ" вѣроятнѣе всего появилось никакъ не позднѣе конца I-го вѣка,—именно на протяженіи послѣдней четверти I-го вѣка (согласно основательнымъ доводамъ—Функа, Цана, Шаффа, Массебье, Лянгена, Барденгевера), хотя нѣкоторые ученые перебрасываютъ это произведеніе во второй вѣкъ: въ періодъ отъ 120 до 160 г. (Врiенній, Гарнакъ, Фолькмаръ), отъ 160 до 190 г. (Гильгенфельдъ), отъ 160 до 200 (Кравуцкій), а нѣкоторые даже переносятъ въ 4 в. и далѣе,—но совершенно произвольно. По мнѣнію Сабатье, Мюнхена, Вестмана и др., произведеніе могло появиться даже въ половинѣ 1-го столѣтія,—ранѣе посланій ап. Павла.

[1]) Хотя такъ наз. „Второе посланіе Кл. Р. къ Коринѳянамъ" никто изъ ученыхъ изслѣдователей не рѣшается признать подлиннымъ произведеніемъ апостольскаго мужа, но тѣмъ не менѣе происхожденіе памятника не отодвигается далѣе 130—160 годовъ христіанской эры (Ричль, Гильгенфельдъ, Дрессель, Гефеле, Ляйтфутъ). Обычно это посланіе издается въ ряду произведеній мужей апостольскихъ, вслѣдъ за „Первымъ посланіемъ Климента къ Коринѳянамъ", и анализируется въ связи съ содержаніемъ другихъ произведеній эпохи. Тѣмъ болѣе, что это произведеніе, не расходясь въ области вѣроученія съ произведеніями мужей апостольскихъ, съ своей стороны даетъ весьма цѣнныя и важныя догматическія разъясненія.

Произведенія, извѣстныя съ именемъ Діонисія Ареопагита, мужа апостольскаго, и „Посланіе къ Діогнету" мы исключаемъ изъ состава произведеній мужей апостольскихъ: первыя — въ виду неопровержимо доказанной ихъ неподлинности (*Скворцовъ К. И.* Изслѣдованіе вопроса объ авторѣ сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ Діонисія Ареопагита. Кіевъ. 1871; *Koch. D.* Pseudepigraphische Charakter d. Dionysischen Schriften въ Theolog. Quart. 1895, 3, S. 353—420), а второе—въ виду связи его съ апологетической литературой II вѣка. Весьма возможно, что „Посланіе къ Діогнету" принадлежитъ апологету Аристиду Философу (нач. II в.), какъ это доказываютъ: *Kihn.* Der Ursprung des Prieles an Diognet, 1882 и *Dulcée.* L'apologie d'Aristide et l'épitre à Diognet въ Revue des questions historiques t. 28. 1880, p. 601—612.

достояніе очень ранней послѣапостольской эпохи христіанства, почти совпадающей съ временемъ написанія и самыхъ апостольскихъ произведеній [1]). Какъ письменность, очень близкая къ „колыбели христіанства“, имѣющая непосредственную хронологическую связь съ рѣяніемъ апостольской проповѣди, произведенія мужей апостольскихъ, особенно въ виду вышеуказанныхъ особенностей ихъ религіозно-богословскаго творчества, имѣютъ безспорно особенный авторитетъ въ глазахъ православнаго изслѣдователя-богослова и занимаютъ безспорно важное положеніе въ исторіи христіанскаго вѣроученія. Недаромъ у древнихъ христіанъ всѣ вообще творенія мужей апостольскихъ пользовались особымъ уваженіемъ, а нѣкоторымъ придавалось даже значеніе канонической письменности [2]).

---

[1]) Изъ посланій ап. Павла 6 были написаны до 60 г. (къ Солунянамъ первое—около 54 г., къ Солунянамъ второе—54 г., къ Галатамъ—55 г., къ Коринѳянамъ первое и второе—58 г., къ Римлянамъ—58 г.), остальныя 8 посланій послѣ 60 г. (къ Ефесянамъ—60 г., Колоссянамъ—62 г., Филимону—63 г., Филиппійцамъ—64 г., Евреямъ—64 г., Титу—64 г., Тимоѳею первое - 65 г, Тимоѳею второе - 67 г.). Посланіе ап. Іакова—до 70 г., Посланіе Петра первое — около 64 г., второе — около 67 г., Посланія Іоанна всѣ три—въ концѣ I столѣтія, Посланіе Іуды—между 81—96.

[2]) Такъ *Оригенъ* (Comm. in Epist. ad Rom. XVI гл., 14 ст.) называлъ Пастыря Ерма книгой „весьма полезной“ (valde utilis) и „боговдохновенной“ divinitus inspirata); *Іеронимъ* (De vir. illustr. c. 10) того же „Пастыря“, въ виду его полезности и назидательности, ставилъ наряду съ Премудростію Соломона и съ книгами Сираха, Юдиѳи и Товита, а *Ириней Ліонскій* (Adv. haer. IV, 20) по отношенію къ „Пастырю“ употреблялъ наименованіе — *γραφή*, т. е. такое наименованіе, которое прилагалось въ древности вообще къ книгамъ Священнаго Писанія. — „Посланіе Варнавы“ Оригенъ (Contra Celsum, I, 63) называлъ „соборнымъ“ или „каѳолическимъ“, обозначая этимъ, очевидно, его общецерковную извѣстность и высокій церковный авторитетъ, почему, можетъ быть, и Евсевій (Церк. Ист. III, 25; VI, 13) относилъ посланіе къ разряду такъ называемыхъ *ἀντιλεγομένων βιβλίων*, т. е. книгъ, принадлежность которыхъ къ канону Св. Писанія составляла даже предметъ оживленныхъ споровъ; срвн. свидѣтельство бл. Іеронима (De viris illustr. c. VI), который несомнѣнно въ томъ же смыслѣ, какъ и Евсевій, называлъ „Посланіе“ Варнавы „апокрифическимъ“, — „служащимъ къ назиданію церкви“, но въ то же время

Какъ это ни странно, но со стороны современныхъ западно-европейскихъ ученыхъ изслѣдователей мы видимъ совершенно иное отношеніе къ письменности мужей апостольскихъ, не соотвѣтствующее важности ея историческаго положенія. Протестантскіе ученые раціоналистической школы (Ричля и его учениковъ) въ общемъ очень неблагосклонно смотрятъ на творенія мужей апостольскихъ и всячески стараются умалить ихъ безспорно высокую цѣнность. Со стороны протестантской богословской науки, сплошь построенной на предвзятыхъ религіозно-философскихъ посылкахъ, а не на строго безпристрастномъ историческомъ анализѣ, — конечно, и нельзя ожидать безпристрастно-благосклоннаго отношенія къ даннымъ произведеніямъ, въ которыхъ находится слишкомъ много фактовъ, рѣшительно не согласующихся съ заранѣе придуманными раціоналистическими теоріями и съ вѣроисповѣдными особенностями протестантства.

Чтобы такъ или иначе парализовать значеніе непріятныхъ историческихъ документовъ, протестантскіе ученые очень долгое время прибѣгали къ обычному для нихъ пріему, — къ отрицанію подлинности произведеній мужей апостольскихъ. И только послѣ того какъ серьезная и безпристрастная критика безвозвратно разрушила въ этомъ отношеніи иллюзіи протестантской раціоналистической науки и установила, какъ фактъ несомнѣнный, достовѣрность авторства мужей апостольскихъ для спорныхъ произведеній, протестантскіе ученые стали аттаковать непріятную имъ письменность уже съ другой стороны. Они теперь въ большинствѣ случаевъ стараются свести на нѣтъ самое значеніе литературной эпохи мужей апостольскихъ въ вѣроучительномъ отношеніи. По ихъ мнѣнію, эта эпоха даетъ слишкомъ слабые штрихи, чтобы ими можно было пользоваться для твердыхъ и незыбле-

---

спорнымъ въ отношеніи его каноническаго достоинства (*ἀπόκρυφα= ἀντιλεγόμενα*). — „Посланіе къ Коринѳянамъ“ св. Климента Римскаго, по свидѣтельству Евсевія (Ц. И. IV, 23), въ коринѳской церкви въ воскресные дни читалось для всеобщаго назиданія.

мыхъ историческихъ построеній и выводовъ. Вѣроученіе мужей апостольскихъ—это дѣтскій лепетъ сѣдой христіанской старины, ничѣмъ существенно не возвышающійся надъ уровнемъ міросозерцанія апостольской эпохи. „Посланіе Поликарпа—говоритъ, напр., Швеглеръ—это *тѣнь* пастырскихъ посланій ап. Павла...; оно представляетъ необыкновенно бѣдную, слабую и безсвязную компиляцію ветхо- и новозавѣтныхъ мѣстъ св. Писанія, тривіальное сопоставленіе общихъ мѣстъ, литургическихъ формулъ и моральныхъ увѣщаній“ [1]). Насколько вообще отрицательно настроена протестантская ученость въ отношеніи къ твореніямъ мужей апостольскихъ, можно заключать и изъ того факта, что въ многочисленныхъ нѣмецкихъ „Dogmengeschichte“ міровоззрѣнію мужей апостольскихъ удѣляется болѣе чѣмъ скромное мѣсто. Обычная нѣмецкая ученая обстоятельность, доходящая въ иныхъ случаяхъ до скрупулезности, въ данномъ случаѣ отступаетъ на задній планъ и замѣняется столь необычнымъ лаконизмомъ, которымъ явно прикрывается сознательное нежеланіе нѣмецкихъ ученыхъ вступать въ обстоятельное изслѣдованіе обоюдуостраго для нихъ богословскаго матеріала. Въ высшей степени характерно для западной богословской науки почти полное отсутствіе въ ней спеціальныхъ монографій по вопросу о вѣроученіи мужей апостольскихъ. Въ данномъ отношеніи среди необъятной литературы, такъ или иначе связанной съ изученіемъ литературной эпохи мужей апостольскихъ, одиноко выдѣляется только единственный спеціальный трудъ (католика) *I. Sprinzl*'я подъ заглавіемъ: Die Theologie der apostolischen Fäter. Eine dogmengeschichtliche Monographie. Wien. 1880, — трудъ, рядомъ съ которымъ можно поставить съ нѣкоторой натяжкой развѣ еще только изслѣдованія: *I. Donaldson*'a: A critical history of christian literature and doctrine From the death of the Apostles to the Nicene concil. Vol. 1: The Apostolical Fathers. A critical account of their genuine writings and of their doc-

---

[1]) Das nachaposlol. Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, t. II, S. 154.

trines. London. 1864; *C. M. Schneider*'a: Das apostolische Jahrhundert als Grundlage der Dogmengeschichte. Regensburg. 1889—1890; *A. Stahl*'я: Patristische Untersuchungen: 1. Der erste Brief des römischen Clemens; 2. Ignatius v. Antiochien; 3. Der „Hirt" des Hermas. Leipzig. 1901, *W. Wrede:* Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe. Göttingen. 1891, и *D. Völter*'a: Die apostolischen Väter neu untersucht. T. 1: Clemens, Hermas, Barnabas. Leiden. 1904,— которые на ряду съ общими историко-библіографическими вопросами анализируютъ болѣе или менѣе обстоятельно и вѣроученіе тѣхъ или другихъ мужей апостольскихъ [1]).

Не посчастливилось мужамъ апостольскимъ и въ нашей русской богословской наукѣ. До сихъ поръ ихъ вѣроученіе въ формѣ цѣлостнаго и всесторонняго воспроизведенія не было у насъ предметомъ особаго спеціальнаго изслѣдованія. Только по отдѣльнымъ вопросамъ вѣроученія мужей апостольскихъ можно получить свѣдѣнія въ разныхъ монографіяхъ историко-догматическаго характера: а) по вопросу о лицѣ Господа нашего Іисуса Христа—въ сочиненіи проф. *В. Снегирева:* „Ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства. Казань. 1870, стр. 115—131"; б) по вопросу о благодати нѣсколько отдѣльныхъ фактовъ въ монографіи проф. *А. Катанскаго*: „Ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ св. отцовъ и учителей церкви до бл. Августина. Спб. 1902, стр. 47—54; в) по вопросу о церкви въ связи съ ученіемъ

---

[1]) Литература западно-европейская о мужахъ апостольскихъ чрезвычайно обширна. Но она имѣетъ своимъ предметомъ главнымъ образомъ: а) изданіе текста произведеній мужей апостольскихъ и историко-критическое обслѣдованіе его по разнымъ манускриптамъ и свидѣтельствамъ древности; б) историко-критическое изученіе жизни и литературной дѣятельности представителей эпохи мужей апостольскихъ, в) доказательство подлинности или неподлинности тѣхъ или другихъ произведеній мужей апостольскихъ, г) обоснованіе различныхъ предвзятыхъ (религіозно-философскихъ и историческихъ) теорій фактами изъ литературныхъ памятниковъ эпохи мужей апостольскихъ и, наконецъ, менѣе всего д) положительное изученіе вѣроученія мужей апостольскихъ.

объ іерархіи въ только что вышедшей диссертаціи *В. Троицкаго*: „Очерки изъ исторіи догмата о церкви. Сергіевъ Посадъ. 1913, стр. 92—105; 216—253“, и отчасти у *В. Мышцина* въ его сочиненіи: „Устройство христіанской церкви въ первые два вѣка. Сергіевъ Посадъ. 1909, стр. 268—329“; г) по вопросу о церковномъ Преданіи въ трудѣ проф. *П. П. Пономарева:* „Священное Преданіе какъ источникъ христіанскаго вѣдѣнія. Ученіе о св. Преданіи въ древней, преимущественно восточной, церкви. Казань. 1908, стр. 6—16“ и, наконецъ, д) по разнымъ догматическимъ вопросамъ можно найти выдержки въ капитальномъ трудѣ о. *Архимандрита Сильвестра*: „Опытъ православнаго догматическаго богословія (съ историческимъ изложеніемъ догматовъ). Кіевъ. 2-е изданіе. 1884“ и въ догматическихъ системахъ митрополита Макарія Московскаго, архіепископа Филарета Черниговскаго и протоіерея о. Малиновскаго.

При всей цѣнности частичнаго воспроизведенія вѣроученія мужей апостольскихъ, означенные ученые труды страдаютъ однимъ общимъ недостаткомъ. Они не даютъ цѣлостнаго представленія о міровоззрѣніи писателей данной эпохи и не показываютъ генетической связи между отдѣльными пунктами ихъ вѣроученія. Мы совершенно согласны съ мнѣніемъ проф. В. А. Снегирева, что „всѣ писанія мужей апостольскихъ написаны безъ всякой (видимой) системы, подъ вліяніемъ сильнаго чувства и горячей ревности по вѣрѣ“ [1]), но было бы полной несправедливостью по отношенію къ мужамъ апостольскимъ сказать, что въ общемъ построеніи и выраженіи вѣроученія они мыслили безсвязно, не отдавая себѣ отчета о взаимоотношеніи религіозныхъ идей. За внѣшней безсвязностію расположенія матеріала у нихъ несомнѣнно скрывается стройное міровоззрѣніе, объединенное строгою послѣдовательностью мысли и логическимъ взаимоотношеніемъ религіозныхъ идей. Ихъ религіозное міровоззрѣніе далеко не „дѣтскій лепетъ“ еще непроясненнаго религіознаго сознанія, какъ это склонны утверждать протестантскіе ученые —

[1]) Op. cit. стр. 116.

эволюціонисты, а выраженіе твердо установленной религіозной концепціи и глубоко продуманнаго міросозерцанія, которое переживалось не только пламеннымъ сердцемъ, но и мыслью. Вотъ почему у мужей апостольскихъ за внѣшней формой скрывается болѣе широкій кругъ воззрѣній, болѣе широкое содержаніе мыслей, не совпадающихъ часто съ ихъ формальнымъ выраженіемъ. Словомъ и по отношенію къ письменности мужей апостольскихъ мы встрѣчаемся съ такимъ явленіемъ, которое и послѣ долгое время составляло удѣлъ писательскихъ пріемовъ отцовъ древней церкви. Религіозная мысль несомнѣнно съ самаго начала христіанства работала на основахъ глубоко продуманнаго и ясно сознаннаго міровоззрѣнія, но на первыхъ порахъ она еще какъ бы не укладывалась вся цѣликомъ въ опредѣленныя и законченныя литературныя формы — отчасти по причинѣ невыработанности богословскаго языка, а отчасти по самымъ условіямъ появленія литературныхъ произведеній. Какъ мы уже говорили, произведенія мужей апостольскихъ представляютъ изъ себя не ученые трактаты, разработанные въ тиши и уединеніи ученаго кабинета по всѣмъ правиламъ учено-литературнаго творчества, а простыя отеческія бесѣды, появившіяся подъ живымъ впечатлѣніемъ религіознаго настроенія и по поводамъ, требовавшимъ немедленнаго отвѣта на животрепещущія злобы дня религіозной жизни [1]). Естественно, что въ такихъ произведеніяхъ, гдѣ не могло быть и рѣчи о тщательной литературной обработкѣ, многое оставалось недоговореннымъ, нѣкоторыя мысли, волновавшія умъ и сердце, только слабо намѣчались и не вполнѣ отображались въ соотвѣтствующихъ литературныхъ формахъ. Задача изслѣдователя-

[1]) Это особенно нужно сказать о твореніяхъ св. Игнатія Богоносца, который писалъ свои отеческія наставленія различнымъ малоазійскимъ общинамъ во время своего подневольнаго путешествія въ Римъ, куда онъ слѣдовалъ на казнь подъ конвоемъ „леопардовъ“— римскихъ воиновъ, въ немногіе часы досуга, несомнѣнно подавленный и тѣломъ и душей при мысли о скорой разлукѣ съ пламенно любимой паствой.

историка такимъ образомъ осложняется необходимостью подмѣтить въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ самый духъ ихъ ученія, а не сосредоточивать своего вниманія исключительно только на формальной сторонѣ дѣла [1]). Словомъ, по состоянію объекта изслѣдованія необходимо примѣнить по отношенію къ твореніямъ мужей апостольскихъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ экзегетику не только словъ, но и самыхъ мыслей изучаемыхъ авторовъ. Внимательное изученіе произведеній мужей апостольскихъ открываетъ въ нихъ еще слѣдующую особенность чисто методологическаго свойства. Мужи апостольскіе, касаясь вѣроученія, старались, по возможности, отобразить наиболѣе выпуклыя и существенныя стороны христіанства, утвердить самыя основы, изъ которыхъ естественно у нихъ вытекали всѣ частности христіанскаго міровоззрѣнія. Религіозная концепція мужей апостольскихъ въ конечномъ итогѣ сводится собственно къ тремъ главнымъ вопросамъ религіозной интуиціи — христологіи, экклезіологіи и эсхатологіи. При чемъ христологія занимаетъ первенствующее положеніе религіозной проблеммы, предрѣшающей точку зрѣнія и по двумъ остальнымъ вопросамъ, т. е. экклезіологіи и эсхатологіи. Связь между этими пунктами христіанскаго ученія устанавливается самая тѣсная, — до такой степени тѣсная, что изслѣдователю представляется полная возможность съ логическою достовѣрностью недосказанное по одному вопросу восполнять матеріаломъ, высказаннымъ по другимъ вопросамъ. Это обстоятельство въ значительной степени облегчаетъ задачу из-

---

[1]) Какъ въ данномъ случаѣ обычно поступаютъ протестантскіе ученые, сводящіе задачу своихъ изслѣдованій къ внѣшнему, филологическому анализу произведеній мужей апостольскихъ и заключающихся въ нихъ религіозныхъ идей. По существу только такой филологическій методъ и умѣстенъ въ протестантскихъ ученыхъ работахъ, которыя въ конечномъ результатѣ почти всегда сводятся къ обоснованію различныхъ предвзятыхъ теорій, конечно менѣе всего согласующихся съ духомъ христіанскаго ученія, но получающихъ нѣкоторый оттѣнокъ достовѣрности благодаря искусно направленной экзегетикѣ словъ и выраженій.

слѣдователя-историка и даетъ ему возможность возстановить послѣдовательную цѣпь фактовъ, характеризующихъ вѣроученіе мужей апостольскихъ, какъ стройное міровоззрѣніе.

Протестантскіе ученые раціоналистической школы (школы Баура и Штрауса), склонные усматривать въ нѣдрахъ древней христіанской церкви внутреннюю борьбу религіозныхъ идей, отраженіе этой борьбы находятъ и въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ, — въ тѣхъ фактахъ, гдѣ обнаруживается, по ихъ мнѣнію, несогласіе по основнымъ вопросамъ вѣроученія. Вниманіе ученыхъ критиковъ, въ виду этого, и сосредоточивается главнымъ образомъ на раскрытіи этого несогласія, а конечною цѣлію ихъ ученой репродукціи служитъ сведеніе письменности мужей апостольскихъ къ цѣлому ряду диссонансовъ. Насколько правы въ данномъ случаѣ представители нѣмецкой раціоналистической школы, мы покажемъ въ своемъ мѣстѣ при самомъ изслѣдованіи фактовъ вѣроученія, а теперь — въ вступительномъ очеркѣ — мы должны отмѣтить по отношенію къ міровоззрѣнію мужей апостольскихъ безспорный для насъ фактъ замѣчательнаго единства ихъ религіозныхъ идей. И Климентъ съ Ермомъ въ Римѣ [1]), и Игнатій Богоносецъ въ Антіохіи, и св. Поликарпъ въ Смирнѣ, и Варнава съ авторомъ „Ученія 12 апостоловъ“ въ кругахъ Іерусалимскихъ [2]), и Папій въ

---

[1]) Считая авторомъ „Пастыря“ Ерма, мужа апостольскаго, которому ап. Павелъ посылалъ привѣтствіе въ своемъ Посланіи къ Римлянамъ, мы тѣмъ самымъ опредѣляемъ и мѣсто жительства и дѣятельности Ерма — въ городѣ Римѣ. Безспорно римское происхожденіе Ерма утверждается также и тѣми учеными, которые отождествляютъ писателя „Пастыря“ съ Ермомъ, братомъ Пія I, римскаго епископа.

[2]) Варнава бо́льшую часть жизни провелъ въ Іерусалимѣ и близъ лежащихъ областяхъ. Вѣроятно, и „Посланіе“ было написано также въ Іерусалимѣ или въ какомъ либо Малоазійскомъ городѣ.— Происхожденіе „Ученія 12 апостоловъ“ естественнѣе всего пріурочить къ Сиріи, или Палестинѣ или Іерусалиму (Шаффъ, Функъ, Лянге, Каспари, Барденгеверъ), а не къ Александріи (Вріенній, Гарнакъ, Цанъ), или Греціи (Вордсвортъ), или Малой Азіи (Гильген

Іераполѣ Фригійскомъ, — всѣ эти писатели, не смотря на различіе территоріальныхъ условій ихъ жизни, мыслили въ полномъ согласіи и единеніи между собой, по крайней мѣрѣ, по существу поставленныхъ ими на разрѣшеніе религіозныхъ проблеммъ. Если и можно усмотрѣть въ ихъ міровоззрѣніи нѣкоторыя черты различія, то всѣ онѣ касаются не существа вѣроученія, а внѣшней формы его выраженія и объясняются, конечно, прежде всего индивидуальными особенностями авторства и, затѣмъ, разностью точекъ зрѣнія въ постановкѣ вопросовъ — въ зависимости отъ внѣшнихъ условій происхожденія самыхъ произведеній. Авторство — тѣмъ болѣе оригинальное — всегда налагаетъ на произведенія печать индивидуализма, съ которымъ, впрочемъ, можетъ прекрасно уживаться единство идейное, какъ это мы и видимъ въ письменности мужей апостольскихъ. Единство религіозныхъ идей въ ихъ произведеніяхъ явно возводится ими въ принципъ въ виду того, что въ основѣ ихъ міросозерцанія лежитъ несомнѣнно общецерковное сознаніе, которое и было для нихъ отъ начала и до конца руководящимъ началомъ. Въ своемъ мѣстѣ мы подробнѣе коснемся вопроса объ идейномъ единствѣ вѣроученія мужей апостольскихъ, — того вопроса, который въ глазахъ православнаго изслѣдователя-историка имѣетъ особое значеніе и составляетъ исходное начало его собственныхъ историческихъ репродукцій, не согласующихся съ выводами протестантской раціоналистической науки.

Въ виду особо важнаго значенія эпохи мужей апостольскихъ, какъ начальной въ исторіи христіанскаго вѣроученія, въ виду тѣхъ ея особенностей — идейнаго и методологическаго характера, — которыя только что указаны нами, мы намѣрены сдѣлать эту эпоху предметомъ особо тщательнаго изученія и самое вѣроученіе мужей апостольскихъ, представленное въ формѣ стройнаго міровоззрѣнія со всѣми присущими ему особенностями, поло-

---

фельдъ), или Риму (Массабьэ). См. А. Карашевъ. „О новооткрытомъ памятникѣ—Ученіе двѣнадцати апостоловъ. Москва, 1896, стр. 62".

жить въ основаніе нашихъ дальнѣйшихъ историко-догматическихъ очерковъ. Въ расположеніи вѣроучительнаго матеріала мы будемъ придерживаться концепціи, установленной самими же мужами апостольскими. Такимъ образомъ изложеніе ихъ вѣроученія мы раздѣляемъ на *три части* въ соотвѣтствіе тремъ главнымъ догматическимъ вопросамъ — *христологіи, экклезіологіи* и *эсхатологіи*, на которыхъ зиждется религіозная репродукція мужей апостольскихъ. При чемъ въ качествѣ введенія въ ихъ догматическую систему мы предпошлемъ еще *двѣ части*, изъ которыхъ въ *первой* разсмотримъ отрицательныя религіозныя идеи (ереси), въ противоположность которымъ имъ пришлось раскрывать положительную христіанскую истину, а во *второй*—общія руководительныя начала религіозной интуиціи мужей апостольскихъ. По самому положенію вопроса объ ученіи мужей апостольскихъ въ западно европейской наукѣ (особенно раціоналистическо-отрицательнаго направленія) намъ придется придать своему изслѣдованію въ значительной степени оттѣнокъ апологетическій—особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда отрицательная критика сознательно или несознательно старается затемнить и исказить подлинную мысль авторовъ. Руководительнымъ началомъ своей антикритики мы ставимъ тщательное и непосредственное изученіе подлиннаго текста твореній мужей апостольскихъ и выясненіе подлинной мысли авторовъ при помощи научной прагматической экзегетики. Въ основаніе изученія текста мы полагаемъ изданіе твореній мужей апостольскихъ, сдѣланное подъ редакціей Гебгарда, Гарнака и Цана [1]). Къ этому изданію

---

[1]) Patres apostolicorum opera. Textum ad Fidem codicum et Graecorum et Latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt *O. de Hebhardt, A. Harnack, Th. Zahn.* Lipsiae. 1876—1878, Fasc. 1—3. Это безусловно лучшее изданіе твореній мужей апостольскихъ, тщательно провѣренное по всѣмъ имѣющимся кодексамъ, съ весьма цѣнными историко-критическими замѣчаніями. Ручательствомъ высокой научной цѣнности изданія служитъ самая личность издателей, особенно личность берлинскаго проф. А. Гарнака, который въ дѣлѣ изданія древне-христіанскихъ памятниковъ и историко-критическаго об-

пріурочены и всѣ наши ссылки на творенія изучаемыхъ авторовъ.

слѣдованія ихъ составилъ себѣ громкую извѣстность въ ученомъ мірѣ.—Въ качествѣ контролирующаго пособія мы пользовались еще другимъ прекраснымъ изданіемъ Функа: „Patres apostolici... Vol. 1—2, Editio 2, Tubingae 1901",—точно также имѣющимъ высокую научную цѣнность и безспорный авторитетъ. Этими двумя новѣйшими изданіями поглощаются всѣ предшествующія изданія твореній мужей апостольскихъ, какъ то: *Jacobson*'а (S. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum Apostolic., quae supersunt. Oxonii, ed. 1, 1838, ed. 2, 1840, ed. 3, 1847, ed. 4, 1863), *Hefele* (Patr. apost. opera. Tubingen, ed. 1, 1839, ed. 2, 1842, ed. 3, 1847, ed. 4, 1855), *Dressel*'я (Patrum Apost. opera, Lipsiae, ed. 1, 1857, ed. 2, 1863), *Migne*'я (въ Patr. curs. completus, ser. graeca, Paris. t. 1, 1857), а потому къ этимъ послѣднимъ мы обращались только въ нѣкоторыхъ исключительныхъ случаяхъ. При анализѣ „Ученія двѣнадцати апостоловъ" (памятника, котораго нѣтъ ни въ изданіи Гебгарда ни въ изданіи Функа) мы исключительно имѣли въ виду изданіе *Гарнака* (Die Lehre der zwölf Apostel въ „Texte und Untersuchungem zur Geschichte der altchr. Litteratur. B. II, Heft 1—2, Leipzig 1884"). — Что касается переводнаго текста твореній мужей апостольскихъ на русскомъ языкѣ (въ изданіи свящ. *П. А. Преображенскаго*, Москва 1862 г., и въ переизданіи книгопродавца И. Л. Тузова, Спб., 1895 г. — для твореній: ап. Варнавы, Климента Римскаго, Ерма, Игнатія Богоносца и Поликарпа Смирнскаго; въ изданіи *А. Карашева*—для „Ученія двѣнадцати апостоловъ" въ сочиненіи: „О новооткрытомъ памятникѣ—Ученіе двѣнадцати апостоловъ. Москва. 1896 г., стр. XIII—XLVI"; а также въ изданіи *А. Пріселкова* — для „Перваго посланія Климента Римскаго къ Коринѳянамъ" въ сочиненіи: „Обозрѣніе посланій св. Кл., еп. Римскаго, къ Коринѳянамъ. Выпускъ первый. Обозрѣніе перваго посланія. Спб. 1888 г.),—то мы пользовались этимъ текстомъ только, какъ пособіемъ въ нашихъ черновыхъ работахъ.

Часть первая.

Ереси первовѣковаго христіанства и ихъ міровоззрѣніе.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Происхожденіе христіанскихъ ересей и ихъ основа въ синкретическомъ движеніи до-христіанскаго міра.

Выступленіе мужей апостольскихъ на поприще церковнаго учительства совпало съ тѣмъ тяжелымъ періодомъ христіанской исторіи, когда борьба язычества и іудейства съ животворными началами христіанства,—борьба, обнаружившаяся еще при апостолахъ,—не только не прекратилась, а начала вступать въ стадію особаго обостренія. Это былъ моментъ, когда рельефно обозначились опасные симптомы кровавой трехвѣковой драмы, закончившейся для христіанства только съ изданіемъ знаменитаго Миланскаго эдикта (313 года). Какъ и при апостолахъ, борьба шла на два фронта—совнѣ и внутри. Съ одной стороны внѣшніе враги церкви—язычники и іудеи въ неистовомъ, но безсильномъ негодованіи предъ позорищемъ возрастающей силы христіанства старались подавить эту самую силу кровавыми гоненіями, но только съ слѣдующимъ отличіемъ отъ болѣе ранней эпохи,—апостольской.

При апостолахъ гоненія носили еще чисто случайный и народный характеръ и не были строго регламентированы особыми правительственными юридическими актами. Теперь, при мужахъ апостольскихъ, особенно со времени извѣстнаго рескрипта императора Траяна (111—112 г.) [1]), гоненія пріобрѣтаютъ значеніе болѣе устойчивой и строго регламентированной государственной мѣры борьбы съ христіанствомъ, какъ явленіемъ, идущимъ въ разрѣзъ съ устоями языческой государственной жизни. Какъ бы въ параллель съ внѣшними осложненіями, усилилась въ вѣкъ учениковъ апостольскихъ и внутренняя борьба, которая совершалась въ нѣдрахъ самой церкви съ самаго начала христіанства. Въ данномъ случаѣ церковь переживала опасность, идущую со стороны такъ называемыхъ еретиковъ, т. е. людей, которые, нося притворно имя христіанское [2]), шли въ разрѣзъ съ исконными началами Христовой истины и старались привить ей чуждые ея духу элементы.

Какъ и при апостолахъ, въ вѣкъ мужей апостольскихъ внѣшняя борьба церкви съ языческимъ и іудейскимъ міромъ не нашла себѣ сколько-нибудь замѣтнаго отраженія въ литературѣ и не вызвала со стороны руководителей христіанской общины активнаго выступленія противъ язычества и іудейства,—въ формѣ опроверженія религіознаго міровоззрѣнія того и другого. Церковь на первыхъ порахъ какъ бы замкнулась въ свой внутренній міръ, и физической силѣ іудео-языческаго воздѣйствія противопоставила только свою нравственную мощь—подъемъ религіознаго чувства, пламенное горѣніе сердца и непреклонную рѣшимость пострадать за Христа. Все значеніе литературныхъ дѣятелей данной эпохи въ борьбѣ съ язы-

---

[1]) Смыслъ и значеніе этого рескрипта, появившагося непосредственно послѣ извѣстнаго донесенія Кая Плинія Младшаго Траяну о христіанахъ Виѳиніи, прекрасно уяснены у проф. *В. В. Болотова*. См. „Лекціи по исторіи древней церкви. Отд. II. Спб. 1910, стр. 65—74.

[2]) Игнат. Бог. Ad Ephes. VII, 1: „нѣкоторые имѣютъ обычай коварно носить имя (Христа)“.

чествомъ и іудействомъ исчерпывается возгрѣваніемъ и утвержденіемъ въ вѣрующихъ возвышенныхъ стремленій и чувствъ. Христіанская церковь съ внѣшними врагами боролась самой жизнью христіанской,—возвышенно-чистой, самоотверженной, и въ ней, такимъ образомъ, полагала антитезу іудео-языческому міру. Ни въ какія теоретическія разсужденія, направленныя противъ іудейства и язычества, какъ религіозныхъ явленій, мужи апостольскіе еще не вступаютъ.

Совсѣмъ иное значеніе въ литературной дѣятельности мужей апостольскихъ имѣла внутренняя противоеретическая борьба. Не вступая прямо въ полемику съ еретиками, они, въ противоположность ложнымъ еретическимъ взглядамъ, старались, хотя и кратко, но ясно утвердить положительную христіанскую истину и тѣмъ самымъ дать своимъ пасомымъ руководительное начало спасительной вѣры въ огражденіе отъ тлетворнаго вліянія еретиковъ,—этихъ „дикихъ звѣрей и бѣшеныхъ псовъ, исподтишка кусающихъ“, по выраженію св. Игнатія Богоносца [1]). Враги внутренніе, т. е. еретики, для церкви были безусловно опаснѣе внѣшнихъ враговъ, т. е. іудеевъ и язычниковъ. Послѣдніе, не имѣя никакого внутренняго отношенія къ церкви, воздѣйствовали на нее такъ сказать физически, — своими кровавыми гоненіями и тѣмъ самымъ только нравственно закаляли ее. Первые же, наоборотъ, какъ пребывающіе, хотя и по имени только, внутри церкви, могли пагубно вліять на самый строй церковной жизни, на укладъ нравственно-религіознаго міровоззрѣнія общины благодаря кажущемуся сродству своихъ религіозныхъ убѣжденій съ идеями христіанства. Тѣмъ болѣе, что ереси вѣка мужей апостольскихъ въ существѣ своемъ носили закваску іудейской, съ одной стороны, и языческой религіозной идеологіи, съ другой стороны. Слѣдовательно, всегда могли совершенно легко сбить съ толку еще неустановившійся и неперебродившій окончательно

---

[1]) Игнат. Бог. Ad Ephes. 7. 1.

въ закваскѣ христіанской умъ новообращенныхъ членовъ христіанской общины, пришедшихъ сюда изъ среды тѣхъ же іудеевъ и язычниковъ. Ереси первовѣковой эпохи были собственно грубымъ суррогатомъ христіанства, заквашеннымъ на основахъ іудейскихъ и языческихъ религіозныхъ идей, и, слѣдовательно, по существу, были тѣми же внѣшними іудейскими и языческими врагами, подкрадывавшимися „исподтишка“, но только уже не къ физическому существу церкви, а къ ея духовному достоянію. Вотъ почему на произведеніяхъ мужей апостольскихъ болѣе всего и почти исключительно отразилась непосредственная борьба съ ересями, которая естественно наложила отпечатокъ и на самую постановку въ этихъ произведеніяхъ религіозныхъ проблеммъ и способы ихъ обоснованія.

Въ виду того, что ереси составляли для мужей апостольскихъ своего рода антитезу при раскрытіи положительнаго христіанскаго вѣроученія, намъ необходимо прежде всего представить характеристику самыхъ ересей изучаемой эпохи. Эта характеристика, выдѣляемая нами въ особую часть, помимо самостоятельнаго своего научнаго значенія, дастъ намъ возможность глубже и шире опредѣлить смыслъ собственнаго вѣроученія мужей апостольскихъ [1]).

Къ сожалѣнію, мужи апостольскіе сами не даютъ полной и сколько-нибудь опредѣленной характеристики современныхъ имъ ересей; въ ихъ произведеніяхъ послѣднія только предполагаются и обрисовываются въ самыхъ общихъ чертахъ, при томъ исключительно въ пунктахъ наиболѣе яркаго соприкосновенія ихъ съ христіанствомъ, а потому для болѣе подробной и конкретной характери-

---

[1]) Указывая на значеніе ересеологіи при анализѣ положительнаго ученія христіанства, мы ограничиваемъ это значеніе исключительно областью внѣшняго воздѣйствія. Ереси только поводъ, а не внутренно дѣйствующія причины въ образованіи самаго уклада христіанскаго міровоззрѣнія въ его идейномъ содержаніи, какъ это обычно трактуется въ ученыхъ изслѣдованіяхъ протестантскаго запада.

стики ересей даннаго періода намъ необходимо обратиться къ другимъ историческимъ документамъ [1]).

---

[1]) Изученіемъ ересей очень рано начали заниматься христіанскіе писатели — главнымъ образомъ въ интересахъ полемики. При чемъ одни писатели, несомнѣнно знакомые съ содержаніемъ ересей, въ противоположность имъ разъясняли положительное ученіе церкви, не излагая въ подробностяхъ самое ученіе еретиковъ (какъ это нужно сказать относительно всѣхъ извѣстныхъ намъ произведеній мужей апостольскихъ). Другіе же писатели, наоборотъ, полемизируя съ еретиками, представляли обозрѣніе и самыхъ еретическихъ идей, иногда даже въ формѣ связнаго историко-прагматическаго очерка ихъ. Къ такимъ древнимъ писателямъ, сочиненія которыхъ сохранились до нашего времени и имѣютъ наибольшій научный интересъ при изученіи древне-христіанской ересеологіи, относятся: *св. Ириней, еп. лионскій* († 202 г.) съ его произведеніемъ — „*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ ψευδονύμου γνώσεως*“ (или просто — Contra haereses libri quinque, какъ это принято у Іеронима—De vir. ill. c. 35—и у Евсевія Кесар.—Hist. eccl. 2, 13, 5), *св. Ипполитъ, еп. римскій* († между 251—270 г.) съ его сочиненіями: „*Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρεσέων ἔλεγχος*“ (или просто — „*Φιλοσοφούμενα*“, какъ это принято обозначать для краткости), „*Εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός*“ (представляющемъ, вѣроятно, часть несохранившагося сочиненія, извѣстнаго въ древности подъ названіемъ „*Σμικρὸς λαβυρίνθος*“—у Ѳеодорита и Фотія—или „Memoria haeresium“—у папы Геласія); *Тертулліанъ, пресвитеръ карѳагенскій* († 210—220) съ его сочиненіями: „Adversus Marcionem libri quinque“, „Adversus Hermogenem“, „Adversus Praxeam“, „Adversus Valentinianos“, „Adversus Gnosticos Scorpiace“, „De carne Christi“, „De resurrectione carnis“ и особенно—„De praescriptionibus adversus haereticos“ (гл. I—XLV, къ которымъ присоединяется еще восемь главъ — XLVI—LIII—, несомнѣнно непринадлежащихъ Тертуллiану, но весьма важныхъ для исторіи первохристіанскихъ ересей. Эти главы обычно цитуются подъ названіемъ — „Libellus Pseudo-Tertulliani“ и съ большою достовѣрностью считаются въ наукѣ латинской переработкой сочиненія Ипполита, упоминаемаго у Фотія—Bibl. cod. 121 — подъ названіемъ: „*Σύνταγμα κατὰ αἱρεσέων γβ'*“, а также „*Βιβλιδάριον*“); *св. Епифаній, еп. кипрскій* († 403) съ его сочиненіями: „*Πανάριον*“ (иначе *Κιβώτιον*—громадный трудъ—въ 3 книгахъ и 7 частяхъ — обнимающій исторію всѣхъ древнѣйшихъ и современныхъ Епифанію ересей) и „*Ἀνακαιφαλέωσις*“ (собственно введеніе къ первому труду; это произведеніе въ самое послѣднее время—на достаточныхъ основаніяхъ—выставляется однако неподлиннымъ, см. Bardenhewer. Gesch. d. altchristl. Litt. 1912, B. 3, S. 299); *бл. Ѳеодоритъ, еп. кирскій* († 457 г.) съ его сочиненіемъ: „*Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*“ (иначе — „Haereticarum fabularum com-

Къ вѣку литературной дѣятельности мужей апостольскихъ, т. е. къ періоду времени приблизительно отъ 70

---

pendium", какъ оно обычно цитуется); *Филастрій, еп. брикскій* († 385—387) съ его сочиненіемъ: „De haeresibus"; *бл. Августинъ, еп. иппонскій* († 430) съ его сочиненіемъ: „Liber de haeresibus". Кромѣ того, много историческихъ указаній объ ересяхъ (большею частью отрывочныхъ) находится въ твореніяхъ — *Климента александрійскаго* („Строматахъ"), *Оригена* (по частямъ — почти во всѣхъ его многочисленныхъ сочиненіяхъ), *Діонисія, еп. александрійскаго* (въ сочиненіяхъ— „Объ обѣтованіяхъ", „Противъ Савеллія", „Обличеніе и апологія", сохранившихся въ отрывкахъ), *Евсевія Кесарійскаго* (въ его „Церковной Исторіи", въ которой передаются историческія свѣдѣнія о древнихъ ересяхъ на основаніи главнымъ образомъ показаній Егезиппа, историка половины 2 в., и Іустина Мученика, писателя также половины 2 вѣка и автора сочиненія: „*Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρεσέων*", не сохранившагося до нашего времени, но послужившаго источникомъ для ересеологическихъ трудовъ почти всѣхъ древнихъ ересеологовъ).

Къ сожалѣнію, свѣдѣнія объ ересяхъ, сообщаемыя указанными писателями, какъ полемистами ex professo, не всегда отличаются точностью и объективностью, а потому могутъ служить основаніемъ для историческихъ выводовъ только послѣ тщательнаго историко-критическаго анализа степени ихъ достовѣрности. Въ области критико-библіографическаго изученія памятниковъ древней ересеологіи современная историческая наука сдѣлала довольно большіе успѣхи. Въ данномъ отношеніи особенно цѣнныя изслѣдованія представлены: *Липсіусомъ* (въ сочиненіи: „Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865" и „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht. Leipzig 1875"), *А. Гарнакомъ* („Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig 1873"). *Кунце* (De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae. Lipsiae. 1894), а у насъ въ Россіи протоіереемъ *А. М. Иванцовымъ-Платоновымъ* (Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Обозрѣніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. Москва. 1877). При чемъ у *А. Hilgenfeld*'а (въ соч. „Die Ketzergeschichte des Urchristenthums urkundlich dargestellt. Leipzig 1884" и „Judenthum und Judenchristenthum, eine Nachlese zu der Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig. 1886) наряду съ историко-критическимъ обозрѣніемъ древнихъ ересеологическихъ памятниковъ, представленъ опытъ разработки самой исторіи древнихъ ересей въ формѣ послѣдовательнаго, строго хронологическаго и отчасти прагматическаго изложенія фактовъ, освѣщающихъ существенныя стороны ученія древнихъ ересей.

Историко-критическое обозрѣніе памятниковъ древней ересеологіи, естественно, предполагаетъ тщательное изученіе самаго текста

по 115 годъ, всѣми ересеологами древней церкви пріурочивается существованіе двухъ еретическихъ теченій: *евіонейскаго* и *гностическаго*. Къ первому, т. е. евіонейскому,

---

этихъ памятниковъ и ихъ изданіе. Въ этомъ отношеніи весьма важную въ научномъ отношеніи попытку сдѣлалъ *Oeler*, задавшійся цѣлію издать въ одномъ кодексѣ всѣ памятники древней ересеологіи. Но трудъ *Oeler'a* (Corpus haereseologicum), появившійся въ 1856—1861 г., остался почему-то незаконченнымъ и ограничился выпускомъ только трехъ томовъ, обнимающихъ въ 1 томѣ—творенія: Филастрія, Августина, Предестината, Псевдо-Тертулліана, Псевдо-Іеронима, Исидора Массилійскаго, Геннадія, а во 2 и 3 тт. всѣ ересеологическія сочиненія Епифанія. Впрочемъ, трудъ *Oeler'a*, весьма важный по замыслу, не отличается тщательностью выполненія (см. о немъ критическія замѣчанія у Иванцова-Платонова, Ор. с. стр. 46, пр. 1) и такимъ образомъ не устраняетъ необходимости пользоваться текстомъ сочиненій древнихъ ересеологовъ въ общихъ изданіяхъ святоотеческихъ твореній (*Миня*—Patrologiae cursus completus и др.).

Для изученія древнихъ ересей безусловно важное значеніе могли бы имѣть собственныя произведенія еретиковъ. Но отъ еретической литературы, очень обширной по показаніямъ древнихъ писателей, мы имѣемъ теперь только жалкіе остатки, которые не могутъ имѣть значенія самостоятельныхъ источниковъ для широкихъ и строго научныхъ обобщеній въ области ересеологіи. Вся ересеологическая письменность въ настоящее время исчерпывается только слѣдующими памятниками, изъ которыхъ большинство сдѣлалось достояніемъ ученаго міра только въ самое послѣднее время. На первомъ планѣ несомнѣнно нужно поставить довольно обширный памятникъ подъ названіемъ: „*Pistis Sophia*“, изданный *Шварцемъ* и *Петерманомъ* (Pistis Sophia. Opus gnosticum adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit *M. G. Schwartze*. Edidit *I. H. Petermann*. Berolini 1851) и представляющій отзвукъ воззрѣній древняго офитизма (по изысканіямъ Шмидта и Гарнака). Тѣсную связь съ этимъ памятникомъ имѣетъ, въ 1892 году изданная *Шмидтомъ*, коптская папирусная рукопись (Papyrus Brucianus), заключающая „*Двѣ книги Іо (Іей)*“ („Gnostische Schriften in Koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetz und bearbeitet C. Schmidt“ въ „Texte und Untersuchungen VIII, 1—2. Leipzig. 1892 г.“). По изысканіямъ *Шмидта* (см. особенно статью въ „Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie“. B. XXXVII—1894, S. 555—585) и *Гарнака* (см. въ Gesch. d. altchristl. Litt. I, 171—174. 662; II, 1, 534), это сочиненіе имѣетъ тѣсную логическую и прагматическую связь съ „Pistis Sophia“ и вмѣстѣ съ послѣднимъ служитъ выраженіемъ офитизма (а не валентиніанства, какъ полагалъ *Петерманъ*, ор. с.).

относятся ереси, съ преобладающимъ перевѣсомъ въ нихъ религіозныхъ элементовъ іудейскаго происхожденія, а ко второму—гностическому—ереси, имѣющія ближайшую ге-

---

Изъ круговъ школы гностика Вардесана (во второй половинѣ 2 в.) имѣется теперь сочиненіе, изданное въ 1855 г. *Кюртономъ* и переизданное въ 1863 г. *Мерксомъ* на нѣмецкомъ языкѣ подъ заглавіемъ: „*Книга о законахъ странъ*“ (*W. Cureton*, Spicilegium Syriacum. London. 1855, p. 1—21—сирійскій текстъ, p. 1—34—англійскій переводъ; A. *Merx* Bardesanes v. Edessa. Eine deutsche Ubersetzung des syrischen Textes. Halle 1863, S. 25—55). Вѣроятно, самому Вардесану (по мнѣнію Нольдеке, Макка и др.) принадлежатъ: двѣ молитвы при освященіи, пѣснь о мудрости и гимнъ о душѣ, заключающіеся въ открытыхъ *Wright*'омъ (въ сирійской рукописи) и *Bonnet*'омъ (въ греч. рукописи) „Актахъ Ѳомы“ (*W. Wright*, Apocryphal Acts of the Apostles. London. 1871, S. 274—279—сир. текстъ гимновъ, S. 238—245—англ. переводъ; *M. Bonnet*. Supplementum codicis apocryphi. 1: Acta Thomae. Lipsiae 1883, S. 8 sq.). Наконецъ, мы имѣемъ еще т. н. „Климентины“ (*Κλημέντια*) съ ихъ составными частями—редакціями: „Гомиліями“ (*Ὁμιλίαι*) и „Воспоминаніями“ (*Ἀναγνώσεις*), какъ памятникъ, который въ древности соединялся съ именемъ Климента Римскаго, мужа апостольскаго, но въ сущности являлся отзвукомъ еретическаго ученія, тѣсно связаннаго съ сектой евіонитовъ въ стадіи соприкосновенія ихъ съ элкезаитствомъ, какъ это считается теперь въ наукѣ почти безспорнымъ фактомъ. О Климентинахъ существуетъ на западѣ громадная литература (см. о ней у *Bardenhewer'a* въ Geschichte d. altchristl. Litt. 1902. B. I, S. 355. 357. 358. 362); при чемъ едвали не лучшее изданіе текста этого памятника принадлежитъ *Лагарду* (*P. de Lagarde*. Clementina, Leipzig 1865). На русскомъ языкѣ о „Климентинахъ“ мы имѣемъ только статью свящ. *Побѣдинскаго-Платонова* (въ „Прав. Обозр.“ 1860, №№ 2, 3 и 7) и краткія историко-библіографическія указанія у прот. *Иванцова-Платонова* („Ереси и расколы“, стр. 20—24).

Не мало указаній на ученіе древнихъ еретиковъ можно имѣть въ такъ называемыхъ „Апокрифахъ“, изъ которыхъ нѣкоторыя извѣстны и намъ, частью въ небольшихъ отрывкахъ, частью въ значительныхъ отдѣлахъ. Большинство апокрифическихъ произведеній имѣетъ тѣсную связь съ творчествомъ еретической мысли. Многіе апокрифы явно еретическаго происхожденія. Но все же эти, любопытные сами по себѣ, памятники не могутъ служить точнымъ отображеніемъ міровоззрѣнія еретиковъ, во-первыхъ, потому, что въ нихъ слишкомъ много явно легендарныхъ наслоеній позднѣйшаго времени; во-вторыхъ, потому, что христіане часто занимались передѣлкой апокрифовъ, пріурочивая ихъ къ церковнымъ воззрѣніямъ въ цѣляхъ назидательныхъ. Прекрасный критико-библіографическій

нетическую связь съ язычествомъ. Впрочемъ, только по преобладанію въ нихъ элементовъ того или иного происхожденія, т. е. іудейскаго или языческаго, и можно различать евіонейство и гностицизмъ, какъ два особыхъ и противоположныхъ теченія. По своему складу и общей руководящей идеѣ то и другое имѣютъ большое сродство между собою, въ виду котораго естественно приходится предполагать существованіе какого нибудь одного общаго исходнаго начала для нихъ. Большинство ученыхъ, занимающихся изслѣдованіемъ весьма сложнаго вопроса о происхожденіи ересей вообще и гностицизма, вчастности, теперь пришло къ установленію того, почти безспорнаго, факта, что евіонизмъ и гностицизмъ составляютъ только двѣ типичныхъ вѣтви одного общаго дерева, которое еще задолго до Рождества Христова начало возрастать на почвѣ международнаго религіознаго синкретизма [1]). Дѣй-

---

очеркъ объ апокрифической литературѣ смотри у *Bardenhewer'a* въ его „Geschichte der altchristl. Litt. Freiburg im Bresgau. 1892. B. 1. SS. 365—481" (вчастности, еретическія отслоенія въ апокрифахъ особо перечисляются и анализируются ib. SS. 315—365), а также у *Harnack'a* въ его „Geschichte d. altchristl. Litt. Leipzig. 1897. B. 1".

[1]) Почти всѣ ученые изслѣдователи сходятся въ признаніи факта существованія синкретизма, какъ общаго основанія для возникновенія христіанскихъ еретическихъ сектъ, но далеко не всѣ столь согласно думаютъ въ томъ случаѣ, когда стараются выяснить значеніе отдѣльныхъ элементовъ синкретическаго движенія при сформированіи христіанскихъ ересей. Говоря точнѣе,—разногласіе обнаруживается при опредѣленіи родоначальниковъ христіанскихъ еретическихъ движеній. Одни изъ изслѣдователей образующія начала христіанскаго гностицизма связываютъ съ религіозными элементами восточнаго происхожденія (Липсіусъ, Крюгеръ, Гильгенфельдъ, проф протоіерей Иванцовъ-Платоновъ, проф. В. В. Болотовъ, М. Э. Посновъ); вчастности, Кингъ зарожденіе гностицизма пріурочиваетъ къ вліяніямъ Индіи; Анцъ, Буссе и др. уносятъ гностицизмъ въ Вавилонію, а Брандъ—въ Сирію. Другіе, наоборотъ, образующія начала всѣхъ вообще христіанскихъ ересей и гностицизма, вчастности, возводятъ къ іудейству, которое представляется, какъ бы фокусомъ преломленія синкретическихъ движеній и проводникомъ гносиса въ христіанство (Неандеръ, Гизелеръ, Фриндлендеръ, кн. С. Н. Трубецкой). Третьи, наконецъ, доминирующее значеніе въ образованіи христіанскихъ ересей придаютъ эллинизму и главнымъ образомъ платонизму

ствительно, религіозный синкретизмъ составляетъ характерное явленіе періода предъ пришествіемъ Христа. Религіозная мысль человѣчества, извѣрившагося въ есте-

---

и неопиѳагорейству (особенно А. Гарнакъ, Овербекъ). По нашему мнѣнію, глубже всѣхъ смотритъ на дѣло проф. А. Гарнакъ (въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи: „Die Mission und Ausbreitung des Christenthums 2 Aufl. B. I, Leipzig. 1906, S. 20—22; срвн. русскій переводъ означеннаго труда, сдѣланный проф. А. Спасскимъ подъ заглавіемъ: „Религіозно-нравственныя основы христіанства въ историческомъ ихъ выраженіи". Харьковъ. 1907 г.). Германскій профессоръ въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи христіанскихъ ересей занимаетъ собственно среднюю, примирительную позицію. Какъ и всѣ прочіе изслѣдователи, онъ выводитъ христіанскія ереси изъ до-христіанскаго синкретизма. При чемъ самое зарожденіе послѣдняго онъ уноситъ въ глубь вѣковъ и пріурочиваетъ къ движенію, происходившему первоначально, въ восточныхъ религіяхъ, которыя „всегда находились въ нѣкоторомъ обмѣнѣ между собою и взаимно дѣлились религіозною мудростью". Высшей ступени восточно-синкретическое движеніе, по Гарнаку, достигло въ моментъ соприкосновенія съ эллинской культурой, что̀ началось „со дней Александра (Македонскаго) и его преемниковъ" и достигло вершины своего развитія только въ вѣкъ Августа,—въ эпоху, соприкасающуюся съ временами христіанства. По мнѣнію Гарнака, эллинизмъ послужилъ для восточнаго синкретизма какъ бы фокусомъ преломленія лучей, и въ то же время образующимъ началомъ, возведшимъ „восточную религіозную философію" на ступень высшей философской интуиціи грековъ. Такимъ образомъ эллинизмъ представляется посредствующей инстанціей въ образованіи христіанскихъ ересей на почвѣ синкретизма (срвн. op. cit. въ русскомъ изд. стр. 20—21),—и въ этомъ смыслѣ можетъ считаться ближайшимъ родоначальникомъ христіанскихъ ересей.

Какъ вытекаетъ изъ хода мыслей А. Гарнака, онъ не отвергаетъ въ принципѣ восточныхъ вліяній и присутствія въ христіанскихъ ересяхъ восточныхъ элементовъ, но только онъ не придаетъ этимъ элементамъ самостоятельнаго значенія въ смыслѣ факторовъ, непосредственно вліявшихъ на укладъ и строй міровоззрѣнія христіанскихъ ересей. Дѣйствительно, безъ прямого греческаго вліянія нельзя объяснить происхожденія ни одной изъ гностическихъ ересей. Присутствіе въ ересяхъ элементовъ греческой философіи,—фактъ несомнѣнный. Всѣ восточныя вліянія проходили въ христіанскія ереси сквозь призму греческой философской интуиціи.

Гипотеза А. Гарнака согласуется съ свидѣтельствами древнихъ христіанскихъ ересеологовъ. Ипполитъ римскій (въ „Философуменахъ") и Епифаній кипрскій (въ „Панаріи") рѣшительно возводятъ

ственныхъ средствахъ спасенія и примиренія міровыхъ диссонансовъ, еще до Христа сдѣлала какъ бы безсознательный порывъ къ отысканію крупицъ истины въ много-

---

ереси къ ихъ языческому источнику, — къ философіи грековъ. По Ипполиту, ереси (всѣ вообще) „получили свое начало отъ греческой премудрости (*ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα*), отъ ученій философскихъ системъ (*ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων*), отъ мистическихъ преданій (*μυστηρίων ἐπικεχειρημένων*) и отъ астрологическихъ бредней (*καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων*)“; почему въ дальнѣйшемъ онъ и задается цѣлію „сравнить каждую ересь съ ученіемъ каждаго философа, чтобы показать, какимъ образомъ основатель ереси, обратившись къ попыткамъ философовъ, съ лихвой заимствовалъ изъ нихъ основы своего ученія“ (*Φιλοσοφούμενα*, prooem. Ed. Duncker et Schneidewin. Gottingae. 1859, p. 6). По Епифанію, „всѣ ереси, изъ эллинскихъ басенъ сдѣлавъ себѣ собраніе, положили основаніе заблужденію“ (Haer. XXVI, 16: *ἐκ Ἑλλήνων μύθων πᾶσαι αἱ αἱρέσεις συνάξασαι ἑαυταῖς τὴν πλάνην κατέβαλον*).

Защитники мнѣнія о внѣгреческомъ происхожденіи ересей придаютъ большое значеніе тому факту, что неоплатоники (3 в.) яко бы открещивались отъ гностицизма, какъ порожденія греческой философіи, и съ этою цѣлію писали противъ гностиковъ даже спеціальныя полемическія сочиненія („*Πρὸς γνωστικούς*“—Плотина). Слѣдуя выводамъ Анца (Zur Frage nach d. Ursprung d. Gnosticismus 1897. S. 9), нашъ отечественный историкъ гностицизма проф. М. Э. Посновъ („Гностицизмъ II вѣка“ въ Труд. Кіевск. Д. Акад. 1913 г., сентябрь, стр. 64) объясняетъ полемику неоплатониковъ съ гностиками тѣмъ обстоятельствомъ, что „гностики были другого духа, чѣмъ неоплатонизмъ“, тогда какъ этотъ послѣдній—„несомнѣнно законный наслѣдникъ греческой философіи“ (ор. с. стр. 64).

Намъ думается, что полемика неоплатонизма съ гностицизмомъ сама по себѣ едва ли можетъ служить основаніемъ къ столь рѣшительнымъ выводамъ для Анца, проф. Поснова и др. Во-первыхъ, еще вопросъ, одна ли только противоположность взглядовъ была „лейтмотивомъ“ полемики неоплатониковъ съ гностиками; во-вторыхъ, простое противоположеніе философіи неоплатонизма взглядамъ гностиковъ не доказываетъ еще дѣйствительной разности,—тѣмъ болѣе, противоположности воззрѣній двухъ спорящихъ сторонъ. И Филонъ, какъ извѣстно, въ своихъ сочиненіяхъ, выступая какъ апологетъ іудейства, исходилъ изъ противоположенія іудейства язычеству, но кончилъ взглядами, которые сдѣлали бы честь любому языческому философу-греку.

Проф. А. Гарнакъ неправъ развѣ только въ томъ отношеніи, что іудейство онъ ввелъ въ общую систему „восточной религіозной

образномъ религіозномъ матеріалѣ, который вѣками накопился въ исторіи человѣчества и по частямъ уже недоставлялъ удовлетворенія религіозному чувству. Въ об-

---

философіи" и слишкомъ т. о. сузилъ непосредственное значеніе іудейскихъ элементовъ въ образованіи первохристіанскихъ ересей, покрывши это значеніе всеобъемлющимъ вліяніемъ эллинизма. Между тѣмъ іудейство несомнѣнно принимало непосредственное участіе въ образованіи по крайней мѣрѣ ересей іудейскаго направленія. Такъ, напр., евіонейство, появившееся въ первомъ вѣкѣ на ряду съ гностицизмомъ, въ формѣ назорейства представляетъ изъ себя уже слишкомъ самобытно-іудейское движеніе, чтобы происхожденіе его можно было объяснять исключительно вліяніемъ эллинизма. Вотъ почему, по нашему мнѣнію, за іудействомъ слѣдуетъ сохранить значеніе самостоятельнаго фактора, на ряду съ эллинизмомъ, въ процессѣ образованія іудео-христіанскихъ ересей. Тѣмъ болѣе, что древніе ересеологи даютъ къ этому полное основаніе, коль скоро выдѣляютъ въ особую рубрику, какъ іудео-христіанское теченіе, евіонизмъ, поставляемый ими въ тѣсную связь съ вліяніемъ іудейства въ формѣ назорейства (см. *Ириней:* Contra haer. I, 26, 2; III, 21, 1; V, 1, 3: *Тертулліанъ*: De praescr. haer. c. 33; *Оригенъ*: Contra Cels. V, 61; *Евсевій Кесарійскій*: Hist. eccl. III, 27; *Епифаній*: Haer. XXIX—XXX). Іустинъ мученикъ (въ первой апологіи и Діалогѣ съ Триф. іудеемъ, с. 80) и Егезиппъ (историкъ 2-го в. въ Церк. Истор. Евсевія Кесарійскаго—IV, 22), говоря о происхожденіи лжеученія первыхъ ересіарховъ — Симона Волхва, Клеобія, Досиѳея, Гороѳея, Масвоѳея, какъ родоначальниковъ гностицизма, имѣютъ даже тенденцію связать лжеученіе этихъ ересіарховъ съ іудейскими до-христіанскими сектами—ессеевъ, галилеянъ, имеробаптистовъ, масѳоеевъ, самарянъ, саддукеевъ и фарисеевъ. Такимъ образомъ Іустинъ и Егезиппъ весь христіанскій гностицизмъ выводятъ изъ іудейскихъ круговъ, очевидно, имѣя въ виду въ данномъ случаѣ уже не чистое іудейство, а эллинизированное въ духѣ самарянства. (Кстати сказать, проф. *М. Э. Поснов*—Ор. с., стр. 49—55—слишкомъ расширяетъ значеніе свидѣтельствъ Іустина и Егезиппа, какъ показателей іудейско-самарянскаго, а не греческаго, происхожденія христіанскаго гносиса. Самъ Іустинъ даетъ намъ нить къ пониманію его свидѣтельства въ томъ смыслѣ, что его іудеи—неіудеи въ чистомъ ихъ видѣ. „Всякій здравомыслящій человѣкъ не признаетъ іудеями—саддукеевъ или тому подобныя имъ секты—генистовъ, меристовъ, галилеянъ" и т. д.—Dial. c. Tryph. c. 80).

Словомъ несомнѣнно, что на ряду съ эллинизмомъ, іудейство (какъ чистое, такъ и эллинизированное) было самостоятельнымъ факторомъ въ процессѣ образованія первохристіанскихъ ересей. Соотвѣтственно этому и взглядъ А. Гарнака можетъ быть принятъ только

щемъ комплексѣ религіозныхъ идей т. о. человѣчество думало найти разрѣшеніе вѣковѣчныхъ проблеммъ. Религіозному синкретизму какъ нельзя болѣе благопріятствовало политическое положеніе народовъ предъ пришествіемъ Христа. Колоссъ римской государственности какъ разъ въ этотъ моментъ вмиталъ въ себя всѣ народности востока и запада и объединилъ ихъ подъ единою властью римскаго кесаря. Народъ Божій—Израиль, послѣ многовѣковаго пребыванія въ рабствѣ у персовъ, вавилонянъ, грековъ, точно также долженъ былъ подчиниться римскому владычеству. Съ политическимъ общеніемъ народовъ какъ разъ совпало ихъ религіозное единеніе, захватившее собою мало по малу и область философскихъ ученій греко-римскаго міра. Такъ образовался международный синкретизмъ, какъ особое религіозно-философское направленіе, „покрытое своей собственной крышей“ [1]), но по своему составу и содержанію представлявшее изъ себя странное смѣшеніе разнородныхъ религіозныхъ элементовъ, въ которомъ (т. е. смѣшеніи) греческая философія, греко-римская миѳологія, іудейская теософія, восточная магія и теургія, орфизмъ и разныя восточныя религіозныя системы—сиро-вавилонянъ, персовъ, египтянъ и, можетъ быть индійцевъ [2]) сдѣлались общимъ источникомъ

съ вышеуказанной поправкой—въ формѣ установленія одновременнаго и самостоятельнаго вліянія на образованіе христіанскихъ ересей, какъ со стороны эллинизма, такъ и іудейства. Впрочемъ, и самъ А. Гарнакъ въ своемъ болѣе раннемъ произведеніи: Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig. 1873, S. 7 стоялъ на точкѣ зрѣнія указаннаго взгляда, когда говорилъ: „если изслѣдованіе о происхожденіи гносиса требуется привести къ успѣшному рѣшенію, то прежде всего нужно провести строгое различіе между іудео-христіанско-ессейскимъ гносисомъ и гносисомъ, вышедшимъ изъ языко-христіанства, и каждое изъ этихъ *направленій разсматривать отдѣльно въ своемъ происхожденіи*“.

[1]) A. Harnack. „Die Mission....“ стр. 22 (по русскому изданію).

[2]) Индійскіе элементы въ до-христіанскомъ синкретизмѣ особенно настойчиво защищаетъ Кингъ (The Gnostics and their Remain, ancient and mediaeval, 2 Edit. London. 1887, p. XIV; см. М. Э. Посновъ Op. c., стр. 60).

для синкретическихъ построеній человѣческаго генія. Но формальное образующее начало въ этомъ общемъ потокѣ синкретическихъ построеній все же сохранилось по преимуществу за іудействомъ, съ одной стороны, и греко-римскимъ язычествомъ, съ другой стороны. Какъ наиболѣе культурные народы, іудеи и греко-римляне, воспринимая постороннія религіозныя вліянія, не утратили совершенно специфическихъ особенностей своихъ религіозныхъ идей. Заимствуя со стороны и взаимно вліяя, іудейство и эллинизмъ только какъ бы расширяли свой національный религіозный кругозоръ. Здѣсь отчасти сказалось національное самосознаніе культурнаго превосходства грековъ, а у іудеевъ, кромѣ того, давалъ о себѣ знать ихъ чисто законническій консерватизмъ, который они впитали въ себя подъ строгой охраной книжниковъ. Авторитетъ послѣднихъ для правовѣрныхъ іудеевъ, ревнителей отеческаго преданія, былъ настолько великъ и обаятеленъ, что они и въ своемъ религіозномъ разложеніи продолжали оставаться вѣрными „закону“.

Когда съ пришествіемъ Христа по всему греко-римскому и іудейскому міру пронеслось первое Евангельское благовѣстіе о Спасителѣ, синкретическое движеніе религіозной мысли пустило уже глубокіе корни. Въ нѣдрахъ іудейства существовалъ цѣлый рядъ сектъ, выдѣлившихся изъ ортодоксальнаго іудейства и въ значительной степени возросшихъ на началахъ моднаго синкретизма. Таковы: фарисеи [1]), книжники [2]), садду-

---

[1]) О нихъ упоминаютъ: Іосифъ Флавій (Antiqu. Jud. XVIII, 1, 2), Іустинъ мученикъ (Dial. c. Tryph. iud. c. LXX), Егезиппъ (у Евсевія Кес. Н. Е. IV, 22), авторъ Recognitiones (I, 53—54), Апостольскія Постановленія (VI, 6), Псевдо-Тертулліанъ (c. 1), Епифаній (Epist. ad Acac. et Paul.; haer. III) и много разъ Евангелисты и Апостолы. При чемъ Іосифъ Флавій—совершенно безъ всякихъ основаній—ставитъ фарисеевъ въ связь съ стоиками, а Епифаній характеризуетъ ихъ, какъ строгихъ ревнителей отеческихъ преданій и приверженцевъ обрядности и показной внѣшности. См. о нихъ ниже.

[2]) О книжникахъ отдѣльно говоритъ только Епифаній (Haer. II). Авторъ Recognitiones отождествляетъ ихъ съ фарисеями. Епифаній

кеи [1]), ессеи [2]), оссины [3]), галилеяне [4]), генисты [5]), мериcты [6]),

---

характеризуетъ книжниковъ, какъ іудейскихъ законниковъ. Книжники собственно не составляли религіозной партіи, рѣзко отграниченной отъ ортодоксальныхъ іудеевъ, и входили въ составъ ученой коллегіи. Очень возможно, что нѣкоторые изъ книжниковъ примыкали къ фарисейской сектѣ.

[1]) О саддукеяхъ говорятъ тѣ же писатели, которые сообщаютъ намъ свѣдѣнія о фарисеяхъ. У Іосифа Флавія саддукеи сближаются съ епикурейцами. Епифаній характеризуетъ ихъ, какъ отпрыскъ Досиѳея, и приписываетъ имъ отрицаніе воскресенія мертвыхъ и бытія ангеловъ. По міровоззрѣнію онъ отождествляетъ ихъ съ самарянами, считая ихъ іудейской отраслью самаританства, но безъ основаній.

[2]) Объ ессеяхъ даютъ указанія: Филонъ (подъ именемъ *Ἐσσαῖοι*—Quod omnis probus liber § 12. 13), Іосифъ Флавій (*Ἐσσαῖοι, Ἐσσηνοί*—Op. c.), Епифаній (*Ἐσσηνοί, Ὀσσαῖοι, Ἰεσσαῖοι*—op. c.), Recognitiones. По Гильгенфельду (Judenthum und Judenchristenthum, SS. 33—34), подъ именемъ баптистовъ Іустинъ мученикъ разумѣетъ также ессеевъ. Іосифъ Флавій характеризуетъ ессеевъ, какъ пиѳагорейцевъ. По мнѣнію Гфререра (Philo und die alexandrinische Theosophie 1831, Th. II, S. 299), ессеи—палестинская отрасль египетскихъ терапевтовъ, отъ которыхъ они отличаются только практическимъ складомъ своей жизни, тогда какъ терапевты—теоретики.

[3]) Объ оссинахъ упоминаетъ только Епифаній (Haer. XIX) и характеризуетъ ихъ, какъ послѣдователей пророка Илксая.

[4]) Галилеянами Іосифъ Флавій (Древн. XVIII, 1, § 1. 6) называетъ послѣдователей Іуды Галилеянина, которые „почитали одного Бога своимъ властелиномъ и правителемъ". О галилеянахъ упоминаетъ также Іустинъ Мученикъ (по Гильгенфельду—Op. c. S. 34—въ смыслѣ религіозной, а не политической партіи) и Псевдо-Іеронимъ (indiculus de haer. c. II), какъ отрицателяхъ божескаго достоинства Цезаря. Галилеяне, вѣроятно, только отпрыскъ фарисейства, а не самостоятельная партія.

[5]) Іустинъ Мученикъ (Op. c.), Псевдо-Іеронимъ (Op. c.), Исидоръ Гиспалійскій (Orig. VIII, 5—6). Генисты—отъ *γένος*=родъ, происхожденіе. Отличались (по Исидору) тѣмъ, что превозносились своимъ происхожденіемъ отъ Авраама и своей вѣрностью брачнымъ узамъ съ іудеянками. Тоже, вѣроятно, имѣютъ сродство съ фарисеями.

[6]) Іустинъ Мученикъ (Op. c.), Исидоръ, Псевдо-Іеронимъ (Op. c.). Мериcты—отъ *μέρος*=часть, раздѣленіе. Назывались такъ (по Псевдо-Іерониму) потому, что изъ Писаній отвергали пророковъ, которыхъ не почитали, какъ предсказывающихъ подъ вліяніемъ злого духа.

эллиніане [1]), самаряне [2]), масвоѳеи [3]), гороѳины [4]), имеробаптисты [5]), иродіане [6]), іевусеи [7]), досиѳеяне [8]), назареи [9]). Независимо отъ этого, въ народномъ представленіи, подъ вліяніемъ ассиро-вавилонскихъ вѣрованій, создалась сложная система планетологіи, астрологіи въ связи съ магіей и

---

[1]) Іустинъ Мученикъ называетъ такъ, вѣроятно, какую либо группу лицъ, выдававшихся своимъ увлеченіемъ эллинизмомъ,—можетъ быть, даже послѣдователей Филона.

[2]) Іустинъ Мученикъ (1 аполог. с. 26; Dial. c. Tryph. гл. 120), Егезиппъ, Recognitiones, Епифаній (Haer. IX). Фрейденталь (Hellenistische Studien, Heft 1, 2; срвн. у Гильгенфельда—„Die Ketzergeschichte d. Urchristentums, 1884, S. 150) изображаетъ міровоззрѣніе самарянъ, какъ смѣшеніе элементовъ ассиро-вавилонскихъ, сиро-финикійскихъ съ вѣрованіями іудейскими. Какъ іудеи, они были строгими почитателями Моисея и принимали только Пятокнижіе, въ іерусалимскомъ храмѣ не принимали участія и имѣли свой храмъ на горѣ Гаризимъ, чтили Единаго Бога Израиля. Имѣли пристрастіе къ омовеніямъ. Самаряне почитаются родоначальниками цѣлаго ряда христіанскихъ ересей, начиная съ Симона. См. ниже о самарянахъ.

[3]) Егезиппъ, Псевдо-Іеронимъ, Постановленія апостольскія (VI), Исидоръ Гиспалійскій. По Гильгенфельду (Op. c. S. 42) масвоѳеи назывались такъ по мѣсту жительства около Хеврона (*Μεσωβία*). Масвоѳеи—отрасль самарянства. Основателя секты Масвоѳея Егезиппъ ставитъ въ связь съ самарянскими ересіархами—Симономъ, Клеобіемъ, Досиѳеемъ, Горѳеемъ.

[4]) Егезиппъ, Епифаній (Haer. XII). Гороѳины — также отрасль самаританства; основатель—Горѳей.

[5]) Егезиппъ, Апостольскія Постановленія, Гомиліи Лже-Климента, Епифаній (Haer. XVII). Названіе произошло отъ обычая сектантовъ постоянно омываться въ водѣ въ цѣляхъ очищенія отъ скверны. Епифаній отождествляетъ сектантовъ съ фарисеями и книжниками. Очень возможно, что имеробаптисты тѣ же ессеи (см. ниже объ ессейскихъ омовеніяхъ).

[6]) Псевдо-Тертулліанъ (с. 1), Епифаній (Haer. XX), Филастрій. По Епифанію — это была чисто іудейская секта, почитавшая Ирода Идумеянина Христомъ, Обѣтованнымъ Мессіей (Haer. XI).

[7]) Упоминаетъ только Епифаній, какъ объ отрасли самаританства.

[8]) У Епифанія (Haer. XIII) Псевдо-Тертулліана и Филастрія упоминается, какъ отрасль самаританства, — послѣдователей еретика Досиѳея.

[9]) У Епифанія (Haer, XVIII и Филастрія, О назареяхъ, какъ хрнстіанскихъ еретикахъ, см. ниже.

теургіей [1]), а подъ вліяніемъ парсизма — сказанія о демонахъ и конечныхъ судьбахъ міра [2]). И всѣ эти вѣрованія —астрологическія, теургическія, эсхатологическія въ связи съ ангелологіей и демонологіей—нашли самое яркое отраженіе въ еврейской апокрификѣ, развившейся главнымъ образомъ на протяженіи 1 и 2 вѣковъ до Р. Х. и частію въ 1 вѣкѣ по Р. Х. Вѣкъ синкретизма былъ въ то же время и вѣкомъ еврейскихъ апокрифовъ, къ какимъ относятся: Книга Еноха, Псалмы Соломона, Вознесеніе Моисея, Четвертая книга Ездры, Книга Юбилеевъ, Апокалипсисъ Варуха, Книга тайнъ Еноха, Завѣтъ 12 патріарховъ, Паралипоменонъ Іереміи, Мученичество Исаіи [3]).

Какъ плодъ еллинско-іудейскаго синкретизма въ области философіи, въ періодъ предъ пришествіемъ Христа мы имѣемъ теософическую систему іудея Филона († между 42—49 г. по Р. Х.). Теософія Филона занимаетъ выдающееся положеніе въ исторіи религіозныхъ идей всего послѣдующаго времени. Ея вліяніе отразилось на развитіи іудео-христіанскихъ ересей. Съ ней внѣшнимъ образомъ соприкасалось богословіе нѣкоторыхъ христіанскихъ пи-

---

[1]) С. Н. Трубецкой. „Ученіе о Логосѣ въ его исторіи". 1900, стр. 325, 335—342.

[2]) Ibid. стр. 326—327.

[3]) „Книга Еноха" въ составѣ 1—36 и 76—105 главъ появилась за 100 лѣтъ до Р. Х.; тогда какъ появленіе 37—75 главъ апокрифа относится не ранѣе 37 г. до Р. Хр.—„Псалмы Соломона"—около 63 г. до Р. Х.—„Вознесеніе Моисея"—въ первые годы христіанской эры.—„Четвертая книга Ездры"—въ 81—96 по Р. Х. — „Книга Юбилеевъ"—въ I в. христіанской эры.—„Апокалипсисъ Варуха"—70—150 по Р. Х.—„Книга тайнъ Еноха"—въ концѣ I-го в. по Р. Х.—„Завѣтъ 12 патріарховъ"—въ концѣ перваго или началѣ II в. по Р. Х.—„Апокалипсисъ Авраама" — въ первой половинѣ 2-го в. по Р. Х. — „Паралипоменонъ Іереміи"—во 2 в. по Р. Х.—„Мученичество Исаіи"—опредѣлить болѣе или менѣе точно происхожденіе памятника невозможно. См. хронологическія даты у *E. Schürer*. Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 Aufl. B. III, Leipzig. S. 190—487. и *E. Kautzsch*. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. B. 2, S. 1—528. См. также статью прот. А. Смирнова: „Книги апокрифически-апокалипсическія" въ „Богослов. Энциклопедіи", изд. при „Странникѣ" т. XI, 1910 г., стр. 364—405.

сателей (особенно Климента александрійскаго и Оригена). Она же въ значительной степени послужила основаніемъ неоплатонизма. Въ виду важнаго историческаго значенія теософіи Филона намъ слѣдуетъ нѣсколько подробнѣе остановиться на уясненіи, какъ ея структуры, такъ и самыхъ идей [1]).

Въ основѣ теософической системы Филона лежитъ ясно выраженная апологетическая задача. Александрійскій ученый іудей желалъ оправдать іудейство въ глазахъ современнаго ему образованнаго языческаго общества и выставить „законъ", какъ религію откровенную, безусловно истинную, универсальную. Для достиженія этой цѣли онъ избралъ своеобразный методъ: утверждая въ полной неприкосновенности *внѣшнюю* форму „закона" въ его буквенно-реальномъ выраженіи, онъ въ то же время при истолкованіи *внутренняго* идейнаго смысла „закона" использовалъ въ самыхъ широкихъ размѣрахъ языческую

---

[1]) Для уясненія теософіи Филона существуетъ громадная литература. Перечень ученыхъ работъ — западныхъ и русскихъ — о Филонѣ можно читать въ сочиненіяхъ: проф. *Н. Н. Глубоковскаго* „Благовѣстіе св. апостола Павла по его происхожденію и существу", Т. II, Спб. 1910, стр. 23—425 и *В. Ѳ. Иванцкаго* „Филонъ александрійскій. Жизнь и обзоръ литературной дѣятельности". Кіевъ. 1911, стр. 502—503, 505, 512—513, 515—516, 520—521, 533, 540—541. — Изъ русскихъ работъ о теософіи Филона особенно цѣнны: *Монзолевскій Г. Ф.* Филонъ александрійскій и его міросозерцаніе. Духовный Вѣстн. 1865, XI, стр. 336—353, 503—525; проф. *Гусевъ Д. В.* Ученіе о Богѣ и доказательство бытія Божія въ системѣ Филона. Прав. Собес. 1881, III, стр. 295—318; *проф. М. Муретовъ.* Ученіе о Логосѣ у Филона алекс. и Іоанна Богослова. Москва. 1885, стр. 105—118, 141—143, 231—235; *прот. А. В. Смирновъ.* Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ Іисуса Христа. Казань. 1899, стр. 79—87; 444—446; *проф. С. Н. Трубецкой.* Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Москва. 1900, стр. 77—167; *проф. Н. Н. Глубоковскій*—указанное выше сочиненіе; *В. Ѳ. Иванцкій*—указ. соч.; *проф. М. Э. Поснов.* Происхожденіе гностицизма и развитіе его. Труд. Кіевск. Дух. Акад. 1912, іюль—августъ, стр. 486—500. — Нашъ очеркъ теософіи Филона, имѣющій спеціально-пропедевтическое назначеніе, представляетъ сжатый синтезъ результатовъ изысканія вышеуказанныхъ русскихъ ученыхъ и потому не можетъ претендовать на оригинальность и полноту изслѣдованія.

философію. Въ внѣшнія формы „закона“ онъ вложилъ чисто языческую мысль. При чемъ въ философской концепціи Филона обнаружились самыя разнообразныя вліянія. Независимо отъ философіи Платона и стоиковъ, которые были главными направителями его религіозной мысли, у него отмѣчается также вліяніе неопиѳагорейцевъ, перипатетиковъ и даже скептиковъ [1]). Въ значительной степени Филонъ привнесъ въ свою систему элементы теософіи Кабаллы, парсизма (Зендъ-Авесты) и египтянъ (книги Гермеса) [2]). Есть отдѣльныя попытки использовать даже факты языческой миѳологіи [3]). Такимъ образомъ, по своему философскому направленію, Филонъ былъ типичнѣйшимъ экклетикомъ эпохи. Потребный ему философскій матеріалъ онъ черпалъ отовсюду, чтобы соткать одежду для „божественной философіи Моисея“.

При столь многочисленныхъ и разнородныхъ по своему философскому принципу вліяніяхъ въ Филоновской системѣ, естественно, нѣтъ органическаго единства міровоззрѣнія, въ ней много идейныхъ противорѣчій и плохо затушеванныхъ диссонансовъ. Даже самая позиція ортодоксальнаго іудея, ратующаго за самодовлѣющую цѣнность „закона“, звучитъ диссонансомъ въ потокѣ внѣіудейскихъ философскихъ вліяній. Получается логическій выводъ, что собственно язычники обладаютъ самымъ содержаніемъ истины, и къ нимъ нужно идти для высшаго наученія, чтобы одухотворить внѣшнія формы іудейскаго законническаго ритуала, хотя бы и откровеннаго по своему происхожденію.

Какъ это ни странно, съ точки зрѣнія конечныхъ результатовъ системы, но Филонъ, какъ ортодоксальный іудей, принимаетъ весь канонъ книгъ Ветхаго Завѣта въ его полномъ составѣ и признаетъ непререкаемый авторитетъ Священнаго Писанія, какъ выраженія Божественнаго Откровенія. При чемъ опредѣляя боговдохновенность свя-

---

[1]) С. Н. Трубецкой, Ор. с., стр. 100, 102.
[2]) В. Ѳ. Иваницкій, Ор. с., стр. 511—512.
[3]) В. Ѳ. Иваницкій, Ор. с., стр. 508—509.

щенныхъ писателей, онъ понимаетъ ее въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, какъ распространяющуюся не только на содержаніе, но и на самую букву священнаго текста. По Филону, священный писатель—совершенно пассивный органъ воздѣйствія Духа Божія, пользующагося пророкомъ, какъ бы органомъ своей собственной рѣчи. Такимъ образомъ между словесной формой и содержаніемъ священнаго текста была установлена Филономъ связь тѣсная и безусловная, не допускающая измѣненія даже самой буквы Писанія. Отсюда въ свою очередь вытекало у него требованіе точнаго и буквальнаго выполненія всѣхъ предписаній „закона", какъ имѣющаго авторитетъ и непререкаемую силу даже въ его буквенно-формальномъ выраженіи.

Такимъ образомъ въ отношеніи къ внѣшнимъ нормамъ „закона" Филонъ обнаружилъ крайній консерватизмъ современныхъ ему ортодоксальныхъ іудеевъ, но въ отношеніи къ пониманію этого закона проявилъ полную свободу философской интуиціи въ духѣ современныхъ языческихъ философскихъ школъ. По формѣ онъ *говорилъ*, какъ ортодоксальный іудей, но *мыслилъ*, какъ грекъ-язычникъ.

Стремленіе сочетать идеи языческой философіи съ буквой закона, естественно, поставило Филона въ необходимость прибѣгнуть къ особому способу экзегетики священнаго текста. Такимъ способомъ и оказался для него аллегорическій методъ, который давалъ ему возможность влагать въ форму закона какое угодно содержаніе. Опираясь на своеобразную экзегетику аллегоризма, Филонъ все Священное Писаніе обратилъ въ сплошную аллегорію,—символъ, гдѣ подъ внѣшней оболочкой слова усматривалъ глубокій, нравственно-идейный смыслъ и значеніе. Аллегоризмъ, конечно, имѣетъ основаніе въ самомъ же Священномъ Писаніи, особенно въ книгахъ пророческихъ, прикровенныхъ по своему характеру. Но Филонъ расширилъ рамки аллегоризма и возвелъ его во всеобщій принципъ экзегетики [1]). Онъ сталъ его прилагать

[1]) Филонъ собственно не былъ основателемъ аллегоризма, какъ особаго истолковательнаго метода. Еще ранѣе него аллегоризмъ утвер-

даже тамъ, гдѣ его примѣненіе граничитъ съ произволомъ и искаженіемъ прямого смысла священнаго текста. Филонъ дошелъ до того, что всю ветхозавѣтную исторію народа еврейскаго призналъ аллегоріей, прикрывающей изображеніе нравственнаго состоянія народа Божія [1]). Историческіе разсказы Библіи — это только образы тѣхъ или другихъ душевныхъ состояній (τρόποι ψυχῆς). При чемъ, какъ истолкователь ветхозавѣтной морали, Филонъ главнымъ образомъ сталъ на точку зрѣнія философіи стоицизма. Совершенно по-стоически звучитъ вся нравственно-практическая часть его системы. Здѣсь слышится отзвукъ стоическаго ученія о четырехъ кардинальныхъ добродѣтеляхъ [2]), объ апатіи, какъ настроеніи, опредѣляющемъ собою отрицательное отношеніе мудреца къ внѣшнимъ благамъ жизни [3]), о сущности морали, какъ отображеніи „разума природы“ [4]). Самый образъ Моисея окрашенъ у Филона чертами стоическаго мудреца.

Въ духѣ греческой философіи и на основахъ все того же аллегоризма строится у него и вся метафизика. И прежде всего въ ученіи о Богѣ, кардинальномъ для всей его системы, онъ усвоилъ принципъ Платоновской фило-

---

дился среди іудейскихъ толковниковъ Александріи (Аристовулъ). Отдавая съ своей стороны должную дань аллегорическому методу, Филонъ въ то же время привнесъ существенную поправку въ самомъ примѣненіи этого метода. Предшественники Филона—александрійцы въ Писаніи все сводили къ таинственному смыслу и не придавали никакого значенія буквѣ Писанія. Филонъ же исходилъ изъ признанія самоцѣнности буквы Писанія и считалъ эту самую букву священной оболочкой, прикрывающей глубокій идейный смыслъ священнаго текста. Филонъ, такимъ образомъ, занялъ среднее, примирительное положеніе между крайними аллегористами (Александріи) и крайними буквалистами (Палестины). Сравн. Иваницкій, Op. cit., стр. 542—543.

[1]) Прот. А. В. Смирновъ: „Мессіанскія ожиданія“... стр. 169.

[2]) *Φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη*, см, Leg. alleg. I, § 65—87; III, § 139.

[3]) См. спеціальный трактатъ Филона: *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, особенно § 5.

[4]) De migr. Abrah. § 128: *τέλος τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν.*

софіи. Какъ и у Платона, Богъ у него мыслится въ полномъ противоположеніи міру вещей и опредѣляется, какъ существо абсолютно духовное и трансцедентное. Эта трансцедентность доводится до того, что между Богомъ и міромъ отрицается возможность какого-либо непосредственнаго взаимоотношенія. Здѣсь такимъ образомъ особенно рельефно сказалась у Филона дуалистическая черта его системы, унаслѣдованная отъ Платона. Подобно Платону, онъ противополагаетъ Бога, какъ существо духовное, міру, какъ бытію матеріальному. Только Богъ есть бытіе въ собственномъ смыслѣ этого слова (ὁ ὤν, τὸ εἶναι), —бытіе всесовершенное, независимое и самодовлѣющее; міръ же, въ силу своего соприкосновенія съ матеріей, есть бытіе тлѣнное и скоропреходящее, причастное только быванію (τὸ γίνεσθαι) [1]). Въ мірѣ, поэтому, нѣтъ ничего такого, что̀ напоминало бы собою объ абсолютномъ совершенствѣ Бога: ни одно изъ свойствъ міра не приложимо къ Богу [2]). Богъ вообще существо безкачественное (ἄποιος) [3]) въ томъ смыслѣ, что къ Нему не приложима ни одна изъ категорій бытія конечнаго. О Богѣ мы можемъ говорить только, что Онъ существуетъ (τὸ εἶναι), но что̀ такое Онъ есть по своему существованію, мы постигнуть этого не можемъ.

Предпосылка теодицеи, развитой въ крайне деистическомъ направленіи съ оттѣнкомъ дуализма, опредѣлили собой весь дальнѣйшій ходъ философской мысли Филона —по вопросу о мірообразованіи и жизни міра вообще. Поставивши Бога на недосягаемую высоту, какъ отрѣшенную отъ міра и замкнутую въ себѣ Монаду, Филонъ при объясненіи процесса міробытія использовалъ ходячее представленіе греческой философіи о существованіи особаго посредствующаго звена между Богомъ и міромъ. Въ данномъ случаѣ онъ представилъ синтезъ главнымъ образомъ двухъ философскихъ воззрѣній: съ одной стороны—

---

[1]) Quod deterius potiör. insidiari soleat. § 160; De Abrah. § 121.

[2]) De mut. nom. § 14.

[3]) Leg. alleg. I, § 36, 51.

Платона объ идеяхъ, какъ отобразахъ чувственныхъ вещей, и стоиковъ—о мірообразующихъ силахъ-логосахъ. При чемъ заимствованныя у Платона и стоиковъ мысли онъ поставилъ въ тѣсную связь съ народными греческими представленіями о демонахъ и съ библейскимъ ученіемъ объ ангелахъ. Въ общемъ синкретическая концепція Филона о посредствующихъ началахъ сводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

Въ своей мірообразующей дѣятельности Богъ стоитъ внѣ всякаго непосредственнаго соприкосновенія съ матеріей, какъ субстратомъ вещественнаго міра. Какъ Творецъ и Промыслитель, Онъ дѣйствуетъ въ мірѣ только при посредствѣ своихъ идей, составляющихъ мысленный отобразъ вещественнаго міра, какъ въ его цѣломъ, такъ и частяхъ. Эти идеи, составляющія въ своей совокупности особое царство мысленныхъ образовъ (κόσμος νοητός),—по которымъ осуществляется жизнь міра (κόσμος αἰσθητὸς), какъ бы по заранѣе составленному плану,—по своей организаціи являются не только отвлеченными прототипами вещей, но и образующими ихъ *силами* (δυνάμεις). Какъ таковыя, идеи обладаютъ присущей имъ способностью къ реализаціи (εἰδοποιοῦσι) и разсматриваются какъ силы творческія (θεός), господствующія (κύριος), законодательныя (νόμος), зиждительныя въ самомъ широкомъ и разнообразномъ смыслѣ этого слова: какъ силы милующія (ἵλεως), щедродательныя (χαριστική), наказующія (κολαστήριος), пекущіяся о справедливости (δίκη) и т. д. Вообще силъ-идей безконечное множество въ соотвѣтствіе безконечному разнообразію міровыхъ явленій. Всѣ идеи проявляютъ свою дѣятельность въ мірѣ вещей въ строго послѣдовательномъ іерархическомъ порядкѣ. Высшія идеи главенствуютъ надъ низшими и, обусловливая другъ друга, такимъ образомъ создаютъ въ общемъ ходѣ міровой жизни стройную гармонію и порядокъ. Конечное основаніе этой гармоніи и порядка заключается въ высшей идеѣ—разумѣ (λόγος). Разумъ стоитъ выше всѣхъ идей и составляетъ собирательную міровую силу (σύνοδος κρᾶσις), объединяющую всѣ прочія идеи (ἰδέα ἰδεῶν) во имя одной общей разумно-боже-

ственной цѣли жизни. По отношенію къ этому Разуму-Логосу всѣ прочія идеи являются какъ бы отдѣльными разумными частицами (λόγοι), обособленными только въ силу своего индивидуальнаго назначенія. Какъ сила, носящая въ себѣ общій божественный разумъ (ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα) природы, Логосъ, естественно, ближе всѣхъ идей стоитъ къ Богу. Онъ есть „первородный Сынъ Божій“ (νἱὸς πρωτόγονος) и какъ бы старѣйшій въ родѣ божественно-духовныхъ существъ (πρεσβύτατος θεοῦ). Онъ носитъ отобразъ Божій (εἰκών), есть изображеніе Божіей славы и отблескъ божественной природы (χαρακτήρ, ἀπεικόνισμα). По всему этому онъ является какъ бы инымъ и вторымъ Богомъ (ἕτερος θεός, δεύτερος θεός), мыслью и промышленіемъ Божіимъ (ἔννοια, διανόησις). Въ Логосѣ возглавляются всѣ служебныя силы божественной власти. Онъ, поэтому, есть первый изъ ангеловъ (ἀρχάγγελος), которые подчинены ему, какъ своему владыкѣ. Вся промыслительная дѣятельность Бога о мірѣ сосредоточивается въ Логосѣ. Онъ есть универсальный разумъ (κοινὸς λόγος), связующій весь міръ, Онъ—верховный священникъ Божій (ἀρχιερεύς), верховный законодатель (τομεύς) и творецъ въ собственномъ смыслѣ этого слова и въ то же время слуга Божій (ἱκέτης) и помощникъ Божій (ὑπερέτης) по преимуществу,—предпочтительно предъ всѣми прочими служебными силами, которыя свѣтятъ только при свѣтѣ Разума-Логоса. Тогда какъ Логосъ—непосредственный свѣтъ самого солнца (ἥλιος παράδειγμα).

Взаимоотношеніе между идеями, съ одной стороны, и Логосомъ и идеями, съ другой стороны, въ системѣ Филона устанавливается болѣе или менѣе ясно и опредѣленно. Но какъ представлялъ Филонъ отношеніе идей и Логоса къ Богу,—на этотъ вопросъ трудно дать опредѣленный отвѣтъ въ виду очевидной неустойчивости взглядовъ александрійскаго философа. Въ томъ случаѣ, когда Филонъ проявляетъ тенденцію всю міровую жизнь свести къ единству мірообразующей дѣятельности Единаго Бога (что онъ дѣлаетъ, очевидно, по мотивамъ религіознаго свойства), онъ поставляетъ идеи-силы въ самую тѣсную связь съ Богомъ, и самыя идеи изображаетъ какъ исте-

ченія (ἀπόῤῥοια) изъ существа Божія (въ духѣ стоическаго пантеизма). Соотвѣтственно этому и Логосъ у Филона изображается какъ одно изъ истеченій и излученій изъ существа Божія. На этой ступени воззрѣній Логосъ Филона, очевидно, не носитъ характера личности. Онъ—просто универсальная космическая сила, одно изъ звеньевъ самораскрытія въ мірѣ существа Высочайшаго. Но въ сочиненіяхъ Филона мы встрѣчаемся еще съ другимъ, совершенно противоположнымъ, взглядомъ на отношеніе идей и Логоса къ Богу,—особенно тамъ, гдѣ оттѣняется мысль о непричастности Бога ко злу міровой жизни въ связи съ противоположеніемъ Бога, какъ Высочайшаго Духа, міру, какъ бытію матеріальному. По этому взгляду идеи-силы мыслятся уже въ полномъ отрѣшеніи отъ Бога. Онѣ—существа, пребывающія отдѣльно и подлѣ Бога. Вообще идеямъ и Логосу, вчастности, въ данномъ случаѣ придается, хотя и смутный, но все же—оттѣнокъ личнаго и индивидуальнаго существованія. Но вмѣстѣ съ этимъ какъ бы принижается и самое достоинство идей-силъ и самого Логоса. Идеи и Логосъ изъ сферы духовно-божественной перебрасываются въ сферу бытія чувственно-матеріальнаго, съ которымъ тѣсно связано ихъ предназначеніе. Къ данной ступени воззрѣній Филона по преимуществу приложимо его понятіе объ идеяхъ, какъ ангелахъ и демонахъ, а о Логосѣ, какъ верховномъ ангелѣ (ἀρχάγγελος), подчиняющемъ своей власти волю всѣхъ прочихъ ангеловъ.

Въ противоположности двухъ указанныхъ взглядовъ Филона на отношеніе Логоса къ Богу получаетъ нѣкоторую разгадку двоякое представленіе его о Логосѣ, какъ „λόγος ἐνδιάθετος“ и „λόγος προφορικός“. Понятіе о „Словѣ скрытомъ“ (λόγος ἐνδιάθετος) соотвѣтствуетъ болѣе всего первому взгляду Филона, по которому Логосъ изображается чертами по преимуществу трансцедентнаго бытія, какъ бы сокрытаго въ глубинахъ божественнаго Разума. Понятіе о „Словѣ вынесенномъ“ (λόγος προφορικός), наоборотъ, совпадаетъ болѣе со вторымъ взглядомъ Филона, по которому дѣятельность Логоса пріурочивается къ сферѣ міровой

жизни и мыслится въ отрѣшеніи отъ Бога, какъ отдѣльное отъ Него существо. Такимъ образомъ въ понятіи о „λόγος ἐνδιάθετος“ слышится по преимуществу пантеистическая черта міровоззрѣнія Филона, а въ понятіи о „λόγος προφορικός“—по преимуществу дуалистическо-деистическій оттѣнокъ его частичныхъ воззрѣній.

Во всякомъ случаѣ ученіе Филона о Логосѣ, помимо его неустойчивости и сбивчивости, не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ представленіемъ о Словѣ Божіемъ, какъ оно раскрывается намъ въ Евангеліи Іоанна Богослова и въ произведеніяхъ христіанскихъ писателей. По существу своему Логосъ Филона ни Богъ, ни тварь; существо ни конечное, ни безконечное, но что-то среднее между тѣмъ и другимъ, какъ объ этомъ заявляетъ и самъ Филонъ въ слѣдующихъ характерныхъ словахъ: „Слово есть существо ни нерожденное, какъ Богъ, ни рожденное, подобно намъ; но есть нѣчто среднее между двумя крайностями“ [1]). Не имѣя ничего общаго съ христіанскими представленіями о Логосѣ [2]), ученіе Филона въ то же время имѣетъ генетическую связь съ взглядами внѣцерковнаго богословія и болѣе всего нашло себѣ отзвукъ въ міровоззрѣніи гностико-іудейскихъ ересей первовѣковаго христіанства.

Ученіе Филона о Логосѣ по духу своему не можетъ имѣть сродства съ христіанскимъ ученіемъ о Словѣ Божіемъ уже по тому одному, что оно зиждется на совершенно иныхъ метафизическихъ основахъ и всецѣло опредѣляется дуалистическимъ принципомъ. Логосъ, по Филону, есть органъ соприкосновенія Бога съ матеріей, и, какъ выполнитель недостойнаго Бога предназначенія, заключаетъ въ себѣ—въ самомъ своемъ бытіи—всѣ признаки униженія и какъ бы погруженія въ зло матеріи.

Ученіе Филона о матеріи составляетъ вообще характерное звено его теософіи. Матерія, какъ субстратъ чув-

---

[1]) *Οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων*—Quis rerum divinar. haeres. 42.

[2]) Объ этомъ мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ.

ственнаго міра, по своей субсистенціи представляетъ полную противоположность Богу. Она—источникъ всякаго несовершенства и безпорядка и есть зло въ абсолютномъ значеніи этого слова. Въ первообразномъ (доміровомъ) бытіи матерія представляла безпорядочную, безформенную массу (ὕλη), изъ которой Богъ и образовалъ міръ, какъ стройное цѣлое—при участіи Логоса и образующихъ идей. Самъ Богъ такимъ образомъ не создатель міра въ собственномъ смыслѣ этого слова, а только его художникъ, приведшій въ порядокъ готовый матеріалъ, притомъ не самъ лично, а чрезъ своего посредника—Логоса. Самая сущность мірообразованія, по Филону, заключается въ сообщеніи матеріи разума (νοῦς), какъ начала, возводящаго ее на служеніе высшимъ духовно-разумнымъ цѣлямъ. Міротвореніе есть такимъ образомъ процессъ одухотворенія и оживотворенія матеріи чрезъ пріобщеніе къ ней Логоса-Разума. Поэтому въ одухотворенномъ мірѣ самъ же Логосъ составляетъ душу міровой жизни, и весь міръ представляетъ изъ себя одно общее разумное цѣлое. По концепціи Филона, всѣмъ существамъ міра присуща частица разумной жизни, потому что во всемъ мірѣ разлито сѣмя Логоса-Разума. Но только не всѣмъ существамъ это сѣмя Слова присуще въ одинаковой степени. Такъ, напримѣръ, въ растеніяхъ оно проявляется въ самой ничтожной мѣрѣ — въ формѣ способности питанія, роста и размноженія; въ птицахъ и животныхъ оно присутствуетъ какъ душа (ψυχή) — въ формѣ способности чувствовать и представлять; въ человѣкѣ же проявляется какъ разумъ (νοῦς) — въ формѣ высшей способности мыслить и разсуждать. Такимъ образомъ человѣку присуще въ собственномъ смыслѣ пневматическое начало божественной природы. Онъ представляетъ какъ бы концентрацію Логоса-Разума и вмѣстѣ съ тѣмъ отраженіе божественной жизни. Отъ высшихъ духовъ—ангеловъ, демоновъ, планетъ и свѣтилъ небесныхъ человѣкъ отличается своей тѣлесной организаціей, чрезъ которую онъ связанъ съ матеріей—зломъ. Зло такимъ образомъ для человѣка природное, неустранимое явленіе жизни. Тѣло—источникъ и средото-

чіе зла, и душа, погруженная въ тѣло, заключена какъ бы въ тюрьму и могилу, отъ которой нѣтъ возможности освободиться. Антропологическими предпосылками опредѣляется у Филона сущность морали. Цѣль нравственной жизни, какъ у всѣхъ дуалистовъ, у него полагается въ подавленіи чувственности и въ возгрѣваніи разумныхъ началъ природы. Въ жизни все должно сводиться къ энергіи разума. Филонъ при этомъ указываетъ три средства на пути нравственно-разумнаго развитія человѣка: ученіе, упражненіе и внушеніе свыше. Ученіе есть чисто теоретическій путь раскрытія и возвышенія разумныхъ силъ въ человѣкѣ при содѣйствіи научнаго знанія, открывающаго Бога въ природѣ и человѣкѣ. Въ упражненіи, наоборотъ, все сводится къ практикѣ личнаго опыта, къ борьбѣ высшихъ потребностей духа съ чувственными пожеланіями. Аскетика Филона есть по преимуществу дисциплина ума и воли, направленная къ возвышенію разума и подавленію чувственныхъ пожеланій. Высшаго напряженія аскеза достигаетъ на той ступени нравственно-разумнаго развитія человѣка, когда послѣдній вступаетъ въ тѣсное общеніе съ самимъ Логосомъ-Разумомъ и какъ бы сливается съ нимъ въ порывѣ своихъ возвышенныхъ стремленій. Это есть состояніе особаго подъема духа (экстаза) и мистическаго озаренія разума свѣтомъ высшей истины. По терминологіи Филона, это есть состояніе созерцанія (θέασις) самой истины—Бога.

Такимъ образомъ сущность нравственно-религіознаго процесса у Филона сводится въ концѣ концовъ къ „знанію“ (γνῶσις), которое понимается имъ въ смыслѣ теоретическаго проникновенія умомъ человѣка въ тайны мірового „закона“, заправляющаго ходомъ міровой жизни и опредѣляющаго собою гармонію и порядокъ міровыхъ явленій. Истинный мудрецъ—тотъ, кто проникъ въ тайны природы, усвоилъ себѣ смыслъ мірового закона и съ нимъ согласовалъ свою личную волю. Выразителями такой мудрости, по концепціи Филона, были собственно всѣ философы; но наибольшаго напряженія мудрость достигла въ лицѣ іудейскаго народа и его пророковъ и праведниковъ,

которые имѣютъ преимущество предъ прочими народами въ томъ отношеніи, что являются обладателями откровеннаго слова истины. Такимъ образомъ Филонъ возвышаетъ іудейскій народъ, какъ идеальнаго провозвѣстника истины, и приписываетъ ему общеміровое значеніе въ историческомъ процессѣ обнаруженія общеміровой мудрости. Тѣмъ самымъ у Филона какъ бы предрѣшается вопросъ объ особомъ мессіанскомъ предназначеніи еврейскаго народа, и въ то же время самая мессіанская идея получаетъ у него одностороннее освѣщеніе. Конкретную личность Мессіи-Избавителя Филонъ какъ бы затушевываетъ. Вмѣсто нея вырисовывается коллективная личность еврейскаго народа. Іудейская нація, достигшая вершины религіознаго самосознанія и тѣснаго общенія съ Логосомъ-Разумомъ, и есть самъ обѣтованный Мессія. Тотъ же еврейскій народъ является и какъ бы воплощеніемъ Логоса,— органомъ его наисовершеннѣйшаго проявленія въ мірѣ вещей. Такъ постепенно Филонъ дошелъ до полнаго искаженія мессіанской идеи. Его „мессіанство оказалось безъ Мессіи“ [1]).

Изображая будущую судьбу мессіанскаго царства, созидаемаго коллективною личностью всего еврейскаго народа, Филонъ отмѣчаетъ весьма характерную подробность своей идеологіи мессіанства,—такую подробность, которая сближаетъ его мессіанскіе взгляды съ вожделѣнными мечтами всѣхъ его соотечественниковъ-іудеевъ. Филонъ ожидалъ наступленія славнаго царства Мессіи, какъ выраженія не только идейно-религіознаго, но и политическаго могущества еврейскаго народа [2]). Впрочемъ, Филонъ въ данномъ случаѣ едва ли былъ націоналистомъ въ узкореальномъ смыслѣ этого слова. Чисто племенное родство

---

[1]) С. Н. Трубецкой. Филонъ и его предшественники. Вопр. фил. и псих. 1898, кн. 41, стр. 178.

[2]) Такая тенденція раскрывается у Филона въ его спеціальномъ сочиненіи: De nobilitate. § 187—227. Срвн. *Смирновъ А.*, прот. „Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ“. Казань. 1899, стр. 79—81, 170; Иваницкій В. Ѳ. Op. cit. Кіевъ. 1911, стр. 366, 524.

у него, повидимому, играло второстепенную роль. Его мысль работала шире, и онъ возвышался до представленія объ идеальномъ Израилѣ, имѣющемъ сплотиться въ единый народъ, въ единое царство, во имя общечеловѣческаго сродства по добродѣтели, а не по однѣмъ чисто племеннымъ заслугамъ [1]). Такимъ образомъ у него ясно обрисовывалась космополитическая тенденція, выдвигалось стремленіе сочетать всѣ племена земныя подъ эгидою „закона“ [2]), какъ наисовершеннѣйшаго выраженія основъ добродѣтельной жизни. Такой конечный логическій выводъ былъ совершенно въ духѣ философіи Филона, впитавшаго въ себя всѣ лучшія проявленія философскаго генія „народовъ“.

Въ филонизмѣ мы имѣемъ типичное выраженіе религіозной идеологіи такъ называемыхъ іудеевъ разсѣянія, которые жили внѣ Палестины и большой колоніей [3]) группировались главнымъ образомъ въ Египетской Александріи, еще со временъ Александра Македонскаго сдѣлавшейся центромъ греческой образованности. Филонъ несомнѣнно только синтезировалъ и воплотилъ въ своей системѣ то, что̀, помимо его личнаго творчества, было глубоко заложено въ условіяхъ культурной жизни александрійскаго іудейства, что̀ въ видѣ отдѣльныхъ проявленій было присуще самой атмосферѣ Александріи. Еще до Филона александрійскіе іудеи почти забыли свой родной языкъ и стали говорить на языкѣ греческомъ. Въ виду этого при Птоломеѣ Филадельфѣ (284—247) былъ даже предпринятъ переводъ священныхъ книгъ съ еврейскаго языка на греческій [4]),—главнымъ образомъ для удовлетворенія потребностей эллинизированной іудейской об-

---

[1]) De proemiis et poenis § 79—84.

[2]) *Ἀνὴρ κοσμοπολίτης*—De opif. mundi § 3. Срвн. Смирновъ А. прот. Op. c., стр. 444—445.

[3]) По свидѣтельству Филона (In Flaccum § 6), въ его время Александрійская колонія іудеевъ насчитывала въ своемъ составѣ до милліона членовъ. Іудеямъ было отведено пять особыхъ кварталовъ (ibid. § 8).

[4]) Такъ появился извѣстный переводъ LXX.

щины Александріи [1]). Еще за 160 лѣтъ до Р. Х. жилъ и дѣйствовалъ въ Александріи іудейскій философъ Аристовулъ, который, по свидѣтельству Евсевія Кесарійскаго [2]), развивалъ свои воззрѣнія въ духѣ греческой школы перипатетиковъ и дѣлалъ опыты соглашенія идей Пиѳагора и Платона съ воззрѣніями библіи. Съ именемъ того же Аристовула связывается распространеніе въ Александріи аллегорическаго метода толкованія Св. Писанія,—того метода, который легъ въ основу синкретическихъ построеній Филона подобно тому, какъ таковой же основой аллегоризмъ былъ и для научно-философскихъ работъ Аристовула. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что вмѣстѣ съ языкомъ греческимъ въ широкіе круги іудейства еще до Филона проникли и самыя греческія идеи. Нельзя не отмѣтить и того факта, что книга Премудрости Псевдосоломона (появившаяся въ 1 вѣкѣ до Р. Х. въ кругахъ александрійскихъ) [3]) носитъ явные слѣды эллинизированнаго міровоззрѣнія [4]). Такимъ образомъ среди іудеевъ разсѣянія въ періодъ предъ пришествіемъ Христа обнаружился уклонъ въ сторону эллинизма, и теософія Филона была только наиболѣе яркимъ отраженіемъ общаго эллинистическаго движенія среди александрійскаго еврейства.

Что касается палестинскихъ іудеевъ, то они, въ противоположность своимъ александрійскимъ соплеменникамъ, оказались болѣе устойчивыми и самобытными въ области религіозныхъ воззрѣній, хотя и для нихъ, подобно александріцамъ, не было недостатка въ внѣшнихъ вліяніяхъ, слѣдовательно въ поводахъ къ уклоненію въ сторону иновѣрія. Какъ извѣстно, палестинскіе іудеи въ продолженіе долгаго послѣплѣннаго періода, по особымъ условіямъ сложившагося для нихъ политическаго быта, постепенно

---

[1]) E. König. Einleitung ins A. T. S. 103.

[2]) Praepar. evangel. VII, 14; VIII, 10; XIII, 12.

[3]) Проф. П. Юнгеровъ. Частн. ист.-кр. введеніе въ В. З. Вып. 2. 1907 г., стр. 221.

[4]) Особенно нужно отмѣтить въ ней слѣды ученія о предсуществованіи душъ, о матеріи, какъ темницѣ для души—1, 4; 8, 20; 11, 18.

должны были испытывать религіозныя воздѣйствія не только со стороны все того же эллинизма (съ 330 г. до Р. Х.—въ періодъ греческаго господства надъ Іудеей), но и Вавилоніи и Персіи (въ періодъ мидо-персидскаго рабства съ 537 по 330 г. до Р. Х.). Но иноземныя вліянія поработителей прошли для палестинцевъ-евреевъ сравнительно безслѣдно, не затронувъ самаго существа „вѣры отцовъ“. Въ процессѣ религіозной эволюціи палестинскаго іудейства если и можно приписывать вавилонизму, парсизму и эллинизму какое-либо значеніе, то только отрицательное, а не положительное въ широкомъ смыслѣ этого слова. Религіозныя идеи поработителей для правовѣрнаго іудея-палестинца, пламеннаго патріота по самому складу его характера—особенно въ виду близости къ Іерусалиму,—сыграли скорѣе роль антитезы, а не положительной силы. При соприкосновеніи съ культурой покорителей у палестинца-іудея только сильнѣе заговорило національное чувство, проявилось желаніе тверже прикрѣпиться къ „вѣрѣ отцовъ“, какъ основѣ національнаго единства. Послѣ потери политической независимости и самобытности, дѣйствительно, одна только отеческая вѣра могла быть нѣкоторымъ оплотомъ національнаго чувства въ порабощенномъ народѣ. Какъ бы то ни было, но исторически можно обосновать, какъ фактъ, что одновременно съ порабощеніемъ еврейства среди него особенно сильно укрѣпился узко-національстическій духъ, стремившійся найти для себя опору въ религіи. Націонализмъ и религія для послѣплѣннаго еврея стали синонимами. При чемъ религіозность, подкрѣпленная національнымъ чувствомъ, нашла свое реальное выраженіе главнымъ образомъ въ особенной привязанности къ „закону“, что было совершенно естественно въ положеніи еврея, такъ какъ мысль о законѣ въ данномъ случаѣ у него ассоціировалась съ личностью Авраама и Моисея, какъ праотцевъ націи, живыхъ носителей завѣта Іеговы и основоположниковъ закона. Словомъ законъ сталъ мыслиться оплотомъ національнаго чувства и вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ и мѣриломъ чисто законническаго благочестія. Такъ обозначился въ религіозной исторіи пале-

стинскаго еврейства тотъ критическій моментъ [1]), когда „законъ"—Тора со всѣми его чисто культовыми требованіями и предписаніями выдвинулся на первый планъ, получилъ особенную цѣнность [2]) и возвысился за счетъ того идейно-духовнаго содержанія вѣры „Израиля", которая была начертана въ письменахъ пророческихъ. Замѣчательно, что съ возвышеніемъ „закона" какъ бы принизился самый авторитетъ пророковъ,—этихъ проповѣдниковъ духовнаго обновленія „Израиля". Пророческія писанія, не гармонировавшія съ обрядово-законническимъ, чисто внѣшнимъ благочестіемъ послѣплѣннаго іудея, были постепенно низведены на ступень религіозныхъ памятниковъ второстепеннаго значенія [3]) и стали мыслиться какъ aschlemtâ, т. е. простое дополненіе къ Торѣ—закону, или какъ qaballa, т. е. преданіе. За счетъ пророковъ, какъ истолкователей закона не въ духѣ господствующихъ религіозныхъ настроеній, мало по малу возвысился Талмудъ [4]), какъ оффиціально признанный и авторитетный сборникъ законнической мудрости. Стремленіе квалифицировать законническія предписанія Торы (Пятокнижія) и расширить ихъ смыслъ и значеніе въ приложеніи къ отдѣльнымъ

---

[1]) Исторически этотъ моментъ можно пріурочить къ временамъ Эздры и Нееміи (около 444 г. до Р. Х.), которые, по возвращеніи изъ плѣна Вавилонскаго, были иниціаторами возстановленія закона Моисеева (срвн. Неем. 8, 1. 8).

[2]) Представленіе о высокой цѣнности „Закона"—Торы ассоціировалось даже съ мыслью о происхожденіи Закона ранѣе творенія міра. См. у König'a Gesch. d. alttest. Relig. S. 423; срвн. Oesterley and Box. The religion and worship of the synagogue 1907, S. 137.

[3]) Въ сознаніи самарянъ, какъ особой партіи іудейства, эмансипировавшейся отъ религіознаго міровоззрѣнія ортодоксальнаго большинства народа, пророческія книги Ветхаго Завѣта совсѣмъ утратили всякое значеніе и не пользовались какимъ-либо почитаніемъ. Самарянство такимъ образомъ оказалось только послѣдовательнымъ выраженіемъ религіозной эволюціи послѣплѣннаго іудейства.

[4]) Талмудъ (что значитъ „наученіе", «наука») окончательную кодификацію получилъ въ продолженіе 1—4 вѣковъ христ. эры, хотя самое образованіе его относится ко временамъ послѣплѣннымъ. И. Г. Троицкій. О Талмудѣ. Спб. 1901, стр. 5.

случаямъ сложнаго процесса религіозно-общественныхъ отношеній послѣплѣннаго іудейства вызвало къ жизни появленіе особаго класса книжниковъ-толкователей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и появленіе спеціальной законнически-истолковательной письменности. Такъ создалась постепенно halachâ (т. е. распорядокъ), какъ сборникъ преданій или толкованій старцевъ (παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων) [1]). Особое значеніе получилъ также сборникъ gezerôth, состоящій изъ цѣлаго ряда предписаній, имѣющихъ своею цѣлію предостереженіе отъ нарушеній закона и указаніе случаевъ этого нарушенія. Параллельно съ работой въ области законнической юридистики,—многоглаголивой, совершенно бездушной, формально-казуистической, мысль іудейскихъ книжниковъ работала также и въ области исторической. Совершенно въ духѣ галахической премудрости появилась такъ называемая хаггада, представляющая опытъ объясненія историческихъ фактовъ изъ жизни народа Божія. Хаггада явилась какъ бы наслоеніемъ, образовавшимся около историческихъ книгъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта и направленнымъ на объясненіе историческихъ фактовъ изъ жизни послѣплѣннаго іудейства. Замѣчательно, что и область пророчески-вдохновенной священной письменности не осталась чуждой такихъ же специфически книжническихъ наслоеній. Особенно второй и первый вѣка до Р. Х., а также первый вѣкъ по Р. Х. ознаменовались появленіемъ цѣлаго ряда такъ называемыхъ апокрифовъ, которые всѣ исходятъ изъ одного источника,—изъ стремленія создать пророчески-вдохновенную атмосферу для законнически-ритуальнаго творчества книжниковъ, окружить это творчество ореоломъ высшаго пророчески-вдохновеннаго авторитета. Апокрифы составляютъ собственно завершительную стадію религіозной эволюціи послѣплѣннаго еврейства,—ту стадію, на ступени которой законническая мудрость книжниковъ стала мыслиться не просто произведеніемъ ума человѣческаго, а выраженіемъ воли Божіей, — продуктомъ пророческаго

[1]) Срвн. Мѳ. 15, 2; Марк. 7, 3.

вдохновенія. Вотъ почему и сами книжники въ представленіяхъ народа возвысились до положенія пророковъ [1]). Это возвышеніе книжниковъ на ступень пророческаго служенія въ концѣ концовъ оказалось роковымъ не только для авторитета древне-еврейскихъ пророковъ, но и для писаннаго закона—Торы. Въ позднѣйшей раввинической письменности значеніе Торы явно принижается предъ авторитетомъ законнической мудрости книжниковъ. Въ Талмудѣ совершенно опредѣленно и ясно говорится: „кто нарушаетъ постановленіе закона, тотъ еще не такъ виновенъ, но кто преступаетъ постановленіе старцевъ—тотъ виновенъ"; „слова старцевъ любезнѣе или драгоцѣннѣе словъ закона" [2]).

Такимъ образомъ стремленіе создать законническую обрядовую религіозность—въ концѣ концовъ—у палестинскаго іудейства разрѣшилось переоцѣнкой самыхъ религіозныхъ памятниковъ. За счетъ авторитета откровенныхъ еврейскихъ книгъ возвысилось значеніе послѣплѣнной книжнической литературы. Самое понятіе о законѣ, какъ основѣ религіозности, получило расширительный смыслъ и стало ассоціироваться съ представленіемъ о преданіяхъ старцевъ-книжниковъ, какъ выразителей высшей непререкаемо-авторитетной законнической мудрости.

---

[1]) Уже Сирахъ (24, 36) имѣлъ тенденцію приравнять свое ученіе къ пророчеству: „и буду я изливать ученіе, какъ пророчество". Въ „Зедеръ цоламъ цута" (Meyer. Die Israëliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 108; срвн. König. Gesch. d. alttest. Religion., §. 428) говорится, что „Аггей, Захарія и *Эздра*—пророки". Такимъ образомъ книжникъ Эздра причисляется къ рангу пророковъ. Въ „Зедеръ цоламъ рабба" (сар. 20) Абигель и Есѳирь именуются пророчицами. Даже Филонъ (De Cherubim § 9: *μαντεύεσθαι*) и Іосифъ Флавій (De bello jud. III, 8. 9; IV, 10, 7) имѣли тенденцію считать себя пророками. Въ Талмудѣ есть характерное упоминаніе, что „когда Аггей, Захарія, Малахія умерли, Св. Духъ воспрянулъ въ Израилѣ" (Sota 48[b]; Sanh. 11[a]); при чемъ добавлено, что Гиллелъ, Самуилъ Малый и другіе книжники чрезъ озареніе съ неба сдѣлались достойными того, чтобы посѣщеніе Божіе (Шехина) почило на нихъ (Sanh. 11[a]). Срвн. König. Gesch. d. alttestam. Religion. S. 428.

[2]) Jer. Berakhôth fol. 3 *αβ*; срвн. König, Op. c. S. 425.

Въ строгомъ соотвѣтствіи съ законнически-ритуальнымъ характеромъ религіозной идеологіи была построена и вся теологія послѣплѣннаго іудейства. Въ ученіи о Богѣ іудеи остались въ сущности строгими монотеистами. Но монотеистическая идея въ ихъ религіозномъ міровоззрѣніи получила рѣзкій оттѣнокъ трансцедентнаго идеализма. Богъ сталъ мыслиться, какъ существо безконечно удаленное отъ міра вещей. Вмѣстѣ съ этимъ патріархальная идея о Богѣ, какъ благомъ существѣ и любвеобильномъ Отцѣ, почти изгладилась изъ сознанія послѣплѣннаго іудейства. Взамѣнъ этого свойства, опредѣляющаго собою близкія отношенія Бога къ міру и человѣку въ патріархальный періодъ, получила преобладающее значеніе идея святости Божіей. Іегова въ представленіи евреевъ оказался по преимуществу грознымъ Владыкой, который простираетъ свою карающую десницу на грѣшное человѣчество за непослушаніе Его закону. Естественно, для умилостивленія такого грознаго Владыки потребовались тѣ безчисленныя жертвы, которыя предусматривались сложнымъ ритуаломъ еврейскаго богослужебнаго культа. Внѣшняя буквалистическая исполнительность закона какъ нельзя лучше гармонировала съ такою чертою богосознанія. Въ законѣ стали полагать единственное мѣрило при опредѣленіи воли Божіей,—такое мѣрило, при которомъ непосредственное нравственное чувство человѣка, его религіозная совѣсть теряли свою самоцѣнность. Бездушный законъ, одна только внѣшняя исполнительность закона были положены такимъ образомъ въ основу отношеній человѣка къ Богу. Отсюда былъ прямой переходъ къ національзаціи еврейскаго богосознанія, основаннаго на законѣ, который былъ, дѣйствительно, исключительно національнымъ достояніемъ еврейскаго народа и находился внѣ круга вѣдѣнія народовъ. Такъ укрѣпилось сознаніе, что только въ іудействѣ возможно приближеніе къ Богу и, слѣдовательно, достиженіе спасенія человѣка, что только прозелитизмъ могъ открыть эти двери къ Богу подъ условіемъ полнаго сліянія съ еврействомъ—въ его законѣ.

Но законъ, при всемъ его абсолютномъ значеніи, все же былъ только внѣшнимъ проявленіемъ воли Іеговы, совершенно удаленнаго отъ міра по своему существу. Отсюда въ еврейской теологіи открывался совершенно логичный переходъ къ мысли о посредствующихъ живыхъ началахъ между Богомъ и міромъ. Нужно отмѣтить, что въ религіозномъ міровоззрѣніи послѣплѣннаго іудейства ученіе о посредствующихъ началахъ составляетъ весьма важный моментъ богосознанія и ассоціируется съ ветхозавѣтной идеей Мессіи. Въ числѣ такихъ посредствующихъ существъ въ раввинской письменности особенно выдѣляются Мемра (слово), Шехина (отображеніе), Метатронъ (μετάνθρωπος? — сверхчеловѣкъ), Духъ Божій, Премудрость. Значительное развитіе находитъ также идея о Мессіи, какъ особомъ чрезвычайномъ посланникѣ небесъ. Что касается Мемра, Шехина, Метатронъ, то смыслъ этихъ образовъ не совсѣмъ ясенъ въ раввинистической письменности. Несомнѣнно одно, что они поставляются въ тѣсную связь съ ученіемъ о происхожденіи міра и трактуются, какъ космическія силы, отображающія творческую и промыслительную дѣятельность Іеговы въ мірѣ вещей. Говоря философскимъ языкомъ—Шехина, Мемра, Метатронъ—это реализованные отобразы міра сверхчувственнаго, идейнаго и, какъ таковые, имѣютъ внутреннюю связь съ безконечнымъ бытіемъ божественнаго духа. Такое толкованіе указанныхъ еврейскихъ образовъ находитъ себѣ, повидимому, неопровержимое подтвержденіе въ раввинистической письменности, гдѣ Шехина, Мемра, Метатронъ выставляются предсуществующими, имѣющими до-мірное бытіе. Важно отмѣтить, что такое же предсуществованіе приписывается также Іерусалиму, храму іерусалимскому, закону и всѣмъ наиболѣе извѣстнымъ лицамъ ветхозавѣтной еврейской исторіи—Моисею, Аврааму, Исааку, Іакову, а равно и самому Мессіи. Такимъ образомъ, весь міръ, вчастности — священная исторія еврейскаго народа въ ея важнѣйшихъ моментахъ связывается съ предвѣчными планами Іеговы. Твореніе есть осуществленіе этихъ предвѣчныхъ плановъ. И Шехина, Мемра, Метатронъ въ

реализованномъ мірѣ вещей составляютъ такимъ образомъ какъ бы общій отпечатокъ Іеговы—Его премудрости, разума и славы. Это—божественный разумъ всего міра въ его цѣломъ; тогда какъ Моисей, Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Іерусалимъ—это частичное проявленіе божественнаго разума. Отношеніе частнаго къ общему въ его объективномъ основаніи въ еврейской теософіи не устанавливается точно и опредѣленно. Поэтому нельзя съ точностію утверждать, имѣли ли послѣплѣнные іудеи представленіе о Шехина, Мемра и Метатронъ, какъ объ объективно-личныхъ существахъ, или же только, какъ о безличныхъ образахъ бытія идеальнаго. Повидимому, мысль іудейскихъ теософовъ-раввиновъ въ данномъ случаѣ раздваивается. Чрезвычайно трудно установить также подлинную концепцію, опредѣляющую отношеніе представленій о Шехина, Мемра и Метатронъ къ еврейской мессіологіи. Съ одной стороны, въ раввинской письменности, повидимому, устанавливается тѣсное соотношеніе между первыми и образомъ Мессіи въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Мессія изображается носителемъ Божественнаго Разума и Премудрости и рисуется, какъ само ипостасное Слово и Премудрость. Съ другой стороны, въ той же раввинской литературѣ—особенно позднѣйшаго періода—мы находимъ такой образъ Мессіи, которымъ совершенно исключается всякая ипостасная связь Его съ премірнымъ Словомъ. Мемра и Шехина по отношенію къ Мессіи мыслятся только какъ общее вдохновляющее начало, а не какъ Его адэкватное основаніе. Мессія вырисовывается съ такими чертами, которыя ставятъ Его въ положеніе обыкновеннаго человѣка, связаннаго съ Іеговой только узами нравственнаго единства. Этотъ послѣдній взглядъ у послѣплѣнныхъ іудеевъ является господствующимъ и болѣе соотвѣтствующимъ предпосылкамъ ихъ теософіи и главному принципу этой послѣдней о трансцедентности Іеговы и полной противоположности Его міру матеріальному. Для Мессіи—Бога по существу—нѣтъ мѣста въ іудейской теософіи послѣплѣннаго періода потому же самому, почему нѣтъ мѣста и для развитія взглядовъ о близкомъ непосредственномъ соприкосновеніи Іеговы съ міромъ вещественнымъ.

Принизивъ Мессію до положенія простого обыкновеннаго человѣка, признавъ Его Богомъ только въ силу нравственнаго единства Его съ Іеговой, послѣплѣнное іудейство въ общемъ очень подробно развило свою мессіологію на основахъ указаннаго взгляда, примѣшавъ къ этому послѣднему всѣ наслоенія послѣплѣнной религіозной идеологіи. И прежде всего, какъ и Іегова, Мессія—Посланникъ Іеговы, предсталъ въ сознаніи послѣплѣннаго іудейства въ оболочкѣ чисто національнаго героя. Идея Мессіи потеряла характеръ мірового универсализма и переплелась съ узко-національными мечтами іудейскаго народа. Свои политическія вожделѣнія іудеи перенесли на личность Мессіи, котораго и стали считать по преимуществу своимъ Царемъ—Избавителемъ отъ иноземнаго ига. Его призваніе и назначеніе было пріурочено къ созданію славнаго, политическаго царства, въ которомъ іудеи, какъ служители Іеговы, должны получить господство надъ всѣми племенами земными. Такъ какъ политическія вожделѣнія, пріуроченныя къ личности Мессіи, въ послѣплѣнный періодъ, по условіямъ политическаго быта, были для іудеевъ простой иллюзіей, то славное политическое царство Мессіи естественно было пріурочено къ неопредѣленному будущему, имѣющему наступить въ концѣ вѣковъ. Такъ въ связи съ мессіологіей получила развитіе іудейская эсхатологія, которая въ міровоззрѣніи послѣплѣннаго іудейства занимаетъ далеко не послѣднее мѣсто. Въ эсхатологіи находятъ свое конечное развитіе и концентрацію всѣ важнѣйшія положенія іудейской теософіи. Вотъ почему вся позднѣйшая раввиническая литература приняла специфически эсхатологическій оттѣнокъ, и къ жизни были вызваны многочисленные іудейскіе апокалипсисы, наводнившіе собою главнымъ образомъ I вѣкъ до Р. Х. и I вѣкъ по Р. Х. Въ области іудейской эсхатологіи періода предъ пришествіемъ Христа можно выдѣлить два главныхъ взгляда собственно по вопросу о царствѣ Мессіи. По одному — будущее царство Мессіи представляется вѣчнымъ, по другому—только временнымъ. По первому взгляду—наступленіе мессіанскаго царства со-

впадаетъ съ концомъ міра, по второму—еще до кончины міра царство Мессіи получитъ свое осуществленіе и обнаружится, какъ царство земное, въ условіяхъ наслажденія довольствомъ плотской жизни. Къ этому моменту временнаго земного царства пріурочивается исполненіе главнымъ образомъ политическихъ вожделѣній іудейскаго народа. Только, по окончаніи временъ этого царства, произойдетъ воскресеніе мертвыхъ, совершится судъ и, по воздаяніи должнаго всѣмъ — и добрымъ и злымъ, наступитъ, наконецъ, вѣчное царство Іеговы,—царство глубокаго міра, безконечной радости и блаженства[1]). Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ царству Мессіи и Іеговы приданъ оттѣнокъ узкаго іудейскаго національнаго. Въ земномъ царствѣ Мессіи примутъ участіе только іудеи, объединившіеся подъ водительствомъ Мессіи въ обновленномъ Іерусалимѣ[2]) и при дѣйствіи іудейскаго закона. Вѣчному царству Іеговы будетъ предшествовать воскресеніе мертвыхъ,—но возможное только для іудеевъ по происхожденію, или для однихъ даже праведниковъ изъ числа вѣрующихъ, которые удостоятся такъ или иначе вступить въ царство Мессіи[3]).

Мы указали основныя положенія религіозной идеологіи іудеевъ-палестинцевъ въ послѣплѣнный періодъ. Выводъ изъ этихъ положеній можно сдѣлать только въ пользу относительной самобытности религіознаго міровоззрѣнія палестинскаго іудейства. Послѣднее, правда, отклонилось отъ духа вѣры Израиля, но при этомъ избѣжало внѣшнихъ вліяній и наслоеній, переживши такимъ образомъ свою самобытно-національную религіозную эволюцію въ предѣлахъ исключительно національнаго религіознаго чувства, но несомнѣнно подъ дѣйствіемъ внѣшнихъ факторовъ.

---

[1]) Енох. 10, 16; 11; Апокал. Вар. 29, 5—8; 73, 2—7; Псал. Сол. 17, 28. 29. 36. 48.

[2]) Апок. Вар. 50; 51; Зав. 12 патр. 10; 4 Ездр. 7, 32. 37.—Еще у Іустина Муч. (Разг. съ Триф. Іудеемъ), повидимому, не отвергается такой взглядъ іудеевъ.

[3]) Енох. 90, 37. И. Г. Троицкій. Талмудич. ученіе о посм. сост. Спб. 1904, стр. 124—125.

Внѣшнія вліянія, тѣсно связанныя съ историческими условіями соціально-политической и общекультурной жизни палестинскаго іудейства, все же не прошли безслѣдно по крайней мѣрѣ для отдѣльныхъ группъ іудейскаго народа. Въ періодъ предъ пришествіемъ Христа даже ортодоксальное палестинское іудейство, огражденное отъ внѣшнихъ вліяній силою своего національнаго чувства, широкою дѣятельностью книжниковъ-раввиновъ, обнаружило признаки чисто сектантскаго разслоенія, образовавшагося отчасти подъ воздѣйствіемъ внутреннихъ, національно-политическихъ побужденій, а болѣе всего подъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ факторовъ. Словомъ, модное синкретическое движеніе религіозной мысли захватило въ свои волны часть даже наиболѣе консервативнаго (палестинскаго) іудейства и въ конечномъ результатѣ породило среди него особыя религіозныя секты. Къ числу такихъ сектъ относятся—фарисейская, саддукейская, ессейская и самарянская [1]). Эти секты для насъ имѣютъ особый интересъ, такъ какъ въ нихъ въ значительной степени скрываются элементы, послужившіе исходнымъ началомъ для первовѣковаго христіанскаго сектантства.

Особымъ вліяніемъ среди іудейскаго населенія Палестины, особенно въ самый позднѣйшій моментъ предъ пришествіемъ Христа, пользовались фарисеи, появленіе которыхъ Іосифомъ Флавіемъ пріурочивается ко временамъ послѣдней маккавейской войны [2]). Въ религіозномъ

---

[1]) Свѣдѣнія объ этихъ сектахъ чрезвычайно скудны и почерпаются главнымъ образомъ у Іосифа Флавія (De antiq. XIII, 5. 9; XVIII, 1, 2—6; De bello jud. II, 8, 2—13) и Филона (*Ἀπολόγια περὶ Ἰουδαίων* и Quod omnes probus liber). Нѣкоторыя свѣдѣнія о фарисеяхъ, саддукеяхъ и самарянахъ можно получить также въ св. книгахъ Новаго Завѣта (особенно въ Еванг. Мѳ. 15, 2; 22, 16; 23, 3; Мрк. 3, 6; 12, 13; 7, 3—4; Лук. 11, 38). Факты, сообщаемые христіанскими ересеологами (Епифаніемъ Кипр. въ De haeresibus), повидимому, всецѣло заимствованы у I. Флавія и Филона, а потому не имѣютъ самостоятельнаго значенія. Что касается свидѣтельствъ Іосифа Флавія и Филона, то они, по общему голосу ученыхъ изслѣдователей, отличаются тенденціозностью и односторонностью, почему и принимаются обычно съ нѣкоторою осторожностью. [2]) Antiq. XIII, 5. 9.

отношеніи фарисеи, повидимому, не выдѣлялись изъ круга господствующихъ взглядовъ ортодоксальнаго іудейства [1]) и были только наиболѣе яркими выразителями установившейся національной религіозной идеологіи главнымъ образомъ по вопросамъ о законѣ и мессіанскомъ царствѣ. Въ отношеніи къ закону они проявляли особую скрупулезную щепетильность и полагали весь смыслъ законнической праведности въ точнѣйшемъ исполненіи всѣхъ, даже мельчайшихъ, предписаній закона. Словомъ—это были законники-консерваторы въ самомъ узкомъ смыслѣ этого слова. Отъ обычныхъ книжниковъ-теоретиковъ [2]) они отличались тѣмъ, что главнымъ образомъ на практикѣ старались осуществить кодексъ сложной іудейской юридистики въ томъ видѣ, какъ она была кодифицирована въ книжнической литературѣ раввиновъ [3]). И этой скрупулезной бездушной исполнительностью закона они какъ бы горделиво выдѣлялись изъ ряда обыкновенныхъ людей, почему получили и самое названіе—pharisâi, что̀ значитъ: „выдѣленные, отдѣленные“ [4]). По вопросу о Мес-

[1]) По свидѣтельству Іосифа Флавія, они вѣрили въ предопредѣленіе всѣхъ вещей (*εἱμαρμένη*) и въ то же время были защитниками человѣческой свободы (Ant. XVIII, 1. 3), вѣрили въ будущую жизнь, торжество добра и бытіе ангеловъ (De bel. jud. II, 8, 14; срвн. Мѳ. 15, 1; 23, 2; Дѣян. 23, 8). Нѣкоторые ученые (напр. Буссе. Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter 1906. § 189) къ міровоззрѣнію фарисеевъ пріурочиваютъ взгляды вообще всего ортодоксальнаго іудейства, но совершенно неправильно, какъ это прекрасно доказалъ König, Op. c. S. 551.

[2]) Очень возможно, что книжники частично входили въ составъ партіи фарисеевъ, но въ цѣломъ они несомнѣнно составляли совершенно самостоятельную (учено-религіозную) корпорацію — *συναγωγὴ γραμματέων* (И. Г. Троицкій. О Талмудѣ, стр. 9).

[3]) Фарисеи не были выразителями лучшихъ традиціонныхъ идеаловъ іудейства, обрисованныхъ въ пророческихъ книгахъ, какъ это стремится доказать проф. Хвольсонъ (въ Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences de S. Petersb. t. XLI. № 1, стр. 85—132; срвн. прот. А. В. Смирновъ „Мессіанскія ожиданія...“, стр. 456). Такое изображеніе фарисеевъ совершенно не согласуется съ обличительными рѣчами Спасителя по адресу фарисеевъ, которые представляются людьми, извратившими самый духъ Ветхозавѣтнаго Откровенія.

[4]) Срвн. Епифанія De haeres. XVI, 1.

сіанскомъ царствѣ они точно также стояли по преимуществу на практической точкѣ зрѣнія и старались на практикѣ осуществить вожделѣнные національные идеалы о политической независимости еврейскаго народа, подъ главенствомъ Мессіи, Царя-Завоевателя. Въ этомъ случаѣ они составляли какъ бы особую революціонную партію людей, недовольныхъ существующимъ политическимъ строемъ жизни еврейскаго народа. Вотъ почему подъ флагомъ своей чисто политической мессіологіи фарисеи не упускали удобнаго случая, чтобы заявить о своемъ національномъ политическомъ самосознаніи. Какъ извѣстно, изъ партіи фарисеевъ вышелъ первосвященникъ Садокъ, ставшій во главѣ противоправительственнаго движенія (въ 6-мъ году по Р. Х.) [1]). Очень возможно, что и движеніе Іуды Галилеянина было точно также наиболѣе „энергичной отрыжкой“ все то же фарисейства [2]). Политическими тенденціями фарисеевъ, вѣроятно, и обусловливалась сила ихъ вліянія въ народѣ и самый ростъ партіи [3]).

Полную противоположность фарисеямъ представляли саддукеи, какъ въ религіозномъ, такъ и въ политическомъ отношеніяхъ. Саддукеи не раздѣляли политическихъ вожделѣній своихъ соотечественниковъ и были строгими охранителями существующаго иноземнаго политическаго строя. Вотъ почему въ государствѣ они, повидимому, пользовались расположеніемъ со стороны римскаго правительства и сами занимали высшія должности по управленію Іудеей до временъ Александра Іаннея (104—78) [4]). Въ религіозномъ отношеніи они прежде всего

---

[1]) Іосифъ Флав. Antiq. XVIII, 1, 1.

[2]) König, Op. c. S. 552.

[3]) По свидѣтельству Іосифа Флавія, во времена Христа партія фарисеевъ насчитывала въ своемъ составѣ до 6000 человѣкъ (Antiq. XVII, 2, 4).

[4]) Іосифъ Флавій Antiq. XX, 9, 1: срвн. Дѣян. 5, 17. Видное государственное положеніе саддукеевъ обусловливалось главнымъ образомъ тѣмъ обстоятельствомъ, что къ составу партіи принадлежали знатныя священническія фамиліи, по самому сану входившія въ составъ управленія.

радикально расходились съ господствующими взглядами на еврейское законодательство. Они исполняли только писанный законъ [1]) и отвергали всѣ законодательныя наслоенія, введенныя въ обиходъ позднѣйшимъ раввинизмомъ (преданія старцевъ) [2]). Вѣроятнѣе всего они старались парализовать значеніе собственно тѣхъ частей закона (преданія), которыя не согласовались съ ихъ политическимъ административнымъ положеніемъ и заключали въ себѣ намекъ на иной укладъ политической жизни. По свидѣтельству Оригена, саддукеи, подобно самарянамъ, ограничивали кодексъ писанія только Пятокнижіемъ и отвергали пророковъ [3]). Въ этомъ свидѣтельствѣ Оригена, знатока древней еврейской письменности, нѣтъ ничего невѣроятнаго, особенно если принять въ соображеніе, что въ послѣплѣнный періодъ въ ортодоксальномъ іудействѣ вообще принизилось почитаніе писаній пророческихъ, какъ бы заслоненныхъ произведеніями раввиновъ [4]). Хотя мессіологическія воззрѣнія саддукеевъ изъ свидѣтельствъ древности намъ совершенно неизвѣстны, но почти съ несомнѣнностію можно утверждать, что саддукеи едва ли раздѣляли господствующіе мессіанскіе взгляды ортодоксальнаго іудейства. Въ области эсхатологіи они отвергали воскресеніе мертвыхъ, даже безсмертіе души, будущее воздаяніе праведникамъ и грѣшникамъ [5]), словомъ отвергали все, что́ напоминаетъ будущую загробную жизнь. Отсюда естественно предположить, что и царство Мессіи, относимое ортодоксальнымъ іудействомъ къ концу вре-

---

[1]) Іосифъ Флав. Antiqu. XVIII, 1, 4; XIII, 10, 6.

[2]) По свидѣтельству того же Флавія, Іоаннъ Гирканъ, послѣ выхода изъ партіи фарисеевъ, отдалъ приказъ объ отмѣнѣ законническихъ постановленій, сдѣланныхъ фарисеями—Antiq. XIII, 10, 5.

[3]) Orig. Contra Celsum 1, 49; рус. перев. Каз. Дух. Акад. 1912 г. стр. 83; срвн. Іерон. Comment. in Matth. 22, 31—32; Ипполита *Φιλοσοφούμενα* IX, 29.

[4]) См. выше, стр. 52.

[5]) Іосифъ Флавій Antiqu. XVIII, 1. 4: *Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασιν*; De bello jud. II, 8, 14: *ψυχῆς τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι.*

менъ, вообще не входило въ кругъ ихъ міровоззрѣнія, по крайней мѣрѣ, въ той политической окраскѣ, какая была придана мессіологіи современнымъ іудействомъ. Іосифъ Флавій указываетъ также на отрицаніе саддукеями бытія ангеловъ и Промысла Божія. Въ области нравственно-психологической они были защитниками неограниченной свободы человѣка [1]). Такимъ образомъ саддукейство въ религіозномъ отношеніи представляло очень значительный и характерный уклонъ въ сторону иновѣрія, и по своему религіозно-философскому облику являлось какъ бы антитезой фарисейству. Послѣднее было уродливымъ и крайне узкимъ выраженіемъ іудейскаго національнаго, первое, наоборотъ, дѣлало значительную уступку въ сторону языческаго космополитизма и внѣ-іудейскихъ вліяній. Но въ той и другой партіи есть и точка соприкосновенія: та политическая окраска, съ какой развивается въ нихъ религіозная идеологія.

Третья партія палестинскаго сектантскаго іудейства —ессейство—стоитъ совершенно въ сторонѣ отъ политической религіозности фарисеевъ и саддукеевъ. Отъ послѣднихъ ессеи отличаются отвлеченно-религіознымъ направленіемъ. На религіозный, строго замкнутый характеръ секты указываетъ уже самое ея наименованіе, происходящее, вѣроятно, отъ арамейскаго chasajjâ, что́ значитъ— благочестивые, или — chaschschaj, что́ значитъ — скрывшіеся [2]). Къ сожалѣнію, древніе историки сообщаютъ намъ слишкомъ отрывочныя, а подчасъ даже противорѣчивыя свѣдѣнія [3]), по которымъ очень трудно установить общую концепцію религіозно-философскихъ воззрѣній ессейства и вмѣстѣ съ тѣмъ выяснить ихъ генезисъ. Іосифъ Флавій относитъ происхожденіе секты ко 2 в. до Р. Х. [4]), слѣдо-

---

[1]) De bel. jud. II, 7, 14: Antiq. XIII, 5, 9; XVIII, 1, 3.

[2]) E. König. Gesch. d. alttestam. Relig. S. 554—555.

[3]) Этимъ обстоятельствомъ и объясняется то разнообразіе и въ то же время неустойчивость взглядовъ, которые по вопросу объ ессействѣ высказываются въ ученой литературѣ.

[4]) Antiqu. XIII, 5, 9.

вательно, пріурочиваетъ приблизительно къ тому же самому моменту, когда возникли фарисейство и саддукейство. Самое зарожденіе секты въ обстановкѣ фарисейства и саддукейства такимъ образомъ является на нашъ взглядъ въ высшей степени знаменательнымъ фактомъ, проясняющимъ характеръ ессейскаго движенія въ самыхъ основахъ его происхожденія. Іосифъ Флавій и Филонъ совершенно согласно изображаютъ ессеевъ людьми крайне религіозными, у которыхъ выраженіе религіознаго чувства носило оттѣнокъ духовности, чисто мистическаго созерцанія. Уже самый характеръ секты показываетъ, что въ ея составъ вошли именно люди, которымъ стало претить политиканство фарисеевъ и саддукеевъ, одинаково заслонившихъ проявленіе глубокаго религіознаго чувства. Люди съ чуткой религіозной совѣстью, не находя удовлетворенія въ современной фарисейской религіозности,—сухой, бездушной, показной, казуистической,—очень возможно—сдѣлали какъ бы безсознательный порывъ въ сторону лучшаго и оказались такимъ образомъ реформаторами „вѣры отцовъ“ на иныхъ чисто духовныхъ началахъ. При чемъ нѣтъ никакой необходимости эти начала пріурочивать къ чуждымъ іудейству вліяніямъ. По своему духу ессейство было движеніемъ строго національнымъ, всю его религіозную идеологію безъ всякихъ натяжекъ можно вывести изъ основъ самого же іудейства, но только иначе понятаго ессеями въ противовѣсъ религіозной идеологіи фарисейства. По свидѣтельству Іосифа Флавія, „они (ессеи) по отношенію къ Богу проявляли особенное благочестіе“, которое обнаруживалось въ томъ, что „они до восхода солнца ни о чемъ мірскомъ не говорили, но, обращаясь къ солнцу, творили унаслѣдованныя отъ отцовъ молитвы, какъ бы умоляя его“ [1]). Изъ этого, нужно замѣтить почти единственнаго по вопросамъ теологіи, свидѣтельства Іосифа Флавія обычно [2]) дѣлаютъ выводъ чуть ли не о сабеизмѣ

[1]) De bel. jud. II, 8, 5.

[2]) Bousset. Die Religion des Judenthums in neutestamentl. Zeitalter. 1906. S. 534; проф. М. Э. Посновъ. „Происхожденіе гностицизма и развитіе его“ въ Труд. Кіев. Дух. Акад. 1912, іюль—авг., стр. 481.

ессеевъ. Но вѣдь Іосифъ ясно подчеркиваетъ особое благочестіе ессеевъ по отношенію къ Богу, а не къ солнцу. Не можетъ быть, чтобы ессеи „унаслѣдованныя отъ отцовъ молитвы творили“ предъ Богомъ, не унаслѣдованнымъ отъ отцевъ. Вообще указаннымъ свидѣтельствомъ Іосифа Флавія, „монотеизмъ ессеевъ не нарушается“, какъ совершенно справедливо замѣчаетъ нѣмецкій ученый Кёнигъ [1]). Въ области теологіи ессеи были глубоко національны. Но въ самомъ выраженіи богопочитанія они представляли значительное уклоненіе отъ установившихся культовыхъ нормъ. По Филону, они совершенно отвергали жертвы [2]), а, по свидѣтельству Іосифа Флавія, не имѣли также общенія съ іерусалимскимъ храмомъ [3]). Здѣсь такимъ образомъ можно усматривать открытый протестъ фарисейству, которое полагало въ жертвахъ самую суть благочестія, а іерусалимскій храмъ считало центромъ своихъ теократическихъ мечтаній. Центръ тяжести благочестія ессеи перенесли въ иную плоскость,—въ область обновленія и очищенія религіозно-моральныхъ чувствъ человѣка. Вотъ почему въ своемъ религіозномъ обиходѣ они сохранили изъ іудейства все то, что̀ было непосредственно связано съ возвышеніемъ духа. Ессеи свято чтили субботу и соблюдали полный субботній покой, посвящая досугъ чтенію и объясненію Священнаго Писанія [4]). Воздерживались отъ клятвъ [5]), хотя самое вступленіе въ секту

---

[1]) E. König. Geschichte d. altestam. Relig. 1912. S. 555. König вообще считаетъ ессейство самобытно-іудейскимъ движеніемъ, и его взглядъ не является исключительнымъ; срвн. также мнѣніе г. Чемены „Происхожденіе и сущность ессейства“, Черкассы, 1894, стр. 364.

[2]) Quod omnis probus liber § 12: ed. Mangey. 457: *οὐ ζῶα καταθύοντες*. Іосифъ Флавій, однако, приписываетъ ессеямъ жертвоприношенія (Antiqu. XVIII, 1, 5): *ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι*.

[3]) Antiqu. XVIII, 1, 3. По мнѣнію König'a, поводомъ къ уклоненію отъ храма со стороны ессеевъ было клятвопреступное избіеніе первосвященникомъ Алкимомъ шестидесяти мужей изъ секты асидеевъ (которыхъ König ставитъ въ связь съ ессеями); op. c. S. 556; срвн. 1 Макк. 7, 14—18.

[4]) Филонъ—Quod omnis probus liber.

[5]) Іосифъ Ф. De bel. jud. II, 8. 6; Antiqu. XVIII, 1, 5.

обусловливали клятвеннымъ обѣщаніемъ—„хранить втайнѣ книги ихъ“ [1]). По свидѣтельству I. Ф., они уклонялись отъ удовольствій, какъ отъ зла, практиковали воздержаніе, въ которомъ и полагали сущность добродѣтельной жизни, избѣгали роскоши [2]). Съ нравственной чистотой ессеи думали сочетать и чистоту тѣлесную. Особое пристрастіе они обнаруживали къ омовеніямъ, которыя совершались по извѣстному ритуалу; носили бѣлыя одежды; употребляли повязки на бедрахъ при купаньѣ; человѣческія изверженія тщательно зарывали въ землю. Вѣроятно, по чисто-моральнымъ причинамъ они проповѣдывали воздержаніе отъ брака и уклоненіе отъ женщинъ [3]). Впрочемъ, брачное воздержаніе у нихъ не было всеобщимъ и безусловнымъ, такъ какъ нѣкоторые ессеи жили въ супружествѣ [4]). Аскетическое начало жизни у нихъ такимъ образомъ не получило полнаго развитія и было поставлено только какъ идеалъ.

Съ моральнымъ направленіемъ ессеевъ находится въ тѣсной связи и самый укладъ ихъ бытовой жизни. Они имѣли общія трапезы съ возношеніемъ общихъ моленій, подъ руководствомъ священниковъ [5]); общеніе имуществъ [6]), какъ выраженіе любви къ ближнимъ [7]); при чемъ отрица-

---

[1]) Іосифъ Ф. De bel. jud. II, 8. 7.

[2]) De bel. jud. II, 8. 2. срвн. Ипполитъ, Фил. IX, 26.

[3]) Іосифъ Ф. De bel. jud. II, 8. 2.

[4]) Ibid. op. c. II, 8. 13. Проф. М. Э. Посновъ, между прочимъ, въ ессейскомъ воздержаніи отъ брака усматриваетъ указаніе на дуалистическую черту религіознаго міровоззрѣнія ессеевъ (op. cit. стр. 481). Допущеніе ессеями брачныхъ сопряженій, по нашему мнѣнію, совершенно разбиваетъ гипотезу г. Поснова. Безбрачіе ессеевъ не обусловливалось ихъ метафизикой, а практиковалось по чисто моральнымъ мотивамъ. Если же это такъ, то и самое заключеніе г. Поснова о персидскихъ вообще восточныхъ) вліяніяхъ на ессейство во взглядахъ на бракъ нужно признать взглядомъ мало обоснованнымъ. Срвн. Ипп. Фил. IX, 28.

[5]) I. Флавій De bel. jud. II, 8. 5; Ипп. Фил. IX, 21.

[6]) I. Фл. II, 8. 3; Ипп. Фил. IX, 20.

[7]) I. Фл. II, 8. 2. 6.

тельно относились къ рабству [1]), какъ явленію, которое, очевидно, не гармонировало съ ихъ альтруизмомъ. Весь строй ессейской общины носилъ характеръ строго замкнутаго ордена съ подраздѣленіемъ членовъ на классы,—въ зависимости, вѣроятно, отъ степени ихъ нравственнаго совершенства. Самое вступленіе въ общину было обставлено у нихъ строгими формальностями. Каждый вновь поступающій членъ долженъ былъ давать клятву, въ составъ которой входило главнымъ образомъ обязательство хранить тайну относительно книгъ [2]).

Въ чемъ собственно заключалась тайна ессейства,—судить трудно. Очень возможно, что самый характеръ ихъ ученія, рѣзко расходящійся съ ритуализмомъ ортодоксальнаго іудейства и фарисейскаго въ особенности, весь строй ихъ жизни общинно-аскетическій и ритуалъ религіозныхъ церемоній, приспособленный, какъ мы видѣли, болѣе къ духовному служенію Богу, составляли уже тайну, которую нужно было ревностно охранять отъ постороннихъ любопытныхъ взоровъ и особенно отъ взоровъ фарисеевъ, имѣвшихъ полную возможность набросать на адептовъ секты тѣнь неблаговидности и преступности. Избіеніе шестидесяти священниковъ изъ числа асидеевъ первосвященникомъ Алкимомъ служитъ яснымъ указаніемъ на то, что въ отношеніяхъ къ ессеямъ-асидеямъ со стороны руководящаго класса общества не всегда все обстояло благополучно. Приходилось по необходимости такъ или иначе ограждать себя отъ нежелательныхъ воздѣйствій.

По нашему мнѣнію, нѣтъ никакихъ твердыхъ основаній слишкомъ расширять значеніе свидѣтельства Іосифа Флавія и изъ краткаго и отрывочнаго указанія на тайны ессейства дѣлать выводъ о погруженіи ессеевъ въ тайны орфиковъ, пиѳагорейцевъ. Едва ли есть также какая либо генетическая связь таинъ ессеевъ съ еврейской апокрификой, происхожденіе которой нѣкоторые ученые

---

[1]) Іосифъ Ф. Antiqu. XVIII, 1, 5; Филонъ. Quod omnis probus liber. [2]) Иппол. Фил. IX, 23.

относятъ исключительно за счетъ ессеевъ. Правда, Іосифъ Флавій своимъ указаніемъ на пристрастіе ессеевъ къ пророчествамъ какъ бы подкрѣпляетъ ихъ связь съ апокрификой, въ которой на первомъ планѣ стоитъ пророческое вдохновеніе при созерцаніи тайнъ будущаго. Но пророческое настроеніе ессеевъ можно объяснить и независимо отъ ихъ соприкосновенія съ апокрификой. Въ самомъ укладѣ нравственно-религіозной идеологіи сектантовъ, склонныхъ къ созерцательно-молитвенному настроенію, непосредственному—мистическому — возношенію ума и сердца къ Богу, заключалась та характерная черта, которую совершенно легко было отождествить съ пророчествомъ Іосифу Флавію, какъ лицу, видимо мало знакомому съ внутреннимъ строемъ сектантской общины. Поставить ессеевъ въ связь съ апокрификой,—это значитъ приписать имъ и всю ту мессіологію, какая входитъ въ содержаніе апокрифовъ. Но тотъ же Іосифъ Флавій, а равно и Филонъ о мессіологіи сектантовъ хранятъ полное молчаніе. Такъ что мессіанскія воззрѣнія ессеевъ покрыты мракомъ неизвѣстности.

Была ли у ессеевъ вообще какая либо мессіологія? На этотъ вопросъ по необходимости приходится отвѣчать гадательно. Но едва ли справедливы тѣ ученые, которые изъ молчанія I. Флавія и Филона о мессіанскихъ взглядахъ ессеевъ дѣлаютъ заключеніе объ отсутствіи у нихъ вообще мессіологіи. Вѣроятнѣе всего ессеи отвергли только политическій образъ Мессіи въ духѣ современнаго имъ фарисейства [1]) и въ области мессіологіи приближались

---

[1]) Такой образъ Мессіи совершенно не укладывается въ рамки религіозной идеологіи ессееевъ, особенно если происхожденіе самой секты выводить изъ противодѣйствія ея адептовъ фарисейскому направленію іудейскаго богословія. — Нѣкоторые ученые, проводящіе взглядъ объ органическомъ единствѣ фарисейства и ессейства, общность мессіологіи для тѣхъ и другихъ доказываютъ обычно ссылкой на свидѣтельство Іосифа Флавія (De bel. jud. II, 8. 10), который ессеямъ въ великомъ возстаніи іудеевъ противъ римлянъ приписывалъ дѣятельное участіе, даже „необыкновенное ожесточеніе и упорство“ (А. В. Смирновъ. „Мессіанскія ожиданія іудеевъ“... стр. 470; срвн.

къ воззрѣніямъ александрійскихъ іудеевъ [1]). Вмѣстѣ съ этими послѣдними они возгрѣвали по преимуществу духовный обликъ Мессіи и сущность Его царства полагали въ духовномъ обновленіи человѣческаго сердца. Только такая мессіологія гармонировала съ моральнымъ направленіемъ всей ихъ религіозной идеологіи. Очень возможно, что мессіологія ессеевъ въ значительной степени получила оттѣнокъ эсхатологизма [2]). Это было вполнѣ естественно для нихъ въ виду ихъ пристрастія къ пророчеству, по свидѣтельству Іосифа Флавія [3]).

Что касается эсхатологіи ессеевъ, то она точно также мало уясняется въ свидѣтельствахъ Іосифа Флавія и Филона. Эти еврейскіе бытописатели дѣлаютъ указаніе только на вѣрованіе ессеевъ въ загробное существованіе души,— въ мѣстѣ „по ту сторону океана“ [4]). Такимъ образомъ въ эсхатологіи сектантовъ отмѣчается нѣкоторая односторонность, — отсутствіе ученія о воскресеніи тѣлъ [5]). Этотъ пробѣлъ въ эсхатологіи ессеевъ нѣкоторыми учеными объясняется особенностью метафизики сектантовъ,—ихъ склонностью къ дуализму. Повидимому, дуализмъ ессеевъ находитъ себѣ подтвержденіе и въ ихъ ученіи о тѣлѣ, какъ

Manhold. „Die Irrlehrer der Pastoralbriefe“ 1856, S. 124). Но воинскій пылъ ессеевъ въ борьбѣ іудеевъ съ римлянами можно объяснять мотивами простого патріотизма, которымъ сектанты могли проникнуться въ минуты всеобщаго подъема національнаго энтузіазма, независимо отъ такихъ или иныхъ мессіанскихъ идеаловъ.

[1]) Holtzmann H. Lehrbuch neut. Theol. S. 74; Keim. Geschichte Jesu v. Nazara I, S. 305; срвн. А. В. Смирновъ. Мессіан. ожиданія... стр. 464.

[2]) Но едва ли есть какія либо твердыя основанія эсхатологическій характеръ ессейской мессіологіи расширять до ступени еврейскихъ апокалиптиковъ и приписывать ессеямъ самую честь составленія еврейскихъ апокалипсисовъ (2 и 1 в. до Р. Х. и 1 в. по Р. Х.), какъ это допускаетъ, напр., Гильгенфельдъ (см. его сочиненіе: Die jüd. Apokaliptik, S. 243 sq.; срвн. его же: Die Ketzergeschichte d. Urchristentums 1884).

[3]) De bel. jud. II, 8. 12. [4]) Іосифъ Флавій. De bel. jud. II, 8. 10.

[5]) Ипп. (Фил. IX, 27) приписываетъ ессеямъ также вѣру въ воскресеніе тѣлъ.

темницѣ для души [1]), въ признаніи господства рока надъ дѣйствіями человѣка [2]), въ самомъ складѣ ихъ моральныхъ принциповъ, имѣющихъ въ своемъ основаніи какъ бы приниженіе запросовъ физіологической жизни (борьба со страстями, безбрачіе, воздержаніе отъ мясной пищи, аскетизмъ). Аскетическій оттѣнокъ ессейской морали, конечно, отвергать нельзя. Но едва ли есть какое либо твердое основаніе пріурочивать аскетическій ригоризмъ ессейской морали непремѣнно къ метафизикѣ дуализма. И безъ дуализма онъ можетъ быть выведенъ изъ чисто моральныхъ принциповъ,—изъ сознанія глубокой грѣховности человѣка, локализирующейся въ тѣлѣ, которое въ области моральныхъ поступковъ, дѣйствительно, является какъ бы темницей для души. Съ предполагаемой у ессеевъ метафизикой дуализма совершенно не мирится ихъ возвышенный взглядъ, чисто монистическій, на Бога, какъ на виновника только добра,—тотъ взглядъ, который оттѣняется у Филона [3]). Что касается ученія ессеевъ о судьбѣ, то и здѣсь скорѣе всего сказалось ихъ благочестивое преклоненіе предъ всепокоряющей волей Божіей, а не вѣра въ фатализмъ въ духѣ восточныхъ ученій [4]).

Вообще ессейство представляетъ разслоеніе іудейства, возникшее на чисто національной почвѣ, съ ясно выраженнымъ стремленіемъ въ сторону одухотворенія „вѣры отцовъ“ и проведенія въ жизнь моральныхъ принциповъ. Это секта людей благочестивыхъ [5]) по преимуществу,—

---

[1]) I. Флавій. De bello jud. II, 8. 11.

[2]) Antiqu. XIII, 5. 9: „судьба господствуетъ надъ всѣмъ“; „человѣку нельзя приписывать ничего такого, что было бы не по опредѣленію судьбы“.

[3]) Quod omnis probus liber: *τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.*

[4]) Какъ это думаетъ, напр., проф. М. Э. Посновъ; ук. статья, стр 481.

[5]) Отсюда получилось, несомнѣнно, и самое названіе сектантовъ—оссеями, оссинами (отъ *ὅσιος*—святой, благочестивый), которое придавалось имъ въ древности наряду съ названіемъ—ессеи (см. Епифаній Наег. XIX).

людей, поставившихъ себѣ цѣлію нравственное совершенство личности—въ единеніи съ Богомъ. Совершенно естественно, міровоззрѣніе ессеевъ пріобрѣло оттѣнокъ мистицизма и по своему направленію до нѣкоторой степени приближалось къ неопиѳагорейству[1]) и орфизму, расходясь съ ними, однако, въ теоретическихъ основахъ своей моральной философіи. Ессеи болѣе, чѣмъ ортодоксальные іудеи, были подготовлены къ принятію возвышенныхъ истинъ христіанства, и очень возможно, что секта ессеевъ оказалась тѣмъ каналомъ, чрезъ который іудейство ввело первыхъ адептовъ въ лоно церкви Христовой.

Самарянство по своему религіозному воззрѣнію не представляетъ строго обособленнаго теченія въ іудействѣ; его партійность въ своемъ основаніи имѣетъ причины этнографическаго характера и объясняется условіями самаго происхожденія самарянства. По своему племенному составу самаряне представляли сирійскую колонію, осѣвшую въ іудейскомъ Сихемѣ еще во времена вавилонскаго плѣна и получившую религіозно-общественную организацію при содѣйствіи іудейскихъ выходцевъ изъ Іерусалима, оставившихъ свой священный городъ вслѣдствіе недовольства реформами Эздры и Нееміи. Подъ вліяніемъ этихъ выходцевъ самаряне съ теченіемъ времени совершенно ассимилировались съ коренными іудеями въ религіозномъ отношеніи. Но племенная рознь все же сказалась между двумя группами единовѣрцевъ и перешла въ постоянную вражду, которая, помимо этнографическихъ причинъ, поддерживалась еще причинами религіозными. Самаряне, сдѣлавшись іудеями по вѣрѣ, всѣ свои религіозныя чувства сосредоточили на священной для нихъ горѣ Гаризимъ, которая стала для нихъ какъ бы вторымъ Іерусалимомъ—самарянскимъ, исключающимъ почитаніе Іерусалима палестинскаго. Эта децентрализація храмовой культовой религіозности и сдѣлала самарянъ отщепенцами отъ коренного іудейства, какъ бы врагами іудейской національности. Культъ Гаризима сдѣлался основой религіозной идеологіи

[1]) Какъ это отмѣтилъ еще Іосифъ Флавій.

самарянства. Здѣсь же сосредоточился главный пунктъ расхожденія съ кореннымъ іудействомъ по вопросамъ религіознымъ. Въ Гаризимѣ лежитъ собственно основаніе той религіозной эволюціи, которая проходила у самарянъ нѣсколько въ иной плоскости сравнительно съ эволюціей ортодоксальнаго іудейства. Являясь, какъ и іудеи, строгими монотеистами, почитателями и исполнителями Моисеева закона съ его обрѣзаніемъ, жертвами, субботнимъ покоемъ и празднествами [1]), самаряне существенно разошлись съ іудеями талмудическаго періода прежде всего въ установленіи канона священныхъ книгъ. Они приняли только Пятокнижіе и отвергли всѣ прочія священныя книги еврейства. Соотвѣтственно этому весь религіозный ритуалъ самарянъ былъ пріуроченъ къ Пятокнижію и оказался лишеннымъ наслоеній послѣплѣннаго талмудическаго богословія. Пятокнижіемъ былъ рѣзко отграниченъ періодъ ихъ религіознаго вѣдѣнія. Естественно, личность Моисея, какъ пророка Торы, заняла центральное положеніе въ религіозной идеологіи самарянства. Вмѣстѣ съ этимъ до чрезвычайности возвысилось его значеніе [2]). Моисею было приписано предсуществованіе не только въ идеальномъ, но и въ реальномъ смыслѣ. Онъ сталъ мыслиться носителемъ Духа Божія съ самыхъ временъ творенія [3]). „Онъ вершина міра, солнце, свѣтъ и вѣнецъ“ [4]). Такимъ образомъ Моисею въ самарянской теологіи была приписана исключительная посредническая миссія между трансцедентнымъ Богомъ-Іеговой и человѣкомъ. Этимъ самымъ какъ бы исключалась необходимость существованія другихъ посредниковъ. Какъ бы то ни

---

[1]) В. П. Рыбинскій. Религія самарянъ, Тр. К. Д. А. 1912, іюль—августъ, стр. 360—361; сентябрь, стр. 127—135; 142—156.

[2]) По сравненію даже съ значеніемъ его у ортодоксальныхъ іудеевъ.

[3]) Gesenius, Carm. Samar. XII. 26, 27; см. В. П. Рыбинскій „Религія самарянъ“. Труды Кіев. Д. А. 1912, май, стр. 168.

[4]) Cowley 31. Bibl. Samar. II, p. 200, стр. 2; см. Рыбинскій, ук. сочиненіе, стр. 169.

было, но ученіе о Метатронъ, Мемра, Шехина, Святомъ Духѣ (ruach hakkodesch), Мудрости,—ученіе, нашедшее широкое примѣненіе въ теологіи ортодоксальнаго іудейства,—у самарянъ осталось совершенно въ тѣни. Не получило столь широкаго развитія, какъ у іудеевъ, также ученіе объ ангелахъ и Мессіи (Таэбъ). Вчастности мессіологія самарянъ въ системѣ ихъ религіознаго ученія занимаетъ второстепенное положеніе и составляетъ только дальнѣйшее развитіе ихъ мозеологіи. Мессія—это продолжатель дѣла пророка Моисея и возстановитель славнаго строя жизни временъ Моисея и Іисуса Навина. Онъ—„пророкъ по образу Моисея“ [1]) и священникъ—въ духѣ первосвященническаго служенія его временъ.

Такимъ образомъ по своей дѣятельности, по своей религіозной миссіи Мессія (Таэбъ)—это въ сущности Moses secundarius—„вторичный Моисей“, какъ совершенно справедливо обобщилъ основную мысль самарянской мессіологіи нѣмецкій ученый Гильгенфельдъ [2]). Самый характеръ мессіанскаго царства въ религіозной системѣ самарянъ выступаетъ совершенно въ иномъ свѣтѣ по сравненію съ мессіологіей ортодоксальнаго іудейства. Тогда какъ іудеи съ мессіанствомъ связывали представленіе о наступленіи лучшихъ временъ, по сравненію со всей прошлой исторіей еврейскаго народа, и идеалы мессіанства относили къ славному будущему; самаряне, наоборотъ, въ прошломъ полагали идеалы мессіанскаго служенія. У іудеевъ будущее славное царство Мессіи ассоціировалось главнымъ образомъ съ представленіемъ о Его царскомъ величіи, какъ славнаго царя-завоевателя, у самарянъ идея царскаго величія Мессіи почти совершенно не выдвигается. Самарянская мессіологія „явилась только слабымъ отраженіемъ напряженныхъ іудейскихъ ожиданій славнаго

---

[1]) В. П. Рыбинскій. Религія самарянъ. Труды Кіев. Д. А. 1912. іюль—августъ, стр. 351.

[2]) A. Hilgenfeld. Der Taheb Samariter. Zeit. Wiss. Theolog. XXXVII, S 239.

царя изъ дома Давидова“ [1]). У іудеевъ въ Мессіи заключается центръ тяжести ихъ чисто національныхъ, при томъ—по преимуществу—политическихъ, мечтаній; у самарянъ въ мессіологіи проводится значительно сглаженный націонализмъ и вмѣстѣ съ этимъ образъ Мессіи вырисовывается съ чертами по преимуществу духовнаго (а не политическаго) служенія. Такимъ образомъ самаряне въ данномъ случаѣ приближались скорѣе къ идеологіи александрійскихъ іудеевъ. Поставляя дѣятельность Мессіи въ тѣсную логическую связь съ служеніемъ Моисея, самаряне въ то же время не отождествляли личности того и другого. Мессія—не redivivus Moses [2]),—не ожившій Моисей, а совершенно особое лицо, только выполняющее миссію Моисея и возвращающее людямъ рехуту (божественную милость) [3]), утраченную ими послѣ временъ этого пророка Божія. Какъ только возстановитель рехуты, которой во всемъ объемѣ обладалъ Моисей,—этотъ „другъ и довѣренный слуга Божій“ [4]),—Мессія стоитъ ниже Моисея [5]) и по своей природѣ—простой человѣкъ.

Сравнительно слабое развитіе мессіологіи въ міровоззрѣніи самарянъ отразилось на ихъ эсхатологіи. Въ послѣдней нѣтъ той полноты, съ какой выступаетъ эсхатологія ортодоксальныхъ іудеевъ, нашедшая свое выраженіе въ апокрификѣ. Существенную черту эсхатологическаго ученія самарянъ составляетъ отрицаніе воскресенія мертвыхъ, вообще—загробнаго потусторонняго бытія не только для тѣла, но и души [6]). Нѣтъ у самарянъ также вѣрова-

[1]) В. П. Рыбинскій. Религія самарянъ. Труды Кіев. Д. А. 1912, іюль—авг., стр. 351; срвн. Монгомери. „The Samaritans“, p. 244—245.

[2]) Какъ это думаютъ Heidenheim. Bibl. Samar. H. 5—6, S. XXVI; Juynboll. Lib. Jos. p. 216—217; см. у Рыбинскаго, op. cit. 1912, іюль—авг., стр. 351.

[3]) Указанія на рехуту въ опредѣленномъ смыслѣ этого слова встрѣчаются уже у Іосифа Флавія - Antiqu. XVIII. 4. 2.

[4]) Cowley, Op. c. p. 32; см. Рыбинскій, Op. c. май, 168.

[5]) Рыбинскій, Op. c., іюль—авг. стр. 351.

[6]) Объ этомъ совершенно ясно и единогласно говорятъ древніе христіанскіе писатели: Оригенъ (Comm. in Math. 82, 29; in Johan. VIII, 48), Кир. іерус. (Оглас. поуч. 18, 1 2. 11—13), Епифаній кипр. (Haer. VII, 2) и др.

ній въ наступленіе чувственнаго царства Мессіи, — т. е. такихъ вѣрованій, которыя составляютъ характерную особенность талмудическаго богословія [1]).

При всей своей показной ортодоксальности, при явномъ тяготѣніи къ основамъ іудейской теологіи, въ глубинѣ своего духа самаряне все-же носили признаки языческаго иновѣрія. Почитаніе еврейскаго Іеговы у нихъ переплелось съ представленіемъ о Зевсѣ всевышнемъ (Ζεὺς ὕψιστος) [2]). Съ именемъ этого языческаго бога связывалось и самое почитаніе гаризимскаго храма [3]). По отношенію къ священной горѣ Гаризимъ они проявляли такія вѣрованія, которыя напоминаютъ культъ Сивы, индійскаго горнаго бога [4]). Въ особомъ пристрастіи къ омовеніямъ, въ щепетильной брезгливости—къ мертвымъ тѣламъ, къ тѣлесной нечистотѣ [5]) самаряне несомнѣнно исходили изъ дуалистическаго принципа,—этого наслѣдія теософіи восточныхъ народовъ. Появленіе среди нихъ маговъ, въ родѣ Досиѳея, Симона Волхва, показываетъ, что не были они чужды магіи,—этого характернаго проявленія восточ-

---

[1]) Троицкій И. Г. Талмудическое ученіе о посмертномъ состояніи и конечной участи людей. Петербургъ. 1904, стр. 125.

[2]) Комментарій на Пятокнижіе Марки (Bibliotheca Samaritana); см. у В. П. Рыбинскаго, Тр. К. А. 1912, май, стр. 156.

[3]) 2 Макк. 5, 2; І. Флавій Antiqu. XII, 5, 5.

[4]) Проф. А. А. Олесницкій – „Святая Земля, т. 2, стр. 353". По мнѣнію г. Олесницкаго, самое названіе горы Гаризимъ происходитъ отъ санскритскаго „Гариза" — богъ горъ и является однимъ изъ наименованій индійскаго Сивы. Проф. В. П. Рыбинскій („Религія самарянъ"—Тр. К. А. 1912, май, 177 стр.), правда, не находитъ возможнымъ признать достовѣрнымъ такое сближеніе – „по отсутствію къ тому какихъ-либо данныхъ". Но общій языческій отпечатокъ, лежащій въ глубинѣ религіознаго духа самарянства, по нашему мнѣнію, дѣлаетъ гипотезу г. Олесницкаго въ значительной степени достовѣрной. В. П. Рыбинскій, отвергающій вообще наличность языческихъ элементовъ въ самаританствѣ, естественно, отвергъ и самую гипотезу г. Олесницкаго, какъ ниспровергающую его основныя положенія о самаританствѣ, какъ выраженіи чистаго іудейскаго богосознанія.

[5]) См. у В. П. Рыбинскаго „Религія самарянъ"—Т. К. Д. А. 1912, іюль—авг. стр. 361—374.

ной теософіи персовъ и вавилонянъ. Словомъ языческій періодъ ихъ жизни не прошелъ безслѣдно для ихъ религіознаго міровоззрѣнія. Черты языческаго двоевѣрія не утратились даже въ періодъ ихъ сліянія съ іудействомъ [1]). При своемъ двоевѣріи самарянство, естественно, не представляло твердо устойчивой религіозной системы, скованной единствомъ міросозерцанія [2]). Вотъ почему въ нѣдрахъ самаританства еще въ до-христіанскій періодъ обнаружился процессъ внутренняго идейнаго разслоенія, породившаго цѣлый рядъ сектъ—ессиновъ, іевусеевъ, гороѳиновъ, досиѳеянъ [3]). Правда, эти секты въ свидѣтельствахъ древности очерчены слишкомъ блѣдно, чтобы на основаніи только факта ихъ существованія въ самаританствѣ можно было дѣлать тѣ или иные выводы о самомъ направленіи самаританства. Но христіанскія секты, возросшія на основахъ самаританства, въ моментъ соприкосновенія съ христіанствомъ, даютъ возможность историку вращаться уже не въ сферѣ однихъ предположеній, а въ области положительныхъ фактовъ, которые прекрасно оттѣняютъ наличность языческихъ элементовъ въ самой природѣ самаританства. По свидѣтельству всѣхъ древнихъ ересеологовъ, первые ересіархи сектантскаго христіанства —Симонъ Волхвъ, Менандръ—вышли изъ нѣдръ самарянства [4]), изъ окрестностей города Сихема, этого центра сама-

---

[1]) Іудейскіе раввины часто характеризуютъ самарянъ, какъ язычниковъ. Въ Mass Kuth. (1) обычаи самарянъ трактуются „частью подобными языческимъ обычаямъ". Въ Kidd. (IV, 3; 75a) самаряне представляются, какъ мамзеры, т. е. какъ нѣчто среднее между язычниками и іудеями. См. у В. П. Рыбинскаго „Рел. самар." Т. К. Д. А. 1912, сентябрь, стр. 175—178.

[2]) По мнѣнію В. П. Рыбинскаго (Религія сам. Тр. К. А. 1912, май, стр. 152), самаританство „на протяженіи всей своей исторіи является простымъ конгломератомъ отдѣльныхъ ученій, а не цѣльной законченной системой".

[3]) Епифаній Кипрскій—Haer. X—XIII; Егезиппъ у Евс. Кесар. Церк. Ист. VI, 22.

[4]) Іустинъ Мученикъ Apol. I, с. 26; срвн. с. 56: Ириней Ліон. Contr. haer. I, 23, 1—4; р. п. стр. 93—97; Иппол. римск. *Φιλοσοφούμενα* IV, 51; Оригенъ. *Κατὰ Κέλσου* VI, 11; V, 62; I, 57; Тертул. De prae-

рянскаго населенія. Нельзя предположить, что религіозная идеологія Досиѳея, Симона, Менандра представляла продуктъ только индивидуальнаго религіознаго творчества, связаннаго съ самаританствомъ внѣшними, случайными нитями соприкосновенія [1]). Ересеологи ставили указанныхъ ересіарховъ во внутреннюю органическую связь съ самаританствомъ,—и тѣмъ самымъ какъ бы подчеркивали сродство народнаго религіознаго творчества Самаріи съ идеологіей ересіарховъ. Послѣдніе едва ли могли бы такъ успѣшно дѣйствовать среди самаританскаго населенія и находить себѣ подражателей-учениковъ, слѣдовательно создавать цѣлыя школы, если бы сама Самарія не представляла благопріятныхъ условій для еретической пропаганды. Словомъ есть полное основаніе элементы еретической системы Симона Волхва и Менандра поставить въ тѣсную связь съ самаританствомъ. Нельзя не отмѣтить здѣсь того характернаго факта, что двоевѣріе самарянъ, —этотъ отличительный признакъ ихъ религіозной идеологіи—какъ нельзя лучше сказалось на направленіи еретическаго ученія Симона Волхва и Менандра. У этихъ ересіарховъ проглядываетъ въ системѣ та же двойственность, что́ и у самарянъ. И у нихъ. съ одной стороны, доминируетъ іудейскій складъ религіознаго мышленія, а съ другой—даютъ о себѣ знать наслоенія чисто языческаго про-

---

scr. c. XLVI; сравн. c. XXXIII; Евс. Кес. Церк. Ист. II, 1; II, 14—15; Епиф. Кипр. Haer XXI; Ѳеодор. кир. Haer. fab. I, 2; Филастрій брикс., Lib. de haer. c. XXIX; Августинъ иппонскій. De haer. I; срвн. Дѣян. 8, 9—11; 20—23.—Проф. В. П. Рыбинскій (въ своемъ сочиненіи „Самаряне". Кіевъ. 1913), не смотря на единодушное, замѣчательно согласное, свидѣтельство всѣхъ древнихъ ересеологовъ о происхожденіи ереси Симона Волхва и Менандра изъ круговъ самаританства, однако, рѣшительно отвергаетъ внутреннюю, идейную связь ученія указанныхъ ересіарховъ съ самаританствомъ. По его мнѣнію, Симонъ Волхвъ (а слѣдовательно и его ученикъ Менандръ) „представляетъ собою не типъ самарянства, а только *инцидентъ* въ самарянствѣ" (стр 467). Въ такомъ выводѣ г. Рыбинскій (вопреки твердо устойчивому мнѣнію всей исторической науки), конечно, проявилъ избытокъ оригинальности, но не ученой основательности.

[1]) Какъ это выходитъ по заключенію г. Рыбинскаго.

исхожденія. Какъ и въ самарянствѣ, у Симона Волхва и Менандра нѣтъ твердой устойчивости взглядовъ, единства міросозерцанія. И въ то же время проглядываетъ горделивое, чисто іудейское, сознаніе исключительнаго значенія проповѣдуемой ими доктрины.

Соприкосновеніе самаританства съ христіанствомъ въ системѣ ученія Симона Волхва и Менандра представляетъ изъ себя вообще любопытный эпизодъ въ исторіи синкретическихъ движеній. Этотъ эпизодъ составляетъ какъ бы ключъ къ разгадкѣ сложнаго процесса образованія еретическихъ наслоеній въ христіанствѣ, одновременно покоющихся на началахъ іудейской и языческой идеологіи. Проблемма самаританства съ его антиподами—еретической системой Симона и Менандра—есть въ то же время проблемма христіанскаго гносиса въ его многообразныхъ развѣтвленіяхъ.

Параллельно съ синкретизаціей въ нѣдрахъ іудейства въ до-христіанскій періодъ обнаружился такой же процессъ и въ нѣдрахъ греко-римскаго міра. Эта синкретизація захватила въ свой потокъ, какъ область религіозныхъ вѣрованій, такъ и область философскихъ ученій. Господствующей и оффиціальной религіей въ греко-римской имперіи по прежнему оставался политеизмъ во всемъ объемѣ древней миѳологіи, но въ составѣ греко-римскаго пантеона предъ пришествіемъ Христа произошли значительныя измѣненія. Въ культъ греко-римской имперіи широкой волной нахлынули различныя восточныя наслоенія. Классическій образъ Аѳины и Минервы осложнился чертами фригійской богини Цибеллы, въ честь которой въ Римѣ стали совершаться особыя религіозныя церемоніи,—жертвенныя закланія (вола или барана) для полученія очистительной крови, врачующей больныхъ и увѣчныхъ. Характеренъ и культъ Беллоны, проникшій въ Римъ изъ Каппадокіи. Особенностью этого культа были пророчества, которыя изрекала жрица богини, предварительно нанесши себѣ кровавую рану. Вошелъ въ употребленіе также церемоніалъ въ честь египетскихъ — Сераписа и Изиды. Особымъ расположеніемъ стали пользоваться гре-

ческія элевзинскія мистеріи, наряду съ таинствами иранской богини Митры [1]). Римъ, овладѣвъ всѣмъ міромъ, на почвѣ религіозной синкретизаціи хотѣлъ такимъ образомъ обосновать единеніе народовъ.

Но синкретизація у греко-римлянъ особенно рельефно проявилась въ области философіи особенно въ формѣ такъ-называемаго неопиѳагорейства [2]). Неопиѳагорейство [3]) по основнымъ идеямъ было возобновленіемъ древняго пиѳагорейскаго союза, утратившаго свое значеніе еще въ IV в. до Р. Х., но съ слѣдующими существенными измѣненіями, чрезвычайно характерными для эпохи греко-римскаго синкретизма. Прежде всего неопиѳагорейство получило строго религіозную окраску, тогда какъ въ древнемъ пиѳагорействѣ религіозный элементъ стоялъ на второмъ планѣ и имѣлъ чисто служебное значеніе. У неопиѳагорейцевъ религіозные интересы выдвигаются настолько широко, что самая философія у нихъ превратилась въ религіозную систему. Хотя неопиѳагорейцы свою теософію связывали съ именемъ Пиѳагора, но на самомъ дѣлѣ въ ней одновременно спаяны философскіе элементы самыхъ разнородныхъ теченій—философіи Платона, Аристотеля и отчасти стоиковъ. Видное мѣсто заняли также народная демонологія и мистика, входившія въ составъ и философіи Пиѳагора. Словомъ неопиѳагорейство, по его основному характеру и значенію, совершенно сходится съ позднѣйшимъ неоплатонизмомъ (III—IV вв. по Р. Х.), гдѣ, какъ извѣстно, все сводится къ научной синкретизаціи миѳическихъ образовъ греко-римскаго политеизма съ идеями наиболѣе видныхъ представителей философіи—Платона, Аристотеля, Зенона и тѣхъ же неопиѳагорейцевъ.

---

[1]) Архимандритъ Хрисанѳъ. Религіи древняго міра, Спб. 1875, т. 2, стр. 619—620.

[2]) Zeller E. Die Philosophie d. Griechen, Tubingen. 1852, T. 3, H. 2, S. 499—559.

[3]) Происхожденіе неопиѳагорейства, какъ эклектической философіи, нужно относить приблизительно къ первой половинѣ 1 столѣтія до Р. Х.; см. E. Zeller, op. c. S. 500.

Подобно Пиѳагору, неопиѳагорейцы утверждали строгій монотеизмъ, но въ развитіи понятія о Богѣ они примыкали къ ученію Платона и Аристотеля и вмѣстѣ съ ними опредѣляли Бога, какъ чистый Разумъ (νοῦς), — начало совершенно противоположное злу—матеріи и свободное отъ всякаго соприкосновенія съ ней. Такимъ образомъ религіозная метафизика строится у нихъ на началахъ строгаго дуализма, который въ дальнѣйшемъ развитіи системы пріобрѣтаетъ, впрочемъ, пантеистическій оттѣнокъ, особенно въ ученіи о взаимоотношеніи между Богомъ и міромъ. Основой бытія неопиѳагорейцы считали идеи, которыя у нихъ опредѣлаются одновременно и какъ таинственныя числа, сокрытыя въ Монадѣ (въ духѣ философіи Пиѳагора), и какъ мірообразующія формы (въ духѣ философіи Аристотеля), и какъ идейные первообразы, скрытые въ Богѣ, какъ мыслящемъ субъектѣ (въ духѣ философіи Платона). Реализація формъ—идей пріурочивалась къ дѣятельности особаго *диміурга*, мірообразующаго посредника между Богомъ и матеріей. На положеніе посредниковъ были возведены также демоны и звѣздные боги, какъ существа, вмѣстѣ съ диміургомъ составляющія промежуточную инстанцію между Богомъ, какъ чистымъ и отрѣшеннымъ отъ міра духомъ (πνεῦμα), и человѣкомъ, какъ существомъ, совмѣщающимъ въ себѣ не только духовное (божественное), но и матеріальное начало. Вчастности тѣлесная организація человѣка мыслилась какъ темница для души, данная ей въ наказаніе. Конечная цѣль жизни сводилась къ избавленію отъ тѣла-темницы и соединенію духа съ Богомъ, чрезъ подавленіе чувственныхъ пожеланій и посвященіе себя на служеніе Богу въ процессѣ постепеннаго очищенія. Очищеніе не есть актъ исключительно только усилій человѣка, а обусловливается внѣшними вспомогательными средствами, которыя даруются Богомъ въ откровеніи, ниспосылаемомъ чрезъ святыхъ мужей. Такимъ образомъ религіозное чувство базируется у неопиѳагорейцевъ на внѣшнемъ авторитетѣ. Нетрудно замѣтить, что преобладающее значеніе отводится знанію, какъ средству достиженія конечныхъ ре-

лигіозныхъ идеаловъ. При чемъ знаніе, понимаемое какъ проникновеніе человѣческой мысли въ таинственный смыслъ божественныхъ числъ-идей, составляетъ одинъ изъ главныхъ моментовъ мистическаго экстаза, которому неопиѳагорейцы отводили въ своей системѣ довольно видное мѣсто. Дуализмъ, столь рѣзко выраженный, естественно привелъ ихъ къ утвержденію аскетизма. Есть попытка у неопиѳагорейцевъ установить идею безсмертія человѣка, которое, впрочемъ, не идетъ у нихъ далѣе ступени чисто платоновскаго метемпсихозиса.

Такимъ образомъ новопиѳагорейство, по своему логическому построенію и содержанію, имѣетъ тѣсную связь съ теософіей Филона-александрійца, и вмѣстѣ съ ней представляетъ характерное выраженіе религіозно-философскаго настроенія эпохи. Для нашей цѣли важно отмѣтить въ этихъ двухъ системахъ не столько частности философскаго развитія, сколько основныя религіозныя тенденціи. Какъ въ филонизмѣ, такъ и новопиѳагорействѣ одинаково обозначилось стремленіе возвысить интересы религіи за счетъ чистаго знанія. Какъ въ томъ, такъ и другомъ наука возводится на положеніе служанки религіи. Источникомъ религіознаго вдохновенія въ обѣихъ системахъ служитъ экклектизмъ, синтезирующій лучшія идеи, до какихъ только могъ додуматься языческій міръ. Религіозные мыслители проявляютъ не только теоретическіе интересы знанія, но и интересы практической религіозной жизни. Концентрирующимъ началомъ религіозности выставляется *знаніе*, но понимаемое не только въ отвлеченно-теоретическомъ, но и практическомъ смыслѣ, какъ благочестіе. Отмѣчается тенденція утвердить *авторитетъ* въ дѣлѣ богопознанія и наряду съ этимъ выдвинуть идею необходимости *внѣшняго божественнаго откровенія*, какъ опоры для религіознаго чувства. Въ концѣ концовъ задача науки концентрируется вокругъ стремленія обрѣсти *посредника* между Богомъ и человѣкомъ,—такого посредника, который могъ бы быть носителемъ божественнаго откровенія и въ то же время явиться авторитетомъ для религіознаго сознанія человѣка. И филонизмъ и новопи-

ѳагорейство указываютъ такого посредника—первый въ Логосѣ, второе въ диміургѣ, но оба эти указанія имѣютъ чисто-теоретическое значеніе, и конкретные образы посреднической миссіи остаются еще неразрѣшимой загадкой, какъ для того, такъ и другого философскаго направленія.

И вотъ въ то время, какъ наука, возведенная на степень религіознаго знанія, безплодно истрачивала свои послѣднія силы на разрѣшеніе основной проблеммы о посредничествѣ между Богомъ и человѣкомъ, явилось избавленіе міру въ лицѣ Христа Спасителя, благовѣстіе о Которомъ быстро разнеслось по всѣмъ уголкамъ греко-римской имперіи. Такимъ образомъ во Христѣ открылось то, что только смутно предполагалось синтезирующей мыслью греко-римскаго генія—въ лицѣ Филона и новопиѳагорейцевъ. Явленіе Христа Спасителя было настолько осязательнымъ фактомъ, что не могло остаться незамѣченнымъ въ образованныхъ кругахъ греко-римскаго общества, уже наэлектризованнаго въ богоискательствѣ идеями моднаго филонизма и неопиѳагорейства. Но тогда какъ одни, порвавши всякую связь съ прошлымъ, въ простотѣ сердечной и съ пламенной вѣрой въ новую истину примкнули къ христіанству, нашедши въ немъ удовлетвореніе своему религіозному чувству, нѣкоторые представители греко-римской учености сдались—предъ напоромъ нравственной силы христіанскаго Бога — не безъ борьбы. Въ идейной жизни образованныхъ круговъ греко-римскаго общества наступилъ критическій моментъ такого религіозно-психическаго настроенія, когда обѣ стороны—и языческая мысль и христіанство, противопоставленныя другъ другу въ сознаніи своей истинности,—вступили на путь идейной борьбы. Такъ началась, по мѣткому выраженію профессора А. Гарнака[1]) „острая эллинизація христіанства“, породившая въ нѣдрахъ церкви цѣлый рядъ гностическихъ ересей, какъ выраженіе борьбы двухъ міровоззрѣній,—языкогностическаго и христіанскаго.

[1]) A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. B. I. S. 149.

Такимъ образомъ, образованіе гностицизма въ христіанствѣ не было явленіемъ новымъ и совершенно неожиданнымъ. Въ христіанскомъ гносисѣ нашло своеобразное выраженіе то же самое настроѐніе эпохи, которое возникло и окрѣпло еще во времена до-христіанскія на почвѣ уже извѣстнаго намъ синкретизма. Въ синкретизмѣ, поэтому, нужно искать разгадку не только зарожденія христіанскаго гносиса, но и всей его идеологіи. Какъ мы видѣли, синкретизмъ, какъ особое направленіе религіозно-философской мысли, былъ движеніемъ международнымъ, универсальнымъ. Получивши свое обоснованіе на началахъ эллинской философіи, онъ захватилъ своимъ теченіемъ лучшія идеи не только греко-римскаго міра, но также идеи откровенной религіи еврейскаго народа (въ филонизмѣ и отчасти въ самаританствѣ). Въ сѣть синкретическихъ построеній была введена въ значительной степени также теософія восточныхъ народовъ—персовъ, вавилонянъ, египтянъ и, можетъ быть, даже индійцевъ. Такимъ образомъ по своему универсальному значенію въ культурной жизни народовъ синкретизмъ оказался какъ бы вторымъ Вавилономъ, но только съ слѣдующей характерной особенностью по сравненію съ Вавилономъ библейскимъ. Вавилонъ библейскій былъ силой центробѣжной,—силой расчленившей единство человѣческаго рода и по языку, и по міросозерцанію, и по условіямъ внѣшняго политическаго быта. Вавилонъ внѣбиблейскій, нашедшій свое выраженіе въ синкретизмѣ грековъ, представлялъ какъ разъ обратную силу,—силу центростремительную, сводящую всѣ разнородныя идейно-религіозныя теченія къ единству одного общаго міросозерцанія,—универсальнаго, международнаго. И весь этотъ сложный синтезъ общечеловѣческой мысли преломился подъ угломъ зрѣнія греко-римскаго философскаго генія, оказавшись такимъ образомъ въ самой основѣ своей теченіемъ эллинистическимъ по преимуществу. При чемъ идейное объединеніе народовъ, подъ флагомъ эллинизма, несомнѣнно совершилось не безъ участія факторовъ политическихъ. Замѣчательно, что вѣкъ синкретизма, озна-

меновавшійся расширеніемъ греческой философіи до положенія мудрости общечеловѣческой, совпалъ какъ разъ съ вѣкомъ всемірной греко-римской монархіи, когда греко-римская гражданственность получила преобладающее общеміровое значеніе. Синкретизмъ, въ силу благопріятно сложившихся политическихъ обстоятельствъ, оказался однимъ изъ звеньевъ сложной политической программы греко-римлянъ и послужилъ орудіемъ мирнаго завоеванія народовъ; своимъ культурнымъ вліяніемъ онъ довершалъ то, что̀ не было закончено силою римскаго оружія. Характерна самая духовно-идейная природа синкретизма. По своей структурѣ онъ представляетъ значительное отклоненіе отъ обычнаго типа философскихъ теченій греко-римской мысли. Тогда какъ до сихъ поръ всѣ философскія построенія греко-римскаго генія въ своей основѣ опредѣлялись главнымъ образомъ потребностями чистаго знанія и стояли внѣ всякаго соприкосновенія съ запросами непосредственнаго религіознаго чувства; синкретическая философія захватывала болѣе широкую область идейнаго содержанія: она въ одно и то же время шла на встрѣчу и запросамъ чистаго знанія и потребностямъ непосредственнаго религіознаго чувства. Въ синкретической философіи понятіе о знаніи — γνῶσις'ѣ, вслѣдствіе этого, получило расширительный смыслъ: γνῶσις сталъ мыслиться не только какъ знаніе въ узко-теоретическомъ смыслѣ этого слова, но и какъ благочестіе—εὐσέβεια. Такъ объединились задачи науки съ запросами религіи. Сама философія стала теософіей: ея задачи свелись къ удовлетворенію потребностей религіознаго чувства, и самая религія, съ другой стороны, была возведена на положеніе знанія въ широкомъ смыслѣ этого слова. Такимъ образомъ возлѣ традиціоннаго греко-римскаго политеизма, съ его грубо-чувственными формами богослужебнаго культа, создалась новая религія,—философская, одухотворенная свѣтомъ разумнаго вѣдѣнія. Впрочемъ, развитіе синкретизма, какъ проявленія разумно-идейнаго религіознаго сознанія, не шло въ разрѣзъ съ установившимися нормами традиціоннаго политеизма. Синкретическая философія, по своимъ

идейнымъ основамъ, не была отрицаніемъ политеизма, а только его одухотвореніемъ. Въ грубо-чувственныхъ формахъ народнаго, освященнаго обычаемъ, богослужебнаго культа она усматривала высшій разумно-идейный смыслъ, и тѣмъ самымъ какъ бы еще болѣе закрѣпляла жизненность національнаго политеистическаго строя. Такимъ образомъ, синкретическая философія въ одно и то же время заключала въ себѣ проявленіе и религіознаго либерализма и чисто національнаго консерватизма. Этой раздвоенностью нравственнаго облика синкретической философіи въ свою очередь объясняется двойственность ея отношеній къ иновѣрію. Какъ опытъ построенія интуитивной философской религіи разума, синкретизмъ по самой природѣ своей отличался особой подвижностью и отзывчивостью на всѣ проявленія религіозной мысли,—безразлично, откуда бы они ни исходили. Вотъ почему въ систему ея міросозерцанія вошли одновременно элементы и національной греческой философіи, и теософіи восточныхъ народовъ, и религіи евреевъ. Но въ то же время синкретизмъ обнаруживалъ особую нетерпѣливую чуткость къ такимъ внѣшнимъ религіознымъ вліяніямъ, которыя не согласовались съ идеологіей національнаго политеизма греко-римлянъ. Здѣсь со стороны синкретизма проявлялась обычная нетерпимость ортодоксальнаго грека-язычника, ревниво оберегающаго политеизмъ, какъ національное достояніе, какъ опору греко-римской государственности и гражданственности. Вотъ почему всѣ римскіе государственные дѣятели (въ родѣ Адріана, Марка Аврелія), стоявшіе въ религіозномъ отношеніи на высотѣ эклектическаго, чисто философскаго богосознанія, въ практической жизни были фанатичными защитниками прерогативъ національнаго, чисто народнаго политеизма, который и старались всячески оберегать, какъ священную реликвію древности.

Въ общемъ синкретическая философія въ своихъ основахъ несомнѣнно заключала мотивъ неудовлетворенности; она свидѣтельствовала о томъ, что общественная мысль пережила традиціонныя формы языческой религіоз-

ности; чувствовалась потребность расширенія круга религіозныхъ идей. Вотъ почему въ вѣкъ предъ пришествіемъ Христа въ формѣ синкретизма эллинская мысль такъ настойчиво искала новыхъ вдохновеній и не чуждалась даже вліяній совнѣ, хотя каждое такое внѣшнее вліяніе съ горделивой надменностью національно-греческаго самолюбія старалась проводить сквозь призму традиціонныхъ эллинскихъ идей. Такимъ образомъ оказалось, что эллинизмъ во всемъ объемѣ его идейнаго содержанія въ концѣ концовъ сдѣлался точкой опоры для синкретической философіи въ безбрежномъ потокѣ идейныхъ настроеній эпохи. Такой слишкомъ растяжимый и въ сущности крайне неопредѣленный опорный пунктъ въ свою очередь естественно привелъ адептовъ синкретическаго богоискательства къ сознанію ихъ идейной безпочвенности. Вотъ почему синкретическая философія не была скована единствомъ міросозерцанія и въ самой своей основѣ заключала признаки идейнаго разложенія. Вообще сектантство составляетъ одну изъ характерныхъ особенностей синкретизма.

Такова въ общихъ чертахъ природа синкретической эллинской философіи, которая въ вѣкъ предъ пришествіемъ Христа составляла господствующее теченіе языческой религіозной мысли. Естественно, что и христіанскій гностицизмъ, выродившійся изъ этого теченія, воспринялъ всѣ особенности своего родоначальника. И прежде всего самой природой синкретизма объясняется та легкость, съ какой зародился христіанскій гносисъ. Христіанство съ его религіозной идеологіей было слишкомъ крупной величиной, чтобы оказаться внѣ круга вѣдѣнія синкретической философіи. Какъ движеніе научное, проникнутое задатками универсализма, прислушивавшееся ко всѣмъ проявленіямъ религіознаго сознанія эпохи, эта философія съ особымъ интересомъ должна была отнестись къ проповѣди о Христѣ — Богочеловѣкѣ, Спасителѣ міра. Эта проповѣдь затрогивала наиболѣе чуткія струны синкретической философіи, интересовавшейся вообще всѣмъ, что такъ или иначе разрѣшало вопросъ о посредствующихъ началахъ между Богомъ и міромъ, говорило о при-

миряющемъ началѣ общеміровой жизни. Въ то же время столь легко воспринятая въ кругъ міровоззрѣнія синкретической философіи, идея о Богочеловѣчествѣ Христа Спасителя не могла органически слиться съ идеологіей синкретизма въ своемъ цѣльномъ, такъ сказать, нетронутомъ видѣ. Метафизическія основы того и другого міровоззрѣнія, т. е. христіанскаго и эллинско-синкретическаго, были двумя слишкомъ противоположными и непримиримыми полюсами, чтобы могли образовать такое органическое сліяніе. И вотъ предъ сознаніемъ христіанства, съ одной стороны, и синкретической философіи, съ другой стороны предстала трудная дилемма, при разрѣшеніи которой гордый и дисциплинированный долгимъ опытомъ языческой науки умъ грека-синкретиста долженъ былъ одержать минутную побѣду надъ христіанствомъ въ самыхъ сокровенныхъ основахъ его религіозной идеологіи. Идея Богочеловѣчества Христа Спасителя, проведенная сквозь призму міросозерцанія грека-синкретиста, должна была потерять свою специфически христіанскую окраску. Горделивая душа язычника грека, уступая духу времени, подъ вліяніемъ философіи синкретизма, какъ бы мирилась съ христіанствомъ, но только при условіи извѣстнаго компромисса. Типичное выраженіе этого компромисса и представляетъ гностицизмъ христіанскій какъ еретическое движеніе. Гностицизмъ былъ несомнѣнно религіознымъ ученіемъ постольку, поскольку вообще можно говорить о религіозномъ направленіи до-христіанской синкретической философіи. Въ существѣ же своемъ онъ представлялъ скорѣе философское теченіе, только перенесенное на почву христіанства. Это былъ опытъ научнаго рѣшенія основныхъ проблеммъ христіанства съ точки зрѣнія традиціонной научной идеологіи эллинизма. Вотъ почему, какъ и въ синкретической философіи, γνῶσις—знаніе былъ объявленъ лозунгомъ метафизической репродукціи гностиковъ-христіанъ. Вотъ почему, какъ и у синкретистовъ, у нихъ былъ выставленъ разумъ человѣка, какъ единственный критерій истины, и вмѣстѣ съ этимъ самое рѣшеніе философемъ получило рѣзкій оттѣнокъ раціона-

лизма. Правда, какъ и всѣ представители до-христіанскаго синкретизма, гностики-христіане чувствовали необходимость, наряду съ разумомъ человѣка, выставить и иное—объективное основаніе, утвердить авторитетъ Откровенія, но въ сущности и у нихъ понятіе объ Откровеніи ассоціировалось съ представленіемъ о всей прошлой исторіи эллинизма, какъ откровеніи разума всечеловѣчества. Вмѣстѣ съ методологіей, унаслѣдованной отъ синкретизма, гностики-христіане естественно были поставлены въ ту же самую нравственную атмосферу, которой былъ окруженъ до-христіанскій синкретизмъ. И у нихъ въ результатѣ обнаружилась та же неустойчивость ихъ религіозно-философскихъ изысканій, которая на первыхъ же порахъ привела гностицизмъ къ внутреннему разложенію, отъ котораго не могли спасти его даже такіе талантливые представители гносиса, какъ Валентинъ, Василидъ, Маркіонъ. По своему внутреннему строю гностицизмъ христіанскій, какъ и синкретическая философія до-христіанскаго міра, дѣйствительно представляетъ изъ себя въ общемъ странную амальгаму совершенно разрозненныхъ элементовъ, для которыхъ чрезвычайно трудно установить единство и внутреннее сродство идей. Вообще крайній индивидуализмъ, возросшій на основахъ раціонализма и тѣсно связанной съ нимъ безпочвенности, составляетъ характерную черту христіанскаго гносиса во всѣхъ стадіяхъ его развитія.

Какъ идейное отраженіе эллинизма, гностицизмъ въ оффиціально-вѣроисповѣдномъ отношеніи несомнѣнно стоялъ гораздо ближе къ греко-римскому политеизму, чѣмъ къ вѣроисповѣдному культу христіанства. И эта близость гностицизма къ оффиціально признаннымъ нормамъ государственной религіозности ставило его въ особо выгодныя внѣшне-гражданскія условія по сравненію съ ортодоксальнымъ христіанствомъ, которое не только по существу, но и по формѣ порвало связь съ государственнымъ культомъ языческой религіи. Можно догадываться, что гностицизмъ—въ виду этой своей вѣроисповѣдной особенности—былъ для римскаго правительства такимъ же

мирнымъ орудіемъ политическаго завоеванія, какимъ былъ и родоначальникъ христіанскаго гностицизма—синкретизмъ вообще на пути побѣдоноснаго шествованія греко-римской гражданственности внутрь покоренныхъ народовъ. Мы хотимъ оттѣнить здѣсь тотъ—по нашему мнѣнію, вполнѣ правдоподобный—фактъ, что гностицизмъ сознательно былъ использованъ римскимъ правительствомъ въ интересахъ дипломатической борьбѣ съ ортодоксальнымъ христіанствомъ. Въ глазахъ римскаго правительства самъ гностицизмъ, какъ явленіе философское, стоящее на уровнѣ всѣмъ извѣстныхъ синкретическихъ теченій, не представлялъ изъ себя ничего преступнаго, ничего такого, что существенно расходилось бы съ общепризнаннымъ порядкомъ государственнаго и гражданскаго строя. Въ узурпаціи гностицизмомъ христіанской идеи о Христѣ-Спасителѣ тоже не представлялось ничего подозрительнаго для кругозора государственныхъ дѣятелей, такъ какъ эта идея была усвоена языческимъ организмомъ гносиса совершенно по-язычески, въ духѣ моднаго синкретизма, гдѣ можно было прослѣдить также цѣлый рядъ совершенно аналогичныхъ эллинизированныхъ внѣшнихъ вліяній. Внѣшній декорумъ политеизма гностиками точно также едва ли нарушался [1]). Другое дѣло—ортодоксальное христіанство. Послѣднее—по самымъ достовѣрнымъ историческимъ свидѣтельствамъ—сразу поставило въ большое затрудненіе государственныхъ дѣятелей римской имперіи, такъ какъ полнымъ и рѣшительнымъ отрицаніемъ всего языческаго оно въ корень разрушало весь установленный декорумъ римской религіозности, а, слѣдовательно, и римской гражданственности. Весьма важно отмѣтить, что рим-

---

[1]) У Епифанія Кипр. (Haer. XIX, 1) есть чрезвычайно характерное замѣчаніе относительно элкезаитовъ, которые говорили, что „нѣтъ грѣха, если придется во время наставшаго гоненія поклониться идоламъ, только поклоненіе было бы не по совѣсти, и исповѣдуемое устами не было бы въ сердцѣ“, что „въ скверныхъ идольскихъ жертвахъ можно участвовать лицемѣрно“ (Haer. XIX, 3); срвн. Haer. XXVII, 4, гдѣ тоже утверждается по отношенію къ карпократіанамъ.

ское правительство съ христіанами-ослушниками долгое время боролось только частными мѣрами и не издавало противъ нихъ спеціальныхъ, строго регламентированныхъ законовъ. Только при Траянѣ (98—117) въ первый разъ былъ изданъ опредѣленный законъ, предусматривающій отношеніе римскаго правительства къ христіанамъ. Въ сущности вѣротерпимое, римское правительство очень долгое время выжидало и, очевидно, надѣялось, что „язва христіанская" излечится сама собой, что христіанство исчезнетъ въ потокѣ языческихъ вѣяній. Обычно оттяжку гоненій историки объясняютъ малымъ знакомствомъ правительства съ христіанствомъ, замкнутостью христіанской общины и сравнительно малочисленностью ея состава. Но едва ли эти объясненія соотвѣтствуютъ дѣйствительному положенію вещей. Семидесятилѣтній періодъ жизни христіанской общины отъ Тиверія до указа Траяна слишкомъ большой періодъ для того, чтобы бдительное око правительственныхъ агентовъ не могло проникнуть за ограду церковную, не узнать все, что совершается внутри ея. Тѣмъ болѣе, что даже въ вѣкъ апостольскій христіанская община была ужъ не такъ мала, чтобы могло оставаться незамѣтнымъ ея существованіе. Христіанство распространилось по всѣмъ уголкамъ обширной имперіи; церковь получила опредѣленную административную организацію и имѣла у себя руководителей, несомнѣнно извѣстныхъ администраціи; проповѣдь евангельская велась совершенно открыто—на стогнахъ, торжищахъ и въ синагогахъ. Не могли не знать правительственные агенты и о религіозныхъ трeніяхъ въ нѣдрахъ церкви,—о тѣхъ гностическихъ ученіяхъ, которыя заявляли о своей принадлежности христіанству, но въ то же время сохраняли идейную связь съ язычествомъ и его политеизмомъ. Въ древнихъ памятникахъ мы имѣемъ весьма важное свидѣтельство о томъ, что „во времена Клавдія Кесаря Симонъ дѣлалъ волшебныя чудеса въ царственномъ городѣ Римѣ, и за это былъ признанъ богомъ, и, какъ богъ, почтенъ былъ статуей. воздвигнутой на рѣкѣ Тибрѣ, съ надписью: „Simoni Deo

Sancto“ [1]), что при Неронѣ, тотъ же Симонъ въ присутствіи самого кесаря Нерона велъ диспутъ съ апостолами Петромъ и Павломъ и заслужилъ благоволеніе со стороны кесаря [2]). Допустимъ даже, что съ вопросомъ о статуѣ произошло въ дальнѣйшихъ историческихъ свидѣтельствахъ недоразумѣніе [3]), что самый разсказъ о диспутѣ Симона и Петра значительно пріукрашенъ фантазіей автора апокрифа. Но все же этотъ разсказъ въ своей основѣ несомнѣнно имѣлъ какую-либо фактическую подкладку. Указаніе на присутствіе Нерона при диспутѣ— едва ли авторская выдумка, а этотъ фактъ особенно важенъ для насъ, какъ свидѣтельство о знакомствѣ самого императора съ внутренней борьбой, происходившей въ нѣдрахъ христіанства. Мы убѣждены, что правительственная власть,—при своей освѣдомленности о христіанствѣ, — живо интересовалась гностицизмомъ, какъ средствомъ борьбы съ христіанствомъ церковнымъ. Можетъ быть, римскіе правители возлагали на гностицизмъ слишкомъ большія надежды и думали, что ортодоксальное христіанство въ его цѣломъ составѣ пойдетъ, наконецъ, на компромиссы и распылится мало по малу въ потокѣ языкогностическихъ теченій. Правда, мы высказали только гипотезу, которую нельзя доказать прямыми и ясными свидѣтельствами исторической старины. Но косвенно въ пользу нашей гипотезы можетъ свидѣтельствовать тотъ фактъ, что правительственная власть никогда не преслѣдовала гностическое сектантство. Намъ неизвѣстно изъ

---

[1]) Іуст. Муч. Аполог. I, 26. 56; Ирин. Ліон. Прот. ерес. I, 23; Тертул. Аполог. 13; Евсев. Кесар. Церк Ист. II, 13; Кирил. іерус. Оглас. сл. VI.

[2]) Изображенію этого диспута посвященъ древній апокрифъ: „Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli“ („Acta apostolorum apocrypha“, Editio R. A. Lipsius, Lipsiae 1891, B. I, S. 119—177); срвн. „Acta Petri et Pauli“ (въ томъ же изданіи S. 178—210).

[3]) Въ настоящее время ученые изслѣдователи признаютъ, что Іустинъ Мученикъ представилъ ошибочное свидѣтельство о постановкѣ статуи въ честь Симона Волхва, прочитавши неправильно надпись на колоннѣ (открытой въ 1574 г.) вмѣсто „Semoni“—„Simoni“.

исторіи ни одного случая мученичества представителей христіанскаго гносиса. Замѣчательно, что указъ Траяна, изданный противъ христіанъ, запрещаетъ розыскъ послѣдователей Христа и караетъ только уличенныхъ двумя свидѣтелями въ оскорбленіи національныхъ боговъ Рима. Въ строѣ этого рескрипта Траяна невольно слышится скрытная надежда правительства, что съ христіанами все уладится мирнымъ путемъ, при посредствѣ гностическихъ компромиссовъ. Такъ, можетъ быть, думалъ и самъ Траянъ, обставившій свой законъ сравнительно благопріятными для христіанъ внѣшними условіями. Замѣчательно, что рѣшительные законодательные акты, устанавливающіе не только кару, но и розыскъ христіанъ по всей римской имперіи, были изданы только Декіемъ (въ половинѣ III в.), когда палъ и самъ гностицизмъ, подавленный соединенными усиліями представителей ортодоксіи. Совпаденіе рѣшительныхъ указовъ Декія и окончательнаго паденія гностицизма, на нашъ взглядъ, фактъ очень знаменательный; рѣшительныя мѣры со стороны правительственной власти были приняты именно тогда, когда надежда на гностицизмъ, какъ на силу, истлѣвающую христіанство, была совершенно потеряна римскими правителями.

Изъ сказаннаго ясно, какую серьезную опасность представлялъ гностицизмъ для христіанской общины,— тѣмъ болѣе общины первобытной, окончательно еще не окрѣпшей. Въ формѣ гностицизма, составлявшаго отзвукъ господствующихъ языко-религіозныхъ настроеній эпохи, христіанству дѣйствительно пришлось считаться съ „острымъ“ вліяніемъ всей языческой идеологіи. И тѣмъ знаменательнѣе намъ кажется та идейная побѣда, какую одержало въ концѣ концовъ ортодоксальное христіанство надъ гностицизмомъ [1]).

---

[1]) Борьба съ гностицизмомъ, въ результатѣ которой идейная побѣда осталась на сторонѣ ортодоксіи, въ глазахъ православнаго изслѣдователя-историка получаетъ особо важное значеніе. Эта борьба въ корень подрываетъ основную мысль ричлистовъ и ихъ знаменитаго ученика проф. А. Гарнака о томъ, что христіанство въ его

Появленіе гностицизма въ христіанствѣ, повидимому, относится еще къ самой ранней эпохѣ—къ I вѣку христіанской эры. Уже въ произведеніяхъ апостольскихъ мы находимъ несомнѣнные слѣды противогностической борьбы апостольской церкви [1]). Но на первыхъ порахъ гностицизмъ, повидимому, получилъ сравнительно слабое развитіе. Самыя гностическія ереси первохристіанской эпохи носятъ отпечатокъ скорѣе языческихъ, а не христіанскихъ системъ (Досиѳей, Симонъ Волхвъ, Кердонъ). Только съ теченіемъ времени гностизирующее вліяніе язычества на христіанство становится болѣе глубокимъ и переходитъ въ строго опредѣлившееся направленіе, что̀ совершилось приблизительно уже въ половинѣ II столѣтія. Въ это именно время появились первыя болѣе или менѣе стройныя и законченныя гностическія системы Валентина, Василида, Маркіона и др. Такимъ образомъ въ развитіи христіанскаго гностицизма должна быть отмѣчена нѣкоторая медлительность, которая объясняется несомнѣнно тою трудностью, съ которою встрѣтилась гностизирующая мысль при самой обработкѣ христіанства на основахъ язычества. Христіанство и язычество оказались величинами слишкомъ противоположными и несродными и въ цѣломъ и частяхъ, чтобы могли поддаться легко и сразу тому взаимодѣйствію, которое требовалось логикой синкретической философіи эллинизма. Для сколько-нибудь стройнаго объединенія язычества съ христіанствомъ потребовались со стороны синтезирующей мысли новыя и добавочныя усилія. Вотъ почему почти всѣ христіанскія гностическія ученія, особенно 2 и 3 вв. христіанской эры, въ концѣ концовъ оказываются уже новыми построеніями сравнительно съ до-христіан-

---

идейномъ содержаніи въ значительной степени есть результатъ „постепенной эллинизаціи христіанства“ (A. Harnack. Lehrb. d. Dogm). Если христіанство одержало полную побѣду надъ гностицизмомъ,—этимъ выраженіемъ „острой эллинизаціи христіанства“, то ясно само собой, что объ идейной побѣдѣ надъ христіанствомъ со стороны чистаго язычества (негностическаго) не можетъ быть и рѣчи.

[1]) Д. Богдашевскій. Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи ап. Іоанна. Кіевъ, 1890, стр. 144—159.

скими теченіями религіознаго синкретизма. На основахъ старыхъ, еще до-христіанскихъ, теософическихъ идей мы видимъ новыя комбинаціи религіозной мысли, новые полеты фантазіи. Гностицизмъ христіанскій какъ бы постепенно расширяетъ кругъ воззрѣній и старается такимъ образомъ использовать послѣдній запасъ языческихъ силъ и выступить противъ христіанства во всеоружіи языческой культуры, чтобы тѣмъ самымъ скорѣе обнаружить свою идейную слабость и окончательно сложить свое оружіе предъ нравственнымъ величіемъ христіанскаго Бога.

Другой внутренній врагъ первобытной христіанской церкви—*евіонейство* было по существу теченіемъ, сроднымъ по своей природѣ съ языческимъ гностицизмомъ. Какъ и гностицизмъ, евіонейство было точно также порожденіемъ моднаго религіознаго экклектизма, синкретирующаго разнородныя религіозныя идеи, лучшія по понятіямъ того времени, но только съ слѣдующимъ существеннымъ отличіемъ. Тогда какъ въ гностицизмѣ фокусомъ преломленія синкретизаціи было язычество съ свойственной ему идеологіей, въ евіонействѣ такимъ фокусомъ было іудейство съ присущими ему особенностями чисто національныхъ религіозныхъ воззрѣній. Словомъ, если гностицизмъ вмѣстѣ съ А. Гарнакомъ можно назвать „острой эллинизаціей христіанства“, то евіонизмъ съ неменьшимъ правомъ можно считать острой іудаизаціей христіанства, которая совершалась, впрочемъ, при иныхъ нѣсколько условіяхъ по сравненію съ гностицизмомъ. Самое положеніе іудейства, какъ откровенной религіи, подготовлявшей человѣчество къ принятію Христа Спасителя, какъ обѣтованнаго Мессіи, въ значительной степени облегчало синкретическую задачу еретиковъ-евіонитовъ и ставило ихъ въ лучшія условія сравнительно съ гностиками-язычниками. Языко-гностицизмъ, задавшись цѣлію соединить несоединимое, т. е. язычество и христіанство,—эти два, совершенно противоположныхъ по своему идейному содержанію полюса религіозныхъ воззрѣній, естественно долженъ былъ пережить предварительно длительный періодъ дифференціаціи идей и заявить о своемъ существованіи сравнительно съ боль-

шимъ запозданіемъ; евіонейство, наоборотъ, задавшись цѣлію сочетать то, что по идеѣ ветхозавѣтныхъ еврейскихъ пророчествъ, должно составлять единый организмъ одного общаго міровоззрѣнія, появился въ болѣе или менѣе сформированномъ видѣ уже въ самую раннюю эпоху христіанства. Еще въ одномъ отношеніи евіонизмъ рѣзко отличается отъ гностицизма. Гностики, при всемъ ихъ кичливомъ превозношеніи языческой культурой, въ религіозномъ отношеніи все же были болѣе космополитами, чѣмъ узкими націоналистами. Въ этомъ отношеніи они сходились съ основной идеей христіанства, которое еще устами апостола Павла проповѣдывало, что въ церкви нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни раба, ни свободнаго, но все и во всѣхъ—Христосъ[1]). Естественно, что такимъ образомъ гностицизмъ могъ разсчитывать на болѣе или менѣе широкій кругъ своихъ прозелитовъ. Евіонейство, наоборотъ, развивая узкіе взгляды позднѣйшаго послѣплѣннаго іудейства, было выраженіемъ крайняго націонализма въ религіозномъ отношеніи, такъ какъ непремѣннымъ условіемъ религіознаго общенія въ христіанствѣ ставило обязательное исполненіе обрядоваго Моисеева закона и всѣхъ его предписаній; словомъ, дѣйствовало въ духѣ законническаго фарисейства. Естественно, кругъ своихъ прозелитовъ евіонейство тѣмъ самымъ ограничивало до крайности и широкаго распространенія своихъ взглядовъ, обоснованныхъ въ духѣ іудейской исключительности, не имѣло и имѣть не могло. Вотъ почему первичное евіонейство въ скоромъ времени разложилось чрезъ внесеніе въ его доктрину началъ языческаго гносиса. Оно скоро стало замѣтно космополитизироваться, хотя принципъ обязательности обрядоваго закона сохранило до конца своего существованія. Въ своей іудео-языко-христіанской оболочкѣ евіонейство было недолговѣчнымъ и гораздо ранѣе своего собрата по оружію—гностицизма—закончило свое существованіе, впрочемъ не безслѣдно. Вмѣстѣ съ гностицизмомъ евіонейство легло въ основаніе новаго еретическаго движенія, обозначив-

---

[1]) Колос. 3, 11.

шагося уже въ концѣ II вѣка и извѣстнаго въ исторіи христіанства подъ именемъ антитринитаріанства, или иначе —монархіанства.

Такимъ образомъ по самому складу своихъ воззрѣній и условіямъ происхожденія евіонейство не представляло христіанству столь большой опасности, какая угрожала со стороны гностицизма. Гностицизмъ, какъ отображеніе идеологіи языческихъ народовъ, имѣлъ широкое распространеніе, на его сторонѣ была физическая сила господствующихъ классовъ населенія, онъ былъ окруженъ ореоломъ научнаго вѣдѣнія и, можетъ быть, даже былъ орудіемъ дипломатическихъ воздѣйствій на христіанство со стороны римскихъ властей. Евіонизмъ же былъ своеобразнымъ отображеніемъ только національныхъ вожделѣній одного іудейскаго народа, не пользовавшагося симпатіями въ широкихъ общественныхъ кругахъ; въ своей основѣ онъ не переступалъ границъ узкаго націонализма и, поэтому, могъ быть вреденъ только пришедшимъ ко Христу отъ обрѣзанія.

Теперь послѣ выясненія происхожденія евіонейства и гностицизма мы должны обратиться къ анализу самаго вѣроученія еретиковъ того и другого господствующаго направленія, чтобы тѣмъ самымъ точнѣе опредѣлить внѣшнія условія, при которыхъ должна была работать положительная религіозная мысль представителей христіанской ортодоксіи въ вѣкъ мужей апостольскихъ. И прежде всего обратимся къ выясненію религіознаго облика евіонитовъ, которые по времени сдѣлали первый натискъ на христіанство.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Іудействующіе еретики первохристіанской эпохи.

Іудеи раньше другихъ народовъ обратили вниманіе на христіанство и вступили въ число послѣдователей Христа. Это было вполнѣ естественно для „народа Божія", который обладалъ священными книгами, гдѣ ясно говорилось о пришествіи Избавителя, — обѣтованнаго Мессіи. Мессіанская идея такимъ образомъ ставила іудеевъ въ непосредственную и органическую связь съ христіанствомъ, которое отъ начала и до конца было проповѣдью объ осуществленіи исконныхъ ожиданій народа Божія. Но та же идея оказалась камнемъ преткновенія и „соблазна" для іудеевъ, которые въ послѣплѣнный періодъ въ религіозномъ отношеніи явно пошли не по стопамъ своихъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, а по стопамъ книжниковъ и фарисеевъ. Собственно все іудейство въ его господствующихъ теченіяхъ предъ пришествіемъ Христа представляло изъ себя ересь, — отклоненіе отъ ветхозавѣтной религіозной идеологіи пророковъ. И прежде всего въ области мессіологіи іудеи усвоили взглядъ на личность Мессіи, какъ на простого человѣка, царя-завоевателя, который даруетъ народу Божію избавленіе отъ политическаго гнета народовъ. При чемъ такая односторонняя мессіологія въ представленіи послѣплѣннаго іудейства ассоціировалась съ неменѣе одностороннимъ взглядомъ на исключительное, самодовлѣющее значеніе обрядоваго Моисеева закона, который

въ своей внѣшней буквѣ былъ признанъ оплотомъ теократическихъ мечтаній евреевъ. Понятно само собою, какіе результаты должны были получиться отъ соприкосновенія такой іудейской идеологіи съ христіанствомъ въ средѣ іудейскаго народа, который и въ христіанствѣ желалъ видѣть продолженіе и развитіе элементовъ своего національнаго богосознанія, преломившагося сквозь призму религіозной идеологіи книжниковъ и фарисеевъ.

Такъ еще на „зарѣ христіанства“ въ нѣдрахъ церкви создалось особое іудео-христіанское еретическое движеніе, съ которымъ и пришлось прежде всего считаться представителямъ христіанской ортодоксіи въ рѣшеніи главнаго и центральнаго вопроса христіанства о лицѣ Христа Спасителя, о значеніи Его искупительной дѣятельности въ исторіи человѣчества.

По показаніямъ всѣхъ древнихъ ересеологовъ, центральное мѣсто въ ряду іудео-христіанскихъ еретическихъ движеній заняло евіонейство, которое, и по времени своего появленія, предварило собою всѣ другія ереси іудейскаго типа и направленія. Подъ евіонействомъ разумѣется собственно цѣлый рядъ отдѣльныхъ вѣтвей іудео-христіанскаго еретическаго движенія первохристіанской эпохи. Такъ что евіонейство является въ сущности родовымъ для всѣхъ этихъ движеній.

Въ своей исторіи евіонизмъ послѣдовательно пережилъ слѣдующія три фазы своего развитія, изъ которыхъ первая древними ересеологами характеризуется какъ назорейство; вторая — какъ евіонейство въ собственномъ смыслѣ этого слова и третья—какъ еретическое движеніе, осложненное элементами ученія элкезаитовъ, — фракція евіонейско-элкезаитская [1]).

---

[1]) Въ первый разъ въ исторіи христіанства объ евіонитахъ, какъ особомъ еретическомъ движеніи, упоминаетъ Ириней Ліонскій (Adv. haeres. I, 26, 2; III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3). При чемъ самое названіе евіонитовъ св. отецъ пріурочиваетъ исключительно къ той фракціи евіонейскаго движенія, которая можетъ быть названа евіонействомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова (т. е. второй фракціей по нашей классификаціи). Нужно отмѣтить, что Ириней образо-

Назорейство представляетъ самую раннюю, а потому и наиболѣе простую форму сліянія еврейства съ христіанствомъ. Двѣ остальныя формы—евіонейская въ собственномъ смыслѣ и евіонейско-элкезаитская—представляютъ

ваніе евіонейства связываетъ съ дѣятельностью извѣстныхъ толковниковъ Акилы (въ царствованіе Адріана) и Ѳеодотіана (въ царствованіе Марка Аврелія и Коммода), давшихъ истолкованіе извѣстнаго мѣста изъ Исаіи 7, 14 въ духѣ евіонейскаго ученія о рожденіи отъ Дѣвы простого человѣка, а не Бога (Adv. haer. III, 21, 1: „имъ (т. е. Акилѣ и Ѳеодотіану) слѣдуя, евіонеи говорятъ, что Онъ (т. е. Христосъ) родился отъ Іосифа"...). Иринеи, очевидно, указывалъ на Акилу и Ѳеодотіана не какъ на организаторовъ ереси, а только какъ на авторитетныхъ толковниковъ, давшихъ еретикамъ экзегетическое обоснованіе ихъ своеобразной христологіи. По точному указанію Епифанія Кипрскаго (Haer. XXIX, 2), образованіе евіонейства въ собственномъ смыслѣ этого слова, подъ руководствомъ Евіона, совершилось уже задолго ранѣе — вскорѣ послѣ разрушенія Іерусалима при Титѣ (въ 70 г. по Р. Х.), когда христіанская община изъ Іерусалима переселилась въ за-іорданскую Пеллу. Характеризуя религіозныя убѣжденія евіонейства, организованнаго Евіономъ въ этотъ моментъ (т. е. непосредственно послѣ 70 г.), Епифаній даетъ совершенно такую же картину ереси, какую представляетъ и Иринеи Ліонскій. При чемъ Епифаній, опредѣливши моментъ сформированія евіонейства (въ 70 г. по Р. Х.) и давши подробную характеристику ереси, совершенно въ духѣ Иринея, расширяетъ свои историческія показанія. Какъ на прецедентъ лжеученія Евіона (т. е. евіонейства въ собственномъ смыслѣ), онъ указываетъ на назорейство, какъ на болѣе раннюю (и въ то же время болѣе умѣренную) фракцію евіонейства, существовавшую, по его словамъ, съ самаго начала христіанства въ нѣдрахъ Іерусалимской церкви вплоть до разрушенія Іерусалима (Haer. XXIX, 1. 4. 5. 6. 7), когда съ назореями соединился Евіонъ и положилъ начало къ дальнѣйшему разслоенію ихъ ученія (Haer. XXX, 1. 2: „Евіонъ вошелъ въ единеніе съ назарянами, и они съ нимъ, и другъ другу сообщили негодное свое ученіе"). Того же Евіона — въ дальнѣйшей стадіи развитія ереси — Епифаній ставитъ, наконецъ, въ соприкосновеніе съ пророкомъ Илксаемъ, организаторомъ сектъ—сампсеевъ, оссиновъ, елкезіевъ (Haer. XXX, 3). Такъ образовалась, по Епифанію, третья фракція евіонейства — евіонитско-элкезаитская,—въ самомъ началѣ второго столѣтія, когда (по показаніямъ Ипполита римскаго—*Φιλοσοφούμενα* IX, 13) жилъ и дѣйствовалъ пророкъ Илксай, получившій отъ парѳійскихъ сирійцевъ, отъ нѣкоего Собіэя (*Σοβιαί*), пророческую книгу въ третій годъ царствованія Траяна (Ипполитъ, *Φιλοσοφούμ.* IX, 13).

уже осложненіе первоначальной іудео-христіанской синкретизаціи чрезъ внесеніе въ міровоззрѣніе евіонитовъ цѣлаго ряда постороннихъ идей: въ первомъ случаѣ—заимствованныхъ изъ системъ іудео-гностиковъ Кердона и Карпократа, а во второмъ случаѣ—изъ системы ученія пророка Элксая (Илксая).

У древнихъ ересеологовъ мы находимъ и характеристику ученія евіонитовъ всѣхъ трехъ фракцій. Особенно много подробностей въ данномъ случаѣ сообщаетъ св. Епифаній Кипрскій, который, повидимому, былъ очень заинтересованъ исторіей евіонейства и имѣлъ при этомъ полную возможность изучить эту исторію потому, что Кипръ, епископская резиденція Епифанія, былъ однимъ изъ центровъ распространенія ереси на Востокѣ [1]). Собственно Епифанію принадлежитъ честь возстановленія живой цѣпи фактовъ, характеризующихъ идеологію евіонейства. Безъ его изысканій многіе вопросы изъ исторіи ереси такъ и остались бы предметомъ безплодныхъ гаданій и всевозможныхъ предположеній для современной исторической науки. Въ виду указанныхъ причинъ при харак-

---

Замѣчательно, что Оригенъ въ значительной степени подкрѣпляетъ историческую репродукцію евіонейства, установленную Епифаніемъ. Онъ говоритъ о двухъ видахъ евіонейства (*οἱ δυττοὶ ἐβιωναῖοι*—contra Cels. V, 61. 65.; при чемъ въ характеристикѣ первой—болѣе ранней и умѣренной фракціи евіонейства—онъ совершенно сходится съ характеристикой назореевъ у Епифанія (C. Cels. V, 65; срвн Hom. XVII, 12 in Ieremiam), а въ характеристикѣ второй—съ характеристикой міровоззрѣнія Евіона по Епифанію (хотя у Оригена, какъ и у Иринея, нѣтъ названія назореевъ). Также и Евсевій Кесарійскій (Hist. Eccl. III, 27) совершенно точно воспроизводитъ классификацію евіонейства и его характеристику, представленную Оригеномъ.

Историческая перспектива евіонейства въ трехъ фазахъ его развитія, установленная Епифаніемъ, въ настоящее время считается фактомъ почти безспорнымъ и всѣми учеными изслѣдователями полагается въ основаніе ихъ собственныхъ историческихъ выводовъ при изученіи евіонейской ересеологіи.

[1]) По свидѣтельству Епифанія, Евіонъ—основатель ереси—былъ, между прочимъ, и на островѣ Кипрѣ (Haer. XXX, 18). Во времена Епифанія на Кипрѣ еще существовала строго организованная евіонейская община (Haer. XXVIII).

теристикѣ евіонейства мы будемъ слѣдовать по преимуществу указаніямъ Епифанія и къ прочимъ ересеологамъ будемъ обращаться только въ случаяхъ необходимыхъ добавленій [1]).

По исторической концепціи Епифанія, назореи на первыхъ порахъ, до разрушенія Іерусалимскаго храма (70 г.), не представляли изъ себя строго обособленной организаціи и существовали, какъ одно общее цѣлое, не выдѣляясь, вмѣстѣ съ прочими христіанами Іерусалимской церкви, которые точно также назывались назореями [2]), по происхожденію Іисуса изъ города Назарета. Важно отмѣтить вмѣстѣ съ Епифаніемъ, что, тогда какъ ортодоксальные христіане іерусалимской общины назывались также іессеями, а потомъ вмѣстѣ съ прочими христіанами приняли одно общее названіе—христіанъ [3]), назореи твердо держались разъ принятаго названія и не назывались ни іессеями, ни христіанами. Такимъ образомъ, общность названія еретиковъ съ прочими христіанами ставила ихъ какъ бы въ положеніе ортодоксальной партіи въ Іерусалимской церкви. Но Епифаній даетъ понять, что при общности имени назореи заключали въ себѣ нѣкоторую идейно-религіозную обособленность. Эта обособленность обусло-

---

[1]) Прочіе ересеологи (Иріней, Псевдо-Тертулліанъ, Оригенъ, Ипполитъ, Евсевій) почти не расходятся въ существенныхъ чертахъ съ Епифаніемъ.

[2]) Haer. XXIX, 1: „но тогда и всѣ христіане назывались также *назореями*“; срвн. XXIX, 6: „тогда всѣ называли христіанъ симъ именемъ (назореевъ) отъ города Назарета“; срвн. Дѣян. 24, 5, гдѣ риторъ Тертуллъ именуетъ ап. Павла „представителемъ назорейской ереси“.

[3]) Haer. XXIX, 1: „нѣсколько же времени назывались еще *іессеями* (по имени Іессея, отца Давида, какъ одного изъ предковъ Христа, или по имени самого Іисуса, какъ Спасителя міра — по толкованію Епиф. Haer. XXIX, 4) прежде, нежели ученики въ Антіохіи положили начало тому, чтобы называться христіанами“. Въ первый разъ послѣдователи Христа стали называться христіанами въ Антіохіи, откуда это названіе распространилось и по другимъ мѣстамъ имперіи, вытѣснивши другія менѣе устойчивыя названія, какъ назореи, іессеи.

вливалась національною привязанностью ихъ ко всему іудейскому. „По всему назореи суть ничто иное, какъ іудеи“,—такъ опредѣляетъ характеръ назореевъ св. Епифаній Кипрскій [1]). Подобно своимъ родичамъ, они и въ христіанствѣ продолжали исполнять всѣ внѣшнія предписанія обрядоваго закона—хранили субботу, соблюдали обрѣзаніе и вообще проводили іудейскій образъ жизни [2]). Характерно то, что они принимали весь еврейскій канонъ книгъ Ветхаго Завѣта подъ именемъ βιβλία и чтили пророковъ [3]). Слѣдовательно, по своей іудейской идеологіи они не были ни ессеями, ни самарянами, ни назареями, и примыкали къ господствующему іудейскому міровоззрѣнію—раввинистическому. При такой исключительной привязанности къ „закону“, назореи обнаруживали отрицательное отношеніе къ книгамъ новозавѣтнымъ, изъ которыхъ они почитали только Евангеліе Матѳея, да и то исключительно на еврейскомъ языкѣ, почему и называли его Евангеліемъ евреевъ [4]). Епифаній подчеркиваетъ, что это Евангеліе отъ Матѳея, находившееся въ употребленіи у назореевъ, было „самое полное“, еще не урѣзанное и не искаженное въ духѣ позднѣйшаго евіонейства [5]). За исключеніемъ

---

[1]) Haer. XXIX, 7: *τὰ πάντα δέ εἰσιν Ἰουδαῖοι, καὶ οὐδὲν ἕτερον.*

[2]) Евсевій Кес. Hist. Eccl. III. 27: „подобно имъ (т. е. евіонитамъ другого, крайняго толка, по терминологіи Евсевія, они (назореи=евіониты) заботились объ исполненіи внѣшнихъ обрядовъ, предписываемыхъ закономъ,... хранили субботу и соблюдали весь прочій іудейскій обычай (*τὴν ἄλλην ἰουδαϊκὴν ἀγωγήν*)“.—Епифаній Haer. XXIX, 7: „они (иазореи) связаны еще закономъ въ соблюденіи обрѣзанія, субботы и прочаго“. Срвн. Ѳеодор. Haer. fab. II, 2.

[3]) Епифаній Haer. XXIX, 7: „они (назореи) пользовались не только новымъ, но и ветхимъ завѣтомъ, какъ и іудеи; не были отвергаемы ими законъ, пророки и всѣ писанія у іудеевъ..., извѣстныя подъ именемъ: книги (*βιβλία*)“.

[4]) Евсевій Кесар. Н. Е. Ш, 27: „пользовались однимъ, такъ называемымъ, евангеліемъ евреевъ“; срвн. Епифанія Haer. XXIX, 9.

[5]) Епифаній Haer. XXIX, 9: „имѣютъ же они у себя самое полное Евангеліе отъ Матѳея на еврейскомъ языкѣ. Ибо у нихъ достовѣрно (*σαφῶς*) сохраняется въ томъ именно видѣ, какъ написано въ началѣ (*ἀπ' ἀρχῆς*) еврейскими письменами; не знаю же, еретики ли сами уничтожили въ немъ родословія отъ Авраама до Христа“.

этого евангелія евреевъ, всѣ прочія новозавѣтныя писанія назореи „мало уважали“ (τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον) [1], какъ заявляетъ Евсевій Кесарійскій. Вчастности, по отношенію къ личности ап. Павла они питали открытую непріязнь, считая его „отступникомъ отъ закона“ [2]. Въ данномъ случаѣ они несомнѣнно имѣли въ виду взгляды ап. Павла, который въ своихъ посланіяхъ развивалъ ученіе о Ветхомъ Завѣтѣ, какъ только „сѣни грядущихъ благъ“ [3], о полномъ отмѣненіи обрядоваго Моисеева закона съ пришествіемъ Христа, открывшаго міру эти грядущія блага. Взгляды ап. Павла такимъ образомъ въ корень разрушали идеологію назореевъ, какъ убѣжденныхъ выразителей традиціоннаго еврейства, и естественно вызвали съ ихъ стороны враждебно-оппозиціонное настроеніе по отношенію къ личности ап. Павла и его посланіямъ. Размѣры этой оппозиціи, однако, намъ не указываются древними ересеологами опредѣленно. Но ясно, что отрицательное отношеніе еретиковъ къ личности апостола языковъ и его посланіямъ составляло исходное начало той драмы въ жизни первовѣковаго христіанства, которая отлилась въ форму ожесточеннаго спора въ рѣшеніи принципіальнаго вопроса объ отношеніи Новаго Завѣта къ Завѣту Ветхому, объ отношеніи христіанства къ іудейству вообще. Отношеніемъ еретиковъ къ личности ап. Павла естественно затрогивался также вопросъ о канонѣ священныхъ книгъ Новаго Завѣта. И уже въ первичной стадіи развитія евіонейства—въ назорействѣ—рѣшеніе этого вопроса отлилось въ форму отрицанія каноническаго достоинства произведеній ап. Павла. Намъ думается, что Евсевій, заявлявшій по адресу назореевъ, что прочія книги (кромѣ Евангелія Матѳея) новозавѣтныя ими „мало уважались“, выражался слишкомъ мягко и не совсѣмъ точно. Вопросъ на самомъ дѣлѣ

---

[1] Евсевій Кесар. Н. Е. Ш, 27. Такимъ образомъ на основаніи замѣчанія Евсевія нельзя еще считать назореевъ безусловными отрицателями книгъ Новаго Завѣта: прочіе книги, за исключеніемъ Евангелія Матѳея, они только „мало уважали“, а не отвергали совсѣмъ.

[2] Евсев. Н. Е. Ш, 27.

[3] Евр. 10, 1

стоялъ, вѣроятно, гораздо острѣе, по крайней мѣрѣ по отношенію къ произведеніямъ ап. Павла. Вотъ почему, намъ думается, ближе къ истинѣ одновременное заявленіе того же Евсевія, который влагалъ въ уста назореевъ (умѣренныхъ евіонитовъ, по его терминологіи) мысль о необходимости отверженія всѣхъ посланій Павла [1]), а также свидѣтельство Оригена, который положительно утверждалъ, что не только строгіе, но и умѣренные евіониты (назореи по терминологіи Епифанія) одинаково отвергали посланія Павла [2]). Повидимому, уже назореи обнаружили тенденцію такъ или иначе восполнить образовавшуюся брешь въ ограниченномъ ими до крайности составѣ каноническихъ книгъ Новаго Завѣта. Бл. Ѳеодоритъ рѣшительно утверждаетъ, что „назореи,—эти іудеи, чтущіе Христа, какъ праведнаго человѣка,—пользовались такъ называемымъ евангеліемъ Петра“ [3]). Такимъ образомъ уже назореи стали вводить въ практику такъ называемыя апокрифическія (подложныя) писанія, прикрываемыя именами авторитетныхъ апостоловъ.

Собственно богословскіе взгляды назореевъ древними ересеологами характеризуются кратко, но очень выразительно для этой умѣренной фракціи евіонейства. По кардинальному христіанскому вопросу о лицѣ Іисуса Христа, въ отличіе отъ строгихъ евіонеевъ, назореи, по свидѣтельству Оригена, сходились съ ортодоксальными христіанами (ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν) и признавали Іисуса, рожденнымъ отъ Дѣвы (ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι) [4]), слѣдовательно—сверхъестественнымъ образомъ. Епифаній, характеризуя религіозный обликъ назореевъ, рѣшительно утверждаетъ, что они „возвѣщаютъ единаго Бога и Сына Его Іисуса Христа,... рожденнаго Духомъ Святымъ отъ Маріи“ [5]). Но

---

[1]) Евсев. Н. Е. III, 27.

[2]) Ориген. Contra Cels. V, 65: *εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις· τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμενοι ὥσπερ ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ καλούμενοι ἐγκρατιταί*; срвн. Hom. XVII, 12 in Jeremiam.

[3]) Haer. fab. II, 2.

[4]) Ориг. Contra Cels. V, 61.

[5]) Haer. XXIX, 7.

такое ученіе назореевъ было только *по формѣ* православнымъ; въ сущности оно скрывало іудейскую закваску. По свидѣтельству Евсевія Кесарійскаго, умѣренные евіонеи (т. е. назореи по терминологіи Епифанія), хотя и не отвергали ученія о рожденіи Господа Іисуса отъ Дѣвы и Св. Духа (ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος μὴ ἀρνούμενοι γεγονέναι τὸν κύριον), но не допускали предвѣчности Его бытія (προϋπάρχειν αὐτὸν) и не соглашались исповѣдать Его Словомъ и Премудростью (θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν) [1]). Такимъ образомъ назореи, эти умѣренные евіонеи, въ своей христологіи скрывали закваску позднѣйшаго—болѣе рѣзкаго—евіонейскаго взгляда на лицо Христа, какъ простого человѣка по своей природѣ. О другихъ вѣрованіяхъ назореевъ мы находимъ указанія только у Епифанія, который отмѣчаетъ по отношенію къ еретикамъ „признаніе истины воскресенія мертвыхъ“ и ученіе „о приведеніи всего въ бытіе Богомъ“ [2]). Евсевій Кесарійскій говоритъ еще о почитаніи назореями воскресныхъ дней „въ воспоминаніе о воскресеніи Господа“ [3]).

Даже эти, сохраненныя намъ древностью, краткія свидѣтельства о религіозномъ обликѣ назореевъ показываютъ, какъ далеки были еретики отъ духа истиннаго христіанства и какъ близки они были къ вѣрованіямъ традиціоннаго іудейства, хотя и отъ послѣдняго они удалялись [4]) по своей вѣрѣ (формальной только) во Христа, какъ Сына Божія. Назореи были собственно двоевѣрами,—„ни христіанами, ни іудеями“,—у которыхъ какъ іудейство, такъ и христіанство были связаны между собою

---

[1]) Евсев. Н. Е. Ш, 27.

[2]) Haer. XIX, 7.

[3]) Н. Е. Ш, 27.

[4]) Іудеи очень ревниво относились къ увлеченію своихъ сородичей христіанствомъ и, по свидѣтельству Епифанія (Haer. XXIX, 9), относились къ назореямъ съ большою ненавистью. Выраженіемъ ненависти служило то, что іудеи ежедневно трижды (утромъ, среди дня и вечеромъ) предавали назореевъ такъ же, какъ и христіанъ, проклятію въ своихъ синагогахъ, говоря: „да проклянетъ Богъ назореевъ“. Срвн. Іуст. Dial. c. Tryph. c. 16: Іерон. In Jes. LII, 5.

только механически. Назорейство по самой структурѣ своихъ религіозныхъ вѣрованій такимъ образомъ не могло быть твердо устойчивымъ религіознымъ движеніемъ и было только какъ бы переходной ступенью къ дальнѣйшей религіозной эволюціи, которая предполагала рѣшительный сдвигъ въ сторону болѣе опредѣленной нормировки религіозныхъ вѣрованій, т. е. въ духѣ ортодоксальнаго христіанства [1]) или же въ духѣ болѣе послѣдовательнаго іудейства. Вотъ почему назорейство въ скоромъ времени выродилось въ евіонизмъ,—уже болѣе яркое еретическое движеніе, гдѣ іудейскія тенденціи, осложненныя новыми вліяніями, пріобрѣтаютъ бо́льшую устойчивость и развиваются съ бо́льшею послѣдовательностью и опредѣленностью за счетъ ортодоксальнаго христіанства.

Переходъ назорейства въ строгій евіонизмъ древними ересеологами пріурочивается къ моменту переселенія христіанской общины изъ Іерусалима (незадолго до разрушенія Іерусалимскаго храма въ 70 г.) въ Пеллу, мѣстечко въ за-іорданской области [2]). Это переселеніе, вызванное случайными историческими обстоятельствами [3]), послужило какъ бы толчкомъ къ выдѣленію изъ состава первохристіанской общины двоевѣрныхъ назореевъ, которые, конечно, не могли не сознавать своего ложнаго положенія въ церкви и рано или поздно должны были найти тотъ или иной выходъ изъ ненормальнаго положенія вещей. Такой выходъ былъ найденъ въ формѣ территоріальнаго разобщенія назореевъ съ христіанами. Назореи поселились

---

[1]) Несомнѣнно для многихъ іудеевъ, ищущихъ истины и увлеченныхъ идеей христіанскаго спасенія, назорейство было только временной и переходной ступенью къ ортодоксальному христіанству, къ которому они постепенно и присоединялись, порвавъ всякую связь съ іудействомъ.

[2]) Евсев. Н. Е. Ш. 5, 7; Епиф. Наег. XXIX, 7.

[3]) По свидѣтельству Епифанія (Lib. de ponderibus et mensur.), христіане еще до осады Іерусалима были извѣщены ангеломъ о предстоящей опасности и добровольно переселились въ Пеллу, мѣстечко въ Періи, гдѣ и оставались до временъ Адріана, позволившаго общинѣ снова возвратиться въ Іерусалимъ, названный Эліей.

самостоятельной общиной, по точному опредѣленію Епифанія [1]), въ Кокавѣ,—по еврейски Хохавѣ,—въ странѣ Васанитидской, а также въ Веріи, около Килисиріи, въ Десятоградіи, въ ближайшемъ соприкосновеніи съ Пеллой, мѣстомъ поселенія православной христіанской общины. Это выдѣленіе и территоріальное обособленіе назореевъ и послужили, по опредѣленію Епифанія, поводомъ къ ихъ сліянію съ послѣдователями Евіона [2]), еретика вышедшаго изъ школы назореевъ, но въ то же время впитавшаго въ себя соки постороннихъ религіозныхъ вліяній [3]). Элементы этихъ вліяній, сконцентрированныхъ въ формѣ евіонейства (строгаго), очень характерно указываются Епифаніемъ. „Евіонъ, говоритъ св. отецъ, у каждой ереси заимствовавъ всякое что ни на есть страшное, разрушительное и мерзкое, безобразное и невѣроятное ученіе, преображалъ себя во всѣхъ еретиковъ. У него, при омерзительности самарянъ, имя іудеевъ, образъ мыслей осссевъ, назореевъ и назареевъ, наружность керинѳіанъ, злонравіе карпократіанъ, хочется ему имѣть и наименованіе христіанъ“ [4]).

---

[1]) Епифан. Наег. XXIX, 7: „находится же эта ересь назореевъ въ странѣ Верійской, около Килисиріи, въ Десятоградіи, въ сопредѣльности съ Пеллой, и въ Васанитидской такъ называемой Кокавѣ, по еврейски Хохавѣ. Ибо оттуда произошло ея начало, по переселеніи изъ Іерусалима, когда всѣ ученики стали жить въ Пеллѣ, по слову Христову, повелѣвшему оставить Іерусалимъ и удалиться, когда будетъ угрожать ему осада. И по таковому предлогу поселившись въ Персѣ, тамъ начали жить. Отсюда-то возымѣла начало ересь назореевъ“; срвн. Евсев. Н. Е. Ш, 5, 3; Clemen. Recognit. I, 39.

[2]) Епифан. XXX, 2: „тогда изъ этого (т. е. отъ поселенія назореевъ отдѣльной общиной) открылся Евіону поводъ, и начинаетъ онъ имѣть пребываніе въ нѣкоторомъ селеніи Кокавѣ..., какъ содержится это въ дошедшихъ до насъ свѣдѣніяхъ. Здѣсь (т. е. въ Кокавѣ, мѣстѣ поселенія назореевъ) начинается его недоброе ученіе, —гдѣ прежде него появились беззаконные назаряне; потому что Евіонъ вошелъ въ единеніе съ ними, и они съ нимъ, и другъ другу сообщили негодное свое ученіе. И хотя кое чѣмъ разнятся между собою, но злоумiемъ заимствовались другъ у друга“.

[3]) Епиф. XXX, 1: „хотя Евіонъ выходитъ изъ школы назореевъ, однакоже проповѣдуетъ и преподаетъ иное, чѣмъ они“.

[4]) Епиф. Наег. XXX, 1.

Такимъ образомъ въ міровоззрѣніи Евіона,—„этого многовиднаго чудовища“, по выраженію Епифанія [1]),—отобразились три главныхъ теченія—іудейское (въ формѣ самаританства, оссейства и назорейства) [2]), гностическое (въ формѣ идей доктрины Керинѳа и Карпократа) и христіанское (только по имени, а не по существу) [3]). Изъ дальнѣйшаго изложенія Епифанія можно видѣть, что въ этихъ словахъ имъ представлена собственно общая характеристика міровоззрѣнія Евіона въ завершительной стадіи его развитія. Въ дѣйствительности же указанныя многоразличныя вліянія не сразу вошли въ кругъ воззрѣній еретика. Въ стадіи развитія такъ называемаго евіонействастрогаго, обнаружившагося тотчасъ же послѣ объединенія Евіона съ назореями (въ 70 г. по Р. Х.), ересь, повидимому, осложнилась только частично—чрезъ усвоеніе изъ системы Керинѳа и Карпократа христологической идеи о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ [4]). Во всемъ же остальномъ евіо-

---

[1]) Ibid.

[2]) Назорейство и назарейство у Епифанія—названія одного и того же направленія: назорейство—по мѣсту происхожденія Христа изъ Назарета, назарейство—по имени города Кокавы, который носилъ еще другое еврейское названіе - Назара: срвн. Евсев. Н. Е. 1, 7, 14.

[3]) Опредѣляя характеръ чисто внѣшняго вліянія христіанскаго на общую структуру ученія Евіона, Епифаній говоритъ, что еретикъ заимствовалъ у христіанъ „конечно, не дѣятельность, не расположеніе, не вѣдѣніе христіанское, не согласіе съ Евангеліями и апостолами касательно вѣры“—Haer. XXX, 1.

[4]) Ириней ліонскій (Contr. haer. 1, 26. 2): „въ отношеніи къ Господу они (евіонеи) того же мнѣнія, какъ Керинѳъ и Карпократъ“. Тертулліанъ (De praescript. c. 48): „его (Керинѳа) былъ послѣдователемъ Евіонъ“.—Ипполитъ (Философ. X, 22): „что касается Христа, они (евіонеи) баснословятъ одинаково (*ὁμοίως*) съ Керинѳомъ и Карпократомъ.—Епифаній (Haer. XXX, 1): „*Ἐβίων-Κηρινθιανῶν τὸ εἶδος, Καρποκρατιανῶν τὴν κακοτροπίαν*“.—Филастрій (De haer. c. 1): „Hebion discipulus Cerinthi“. Важно отмѣтить, что по Епифанію Евіонъ только внѣшнимъ образомъ (*τὸ εἶδος*) связывается съ ученіемъ Керинѳа, только по вопросу о лицѣ Христа (какъ это вытекаетъ изъ изложенія ереси Керинѳа и Евіона у Епифанія и другихъ ересеологовъ), потому что въ общемъ построеніи керинѳіанство и евіонейство представляютъ существенное отличіе.

неи продолжали оставаться на уровнѣ воззрѣній назорейства вплоть до сліянія съ элкезаитствомъ (приблизительно въ 100—101 году), когда радикально измѣнился весь строй евіонейской системы, когда, подъ вліяніемъ пророка Илксая, усвоившаго принципы самаританско-гностической идеологіи, и самое ученіе евіонитовъ обнаружило явный уклонъ въ сторону самаританско-гностическаго направленія не только въ области христологическаго ученія, но и вообще въ области всего уклада религіозныхъ воззрѣній [1]). Такимъ образомъ подробную характеристику евіонейства, представленную Епифаніемъ въ Наег. XXX, 3—34, нужно всецѣло относить къ евіонейско-элкезаитской стадіи развитія религіозныхъ воззрѣній Евіона и не смѣшивать съ тѣмъ, что̀ можетъ служить характеристикой того специфически евіонейскаго направленія, которое изображается Епифаніемъ въ Наег. XXX, 1—3. Нужно отмѣтить, что ни Іустинъ, ни Ириней, ни Оригенъ, ни Ипполитъ, ни Евсевій рѣшительно не даютъ никакого основанія къ расширенію круга воззрѣній евіонейства до степени элкезаитства и ограничиваютъ свою характеристику евіонейства, какъ болѣе рѣзкаго направленія по сравненію съ назорействомъ, областію одной только христологической идеи въ духѣ ученія еретиковъ Керинѳа и Карпократа. „Евіониты въ собственномъ смыслѣ этого слова (οἰκείως ἐβιωναῖοι), говоритъ Евсевій, почитали Его (Христа) простымъ (λοιτὸν) и обыкновеннымъ (κοινόν) человѣкомъ, Который только за усовершенствованіе нрава (κατὰ προκοπὴν ἤθους) признанъ праведнымъ (δεδικαιωμένον) и Который родился отъ соединенія мужа съ Маріей (ἐξ ἀνδρὸς τῆς κοινωνίας καὶ τῆς Μαρίας γεγεννημένον)“ [2]).

---

[1]) Епиф. Наег. XXX, 3: *τάχα δὲ οἶμαι ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς (ἐβιωναίοις) Ἠλξαῖον τὸν ψευδοπροφήτην, τὸν παρὰ τοῖς Σαμψηνοῖς καὶ Ὀσσηνοῖς καὶ Ἐλκισσαίας καλουμένοις, ὡς ἐκεῖνος φαντασίαν τινὰ περὶ Χριστοῦ διηγεῖται καὶ περὶ πνεύματος ἁγίου.* Такимъ образомъ Епифаній точно опредѣляетъ поворотный пунктъ въ религіозномъ настроеніи евіонитовъ моментомъ ихъ соприкосновенія (*τοῦ συναφθῆναι*) съ Илксаемъ.

[2]) Евсев. Кес. (Hist. eccl. III, 27): *λιτός* - собственно значитъ: лишенный всякой цѣнности, простой; *κοινός* — обыденный, обыкновен-

Особенностью строгаго евіонейства по сравненію съ назорействомъ является такимъ образомъ признаніе Христа простымъ человѣкомъ, рожденнымъ обыкновеннымъ естественнымъ порядкомъ, т. е. отъ сѣмени мужа и жены, тогда какъ назореи (умѣренные евіонеи) признавали сверхъестественное зачатіе Христа и рожденіе Его отъ Дѣвы Маріи [1]). Во всемъ остальномъ, по замѣчанію древнихъ ересеологовъ, евіонеи совершенно согласовались съ назореями: такъ же, какъ и эти признавали необходимымъ соблюденіе обрядоваго Моисеева закона—„хранили субботу и весь прочій іудейскій обычай (τὴν ἄλλην Ἰουδαϊκὴν ἀγωγήν)“ [2]). Выдерживая, подобно назореямъ, принципъ самодовлѣющаго значенія іудейства въ духѣ религіозной идеологіи фарисейства, евіонеи и въ области христологическаго ученія обнаружили совершенно естественный въ ихъ положеніи сдвигъ въ область традиціонно-іудейской мессіологіи. Вмѣстѣ съ этимъ у нихъ порывалась съ христіанствомъ даже та слабая связь, какой все же были связаны съ этимъ послѣднимъ назореи чрезъ признаніе Христа существомъ сверхъестественнаго происхожденія.

Повидимому, въ личные планы Евіона не входилъ полный разрывъ съ христіанствомъ, къ какому онъ естественно долженъ былъ прійти на ступени своего чисто евіонейскаго міросозерцанія. Вотъ почему для усиленія связи съ христіанствомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, и въ видахъ подкрѣпленія своего значенія въ сектантскихъ

ный. — Епифаній (Haer. XXX, 2; с. 3): „въ самомъ началѣ (т. е. съ момента соединенія съ назарянами, но еще до сліянія съ пророкомъ Илксаемъ) Евіонъ рѣшительно говорилъ (ὡρίζετο), что Христосъ—отъ сѣмени мужа, то есть Іосифова“. Срвн. Филастрій (De haer.): „salvatorem nostrum hominem de Joseph natum carnaliter aestimabat nihilque in eo divinitatis fuisse docebat, sed sicut omnes prophetas, sic et eum gratiam dei habuisse adserebat non tamen dominum majestatis et dei patris filium cum patre sempiternum esse credebat cum divinae scripturae sempiternum cum patre vero aeque sempiterno ubique testentur. ac praedicent“.

[1]) Евс. Кес. Hist. eccl. III, 27; срвн. Оригенъ, Contra Celsum V, 61; Епиф. Haer. XXIX, 7; Θеодоритъ Haer. fab. II, 2.

[2]) Евс. Кес. Hist. eccl. III, 27.

кругахъ, Евіонъ въ скоромъ времени (приблизительно въ самомъ концѣ перваго или началѣ второго вѣка) въ элкезаитствѣ нашелъ для себя источникъ новаго религіознаго вдохновенія и творчества.

Елкезаитство, тѣсно связанное съ цѣлой сѣтью еретическихъ движеній,—съ ересью оссиновъ, сампсеевъ, по своей природѣ было теченіемъ іудейскимъ. Но на фонѣ іудейской идеологіи здѣсь преломились идеи самарянства, отчасти ессейства съ значительнымъ уклономъ этихъ идей въ сторону языческаго міросозерцанія. Словомъ по своему характеру элкезаитство было отраслью іудео-языческаго гностическаго движенія. Естественно, что и евіонизмъ, чрезъ соприкосновеніе съ элкезаитствомъ, получилъ въ значительной степени оттѣнокъ языко-гностической системы съ удержаніемъ, однако, основной номистической черты іудейской религіозной идеологіи. Впрочемъ, находясь на ступени евіонейско-элкезаитскаго міросозерцанія, Евіонъ удержалъ только общую идею о превалирующемъ значеніи іудейства въ христіанствѣ, но ограничилъ самую сферу вліянія законническаго ритуала въ духѣ самаританства. Какъ и всѣ іудеи и самаряне, Евіонъ оставилъ въ полной неприкосновенности законъ объ обрѣзаніи и святости субботняго покоя. При чемъ обрѣзанію придавалъ особое значеніе, какъ знаку и печати (σφραγίδα) патріарховъ и праведниковъ, поступавшихъ по закону [1]). Такимъ образомъ, обрѣзаніе, по его мысли, есть не только знакъ праведности по закону, но въ то же время и доказательство обязательности самаго закона, подтвержденной собственнымъ примѣромъ Христа. Христосъ принялъ обрѣзаніе, слѣдовательно—заключалъ Евіонъ—Онъ тѣмъ самымъ освятилъ обрѣзаніе и сдѣлалъ его знакомъ обязательности закона вообще [2]). Такая аргументація естественно приводила Евіона къ мысли о безусловномъ значеніи обрѣзанія, а, слѣдовательно, и всего закона, не только для іудеевъ, но и для всѣхъ христіанъ вообще. Іудейство объявлялось

---

[1]) Епиф. Haer. XXX, 26.

[2]) Епиф. Haer. XXX, 26; срвн. XXX, 33.

всеобщею дверью въ христіанство. Іудейству, а не христіанству такимъ образомъ усвоялось значеніе универсальной религіи, обязательной для всего человѣчества. Въ связи съ утвержденіемъ положенія о безусловномъ и всеобщемъ значеніи іудейства даже для языко-христіанъ тѣмъ сильнѣе сказалось у Евіона отрицательное отношеніе къ личности ап. Павла. Апостолъ языковъ объявляется Евіономъ не только отступникомъ отъ закона, но человѣкомъ, который свою проповѣдь, направленную противъ іудейства, обосновалъ на мотивахъ чисто личнаго и злобнаго свойства. По свидѣтельству Епифанія, Евіонъ разглашалъ объ апостолѣ Павлѣ гнусную легенду, говоря, что и Павелъ, хотя былъ еллиномъ по рожденію, но принялъ обрѣзаніе и сталъ возставать противъ его обязательности въ христіанствѣ только послѣ того, какъ получилъ отказъ въ рукѣ дочери еврейскаго священника, какъ бы въ отмщеніе за свою поруганную честь [1]).

Характерною особенностью евіонейско-элкезаитской фракціи особенно по сравненію съ назорействомъ, было еще болѣе свободное отношеніе къ священнымъ книгамъ не только Новаго, но и Ветхаго Завѣтовъ. Евіонъ, подобно самарянамъ, изъ ветхозавѣтныхъ книгъ принялъ только Пятокнижіе Моисея, да и то съ нѣкоторыми урѣзками въ мѣстахъ, касающихся кровавыхъ жертвъ [2]). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ явно сказалось уже вліяніе іудейскаго назорейства [3]) и оссейства, которые точно также ограничивали кругъ Ветхозавѣтнаго канона только Пятокнижіемъ Моисея, съ урѣзками мѣстъ, говорящихъ о кровавыхъ жертвахъ [4]). Какъ и самаряне, сампсеи и элкезаиты, евіониты совершенно отрицали всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ и пророческія книги [5]). Уваженіемъ пользова-

---

[1]) Епиф. Наег. XXX, 16.

[2]) Епиф. Наег. XXX, 18: „не принимаютъ они (евіонеи) цѣлаго Моисеева Пятокнижія, но нѣкоторыя реченія отвергаютъ".

[3]) Іудейскіе назореи, образовавшіе свою секту еще до Р. Х. ничего общаго съ христіанскими назореями не имѣли (Епиф. Наег. XVIII). [4]) Епиф. Наег. XVIII, 1.

[5]) Епиф. Наег. LIII, 1: *καὶ οὔτε προφήτας δέχονται.*

лись у нихъ только Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Моисей, Ааронъ и Іисусъ Навинъ; прочіе же ветхозавѣтные праведники—пророки и цари—не только были отвергнуты, но даже хулились [1]). Особенному осмѣянію подвергались цари—Давидъ и Соломонъ, которыхъ евіониты предавали даже анаѳемѣ [2]).

Изъ новозавѣтныхъ книгъ евіониты, подобно назореямъ, почитали только евангеліе евреевъ (Евангеліе отъ Матѳея), но уже въ урѣзанномъ и искаженномъ видѣ противъ еврейскаго подлинника назореевъ [3]). На ряду съ этимъ усилилось у нихъ стремленіе восполнить канонъ новозавѣтныхъ книгъ писаніями подложными, которыя они старались поставить въ связь съ именами апостоловъ—Іакова, Матѳея, Іоанна [4])

Совсѣмъ какъ ортодоксальные іудеи, евіонеи придерживались буквальнаго пониманія священнаго текста и несомнѣнно впадали въ противорѣчіе съ усвоеннымъ пріемомъ экзегетики, коль скоро отвергли кровавыя жертвы подзаконнаго іудейства, учили о духовномъ поклоненіи іерусалимскому храму и, вмѣсто очистительныхъ жертвъ, ввели практику очищенія водами крещенія. Въ данномъ случаѣ евіонеи шли въ явный разрѣзъ съ традиціоннымъ ритуаломъ ортодоксальнаго іудейства, испытавъ на себѣ чуждыя іудейству вліянія. Въ отрицаніи кровавыхъ жертвъ они несомнѣнно слѣдовали самарянамъ, ессеямъ и терапевтамъ, а въ духовномъ поклоненіи іерусалимскому храму сходились главнымъ образомъ съ самарянами. Что касается очищенія водами крещенія, то здѣсь сказались

---

[1]) Haer. XXX, 18.

[2]) Ibid.

[3]) Епиф. Haer. XXX, 3: „они принимаютъ Евангеліе отъ Матѳея... и называютъ его Евангеліемъ отъ евреевъ“; с. 13: „это евангеліе не во всемъ полно, въ иномъ подложно, а въ иномъ обсѣчено“.

[4]) Епиф. Haer. XXX, 23; срвн. XXX, 3, гдѣ наряду съ еврейскимъ Евангеліемъ Матѳея (искаженнымъ) евіонито-элкезаитамъ приписываются также Евангеліе Іоанна и Дѣянія Апостольскія, переведенныя на еврейскій языкъ—(съ соотвѣтствующими духу евіонейства искаженіями?)

уже христіанскія вліянія [1]), но въ совершенно искаженномъ видѣ. Крещеніе евіонеи принимали, какъ „печать Христову“ [2]), дарующую очищеніе отъ всякой скверны [3]) и исцѣленіе отъ болѣзней [4]). Но самую дѣйственность водъ крещенія сводили къ чисто механической, или вѣрнѣе—магической силѣ. Вотъ почему крещеніе у нихъ стало обыденнымъ явленіемъ [5]), повторяющимся при всякомъ случаѣ осквернения. Стоило евіонею осквернится прикосновеніемъ или къ женѣ, или къ иноплеменнику, или впасть въ болѣзнь, какъ сейчасъ же совершалось надъ нимъ крещеніе [6]). Простыя омовенія рукъ, ногъ, какъ результатъ гигіеническихъ требованій, у евіонеевъ получили характеръ священнодѣйствій [7]), тѣсно связанныхъ съ крещеніемъ и составляющихъ какъ бы его упрощенную и повседневную форму. Своеобразная крещальная практика евіонеевъ создала у нихъ своего рода культъ воды [8]), отразившійся, какъ можно думать, и на самой формѣ совершенія евіонейскаго таинства причащенія. Вмѣсто вина въ этомъ таинствѣ, евіонеи употребляли воду [9]). При чемъ другую часть таинства совершали на

---

[1]) Срвн. Епиф. Haer. XXX, 16.

[2]) Haer. XXX, 4.

[3]) Haer. XXX, 2: „(Евіонъ) прибавилъ правило остерегаться прикосновенія къ иноплеменникамъ, каждый же день, какъ скоро возляжетъ съ женою и встанетъ, омываться въ водахъ, гдѣ только есть обиліе морской, или другихъ водъ. Да если, и выходя изъ водъ погруженія и крещенія, встрѣтится съ кѣмъ либо, поспѣшаетъ также опять креститься, нерѣдко и съ одеждами“.

[4]) Haer. XXX, 4.

[5]) Haer. XXX, 16: „таинство крещенія принимаютъ они, хотя крестятся ежедневно“ и пр.

[6]) Haer. XXX, 2.

[7]) Haer. XXX, 21: „въ несомнѣнность собственаго своего удостовѣренія щедро (евіонеи) расточаютъ воду, чтобы обмануть себя, думая омовеніями пріобрѣсти чистоту“.

[8]) Епиф. *Παναρ.* Indiculus l. 1, t. II, 2. 10 (Oeler. t. II, S. 116. 117): „воду почитаютъ какъ бога“.

[9]) Haer. XXX, 16: „въ подражаніе святымъ таинствамъ, совершаемымъ въ церкви, они изъ года въ годъ совершаютъ таинство на опрѣснокахъ, и другую часть таинства—на одной водѣ“.

опрѣснокахъ одинъ разъ въ годъ, очевидно, взамѣнъ еврейской пасхальной вечери [1]).

Еще менѣе органической, внутренней связи съ христіанствомъ можно усмотрѣть въ христологической части догматическаго ученія евіонеевъ. Въ данномъ отношеніи вліяніе христіанства—чисто внѣшнее и случайное. Сущность евіонейской христологіи составляетъ прямой отзвукъ ученія Керинѳа и Карпократа [2]), давшихъ такимъ образомъ самую основу евіонейскому богословію. Всѣ почти древніе ересеологи считаютъ Евіона ученикомъ Керинѳа и Карпократа въ области христологическаго ученія [2]). Подъ прямымъ вліяніемъ этихъ еретиковъ Евіонъ и внесъ логическую поправку въ ученіе назореевъ, своихъ предшественниковъ на поприщѣ іудаизаціи христіанства. Назореи, какъ мы видѣли, въ ученіи о лицѣ Іисуса Христа *по формѣ* сходились съ ортодоксальными христіанами и еще не дѣлали изъ своей доктрины логическаго вывода въ духѣ традиціоннаго іудейства, т. е. вывода о Христѣ, какъ только простомъ человѣкѣ. Евіонъ этотъ выводъ сдѣлалъ и вмѣстѣ съ Керинѳомъ сталъ учить, что „Христосъ родился отъ сожительства и отъ сѣмени мужа, то есть Іосифа“, что онъ есть такимъ образомъ по своей природѣ „простой (λιτόν) и обыкновенный (κοινόν) человѣкъ, который только за усовершенствованіе нрава (κατὰ προκοπὴν ἤθους) признанъ праведнымъ (δεδικαιωμένον)“, что на

---

[1]) У Епифанія мы находимъ цѣлый рядъ разсужденій, посвященныхъ вопросу о несоблюденіи евіонеями обычая совершать еврейскій пасхальный ритуалъ. Haer. XXX, 22. Отказъ евіонеевъ отъ закланія и яденія пасхальнаго агнца находится въ прямой связи съ ихъ воздержаніемъ вообще отъ кровавыхъ жертвъ и употребленія въ пищу мяса.

[2]) Ириней ліонскій Contra haer. I, 26. 2: „въ отношеніи къ Господу они (евіонеи) того же мнѣнія, какъ Керинѳъ и Карпократъ“.— Тертул. De praescriptionibus, c. 48: „его (Керинѳа) былъ послѣдователемъ Евіонъ“. — Ипполитъ Философ. X, 22: „что касается Христа, они (евіонеи) баснословятъ одинаково (ὁμοίως) съ Керинѳомъ и Карпократомъ.—Епифаній Haer. XXX, 1: объ Евіонѣ говоритъ, что онъ— „*Κηρινθιανῶν τὸ εἶδος, Καρποκρατιανῶν τὴν κακοτροπίαν*“.—Филастрій De haer. c. 1: Hebion discipulus Cerinthi.

естественно возраставшаго Іисуса только при крещеніи снизошелъ въ видѣ голубя Духъ Христовъ, послѣ чего Онъ (Іисусъ) и содѣлался Сыномъ Божіимъ[1]) и сталъ пророкомъ истины[2]). Такимъ образомъ, по ученію Евіона, Іисусъ по природѣ и рожденію есть простой человѣкъ, сынъ Іосифа и Маріи, по нравственному совершенству—Сынъ Божій, по благодати всыновленія и избранія—Христосъ, по своей миссіи и предназначенію—пророкъ истины.

Даже при относительно отрывочной характеристикѣ христологіи евіонитовъ у древнихъ ересеологовъ, общая христологическая концепція еретиковъ ясна и опредѣленна. Ясны и тѣ теологическія посылки, на которыхъ зиждется эта христологія. Теологической основой эвіонейской христологіи несомнѣнно является іудейская идея строгаго и абсолютнаго единства Божія,—та идея, которая исключала самую мысль объ ипостасной внутреннѣй жизни трехличнаго Бога. Въ связи съ этимъ заявлялъ о себѣ и дуалистическій принципъ іудейской теологіи, унаслѣдованный отъ народовъ востока. При указанныхъ принципіальныхъ положеніяхъ іудейской теологіи—строгомъ монотеизмѣ и дуализмѣ—въ доктринѣ евіонитовъ, конечно, не могло быть и рѣчи о Христѣ, какъ Истинномъ Богѣ, явившемся во

---

[1]) Епиф. Наег, XXX, 14: „Угодно имъ (евіонеямъ) утверждать, что Іисусъ дѣйствительно (*ὄντως*) есть человѣкъ, Христомъ же содѣлался въ Немъ Тотъ, Кто, снисшедши въ видѣ голубя, соединился съ Нимъ; и Самъ Христосъ есть рожденный отъ сѣмени мужа и жены“; ibid. 13: „Духъ Божій въ видѣ голубя снисшелъ на Іисуса и вошелъ въ Него. И былъ съ неба гласъ, глаголющій: Ты Сынъ Мой возлюбленный“; ibid. 16: „Іисусъ рожденъ отъ мужского сѣмени, и избранъ, и потомъ по избранію нареченъ Сыномъ Божіимъ, когда свыше въ видѣ голубя снизшелъ на Него Христосъ“.

[2]) Епиф. Наег. XXX, 18: „Христа называютъ пророкомъ истины (*προφήτην τῆς ἀληθείας*) и Христомъ Сыномъ Божіимъ по предуспѣянію и по сочетанію бывшаго на него сошествія свыше (*κατὰ προκοπὴν καὶ κατα συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης*). Пророковъ же называютъ пророками разумѣнія (*συνέσεως*), а не истины (*οὐκ ἀληθείας*); желаютъ же, чтобы Онъ одинъ былъ пророкъ, и человѣкъ, и Сынъ Божій, и Христосъ, и простой человѣкъ, добродѣтельной жизнью достигшій того, чтобы Ему называться Сыномъ Божіимъ“.

плоти. Христосъ, простой и обыкновенный человѣкъ по своему существу, есть только причастникъ божества Іеговы чисто въ нравственномъ смыслѣ, Онъ—избранный сосудъ Іеговы въ Его внѣшнихъ отношеніяхъ къ міру, Онъ—отраженіе воли Іеговы, все направляющей къ единству нравственнаго богообщенія. Не трудно видѣть, что и евіонизмъ, подобно гностицизму, въ концѣ концовъ пришелъ къ утвержденію мысли о знаніи, какъ конечной цѣли религіознаго взаимообщенія между Богомъ и человѣкомъ. И Самъ Христосъ, въ виду этого, по своей миссіи оказался въ представленіяхъ евіонеевъ „пророкомъ истины“ (προφήτης τῆς ἀληθείας) [1]), т. е. проводникомъ въ жизнь людей наисовершеннѣйшаго знанія о Богѣ. Характерна разница, которую устанавливаетъ евіонизмъ между ветхозавѣтными пророками и Христомъ-пророкомъ. Первые—пророки только „разумѣнія“ (συνέσεως), т. е. простой понятливости, дающей слабое, а подчасъ и искаженное отраженіе божественной истины; Христосъ же—пророкъ самой истины (τῆς ἀληθείας), открывшейся въ немъ во всей возможной для человѣка полнотѣ и совершенствѣ. Въ опредѣленіи исторической роли Христа, какъ пророка истины, евіониты до нѣкоторой степени стремились приблизиться къ понятіямъ ортодоксальнаго христіанства. Христіанство, повидимому, объявляется единственно истинной религіей, при существованіи которой утратило свое значеніе до-христіанское религіозное сознаніе,—утратили высшій религіозный смыслъ всѣ ветхозавѣтные пророки,—пророки одного только слабаго „разумѣнія“ (συνέσεως). Епифаній въ данномъ случаѣ сообщаетъ намъ драгоцѣнную подробность, устанавливающую именно такое отношеніе евіонитовъ къ христіанству. „Евіонъ не вѣритъ имъ (ветхозавѣтнымъ пророкамъ) и говоритъ: какая мнѣ нужда читать въ законѣ, по пришествіи Евангелія?“ [2]). Такимъ образомъ въ Евангеліи централизуется религіозное сознаніе евіонитовъ, но только до тѣхъ поръ, пока интересы хри-

---

[1]) Епиф. XXX, 18.

[2]) Епиф. Haer. XXX, 18.

стіанства не сталкиваются съ ихъ чисто іудейской традиціей. Порвавши связь съ ветхозавѣтнымъ пророчествомъ, евіониты, очевидно, не могли переступить грани своихъ привычныхъ іудейскихъ воззрѣній. Праведность (δικαιοσύνη) христіанская—въ концепціи ихъ ученія—не возвышается надъ уровнемъ праведности специфически іудейскаго законничества. Праведникъ—тотъ, кто исполнилъ всѣ предписанія закона Моисеева. Самый образъ праведника-Христа имѣетъ оттѣнокъ исключительно праведности законнической—въ духѣ предписаній обрядоваго Моисеева закона. Христосъ былъ обрѣзанъ, Онъ совершилъ пасху еврейскихъ опрѣсноковъ и тѣмъ самымъ послужилъ образцомъ законнической исполнительности и пунктуальности для всѣхъ христіанъ. Вотъ почему законъ Моисея, по мысли евіонеевъ, сохраняетъ свою обязательную силу и для языко-христіанъ. Христосъ, какъ пророкъ „истины", есть откровеніе истиннаго смысла и глубокаго значенія Моисеева закона въ процессѣ оправданія предъ Богомъ всякаго человѣка—іудея и еллина безразлично. Такимъ образомъ христіанству въ концѣ концовъ приданъ въ евіонействѣ специфически іудейскій оттѣнокъ; оно утратило характеръ универсализма.

Изъ предпосылокъ евіонейской христологіи логически вытекалъ еще и иной выводъ, идущій въ разрѣзъ съ ортодоксальнымъ пониманіемъ сущности христіанства, какъ религіи безусловной и единственной. Коль скоро Христосъ есть только идеальный исполнитель закона, за что̀ Онъ собственно и удостоился особаго предызбранія Іеговы и богосыновства, то отсюда ясно, что процессъ сыноположенія не можетъ считаться законченнымъ въ историческомъ христіанствѣ. Возможны новыя явленія другихъ Христовъ, а также и богосыновство для иныхъ такихъ же праведниковъ. По свидѣтельству Ипполита, евіонеи дѣйствительно такъ и учили. „Если бы кто и иной исполнилъ то, что̀ постановлено въ законѣ, то и тотъ былъ бы Христомъ. Можно—говорятъ они—и имъ самимъ (т. е. евіонитамъ) сдѣлаться Христами, если исполнятъ (законъ) подобнымъ

же образомъ“ [1]). Во Христѣ не было ничего такого, что ставило бы Его нравственно-религіозный образъ выше предѣловъ досягаемости, потому что и „Онъ собственно, подобно всѣмъ, былъ также (ὁμοίως) человѣкомъ“ [2]). Слѣдовательно, что было возможно одному человѣку—Христу, то возможно и всѣмъ людямъ, воплощающимъ идеалъ нравственнаго совершенства. При такомъ заключеніи, совершенно естественномъ для доктрины евіонеевъ, христіанство низводилось на ступень обыкновенныхъ естественныхъ явленій въ мірѣ нравственнаго міропорядка и утрачивало характеръ своей сверхъестественности и чрезвычайности. Евіонеи, какъ бы, убоялись такого вывода и старались его сгладить привнесеніемъ въ свою христологическую доктрину элементовъ сверхъестественнаго порядка и искусственнымъ возвышеніемъ самой личности Христа-человѣка. Іисусъ—человѣкъ по своей природѣ, но въ то же время—примѣръ такой возвышенной нравственности, который только въ Его личности въ первый разъ проявился въ исторіи религіознаго сознанія человѣчества. Іисусъ именно удостоился особыхъ чрезвычайныхъ воздѣйствій на Его личность со стороны Бога Отца: Онъ былъ предызбранъ и въ силу этого избранія былъ нареченъ Сыномъ Божіимъ. Онъ удостоился соединенія со Христомъ, Духомъ Божіимъ (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ), который снисшелъ на Него при крещеніи въ видѣ голубя [3]). Возникаетъ вопросъ, какъ мыслилъ Евіонъ по вопросу объ отношеніи Христа—Духа Божія къ личности Іисуса-человѣка. По этому вопросу изъ древнихъ ересеологовъ даетъ соотвѣтствующія разъясненія только одинъ Епифаній. На основаніи свидѣтельствъ этого отца церкви можно думать, что евіонеи представляли себѣ природу Христа—Духа Божія не въ смыслѣ абсолютной божественности. Христосъ не есть Духъ Божій въ собственномъ смыслѣ этого слова, а существо духовное низшаго порядка и тварнаго происхожденія. „Отъ Бога Отца Христосъ не рожденъ, а сотворенъ, подобно одному изъ

---

[1]) Философум. VII, 24. [2]) Ibid.

[3]) Епиф. Haer. XXX, 13. 16.

архангеловъ“ [1]). Но по своему достоинству Онъ стоитъ выше архангеловъ. „Онъ—больше архангеловъ, господствуетъ надъ ангелами и надъ всѣмъ твореніемъ Вседержителя“ [2]). Словомъ по своей природѣ Христосъ есть существо, напоминающее одного изъ эоновъ гностическихъ системъ, но только съ нѣкоторой окраской іудаизирующей мысли. Совершенно по-гностически звучитъ и представленіе о той роли Христа—Духа Божія, которая отводится Ему евіонитами въ общемъ порядкѣ Божественнаго міроправленія. „Богомъ были поставлены двое: одинъ—Христосъ и одинъ—діаволъ. Христосъ получилъ во власть будущій вѣкъ (τὸν Χριστὸν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληθέναι τὸν κλῆρον), а діаволу ввѣренъ вѣкъ настоящій (τὸν δὲ διάβολον τούτων πεπιστεῦθαι τὸν αἰῶνα). Дано же имъ сіе повелѣніемъ Вседержителя по прошенію каждаго изъ нихъ“ [3]). Къ сожалѣнію, Епифаній, бросивши приведенное свидѣтельство, оставляетъ его безъ дальнѣйшихъ поясненій, такъ что на основаніи только приведенныхъ словъ очень трудно установить общую концепцію міровоззрѣнія Евіона. По контексту дальнѣйшей рѣчи у Епифанія [4]) можно заключить только, что устроеніе царства Христова на землѣ началось съ момента соединенія Его съ человѣкомъ Іисусомъ въ актѣ крещенія и что существеннымъ признакомъ этого царства Христова является подавленіе власти діавола. Самая борьба между Христомъ и діаволомъ, весьма возможно, мыслилась евіонитами въ духѣ дуалистическаго міросозерцанія. Тѣмъ болѣе, что дуалистическій оттѣнокъ красной нитью отграничиваетъ все міросозерцаніе евіонитовъ. Дуализмомъ опредѣляется евіонейская христологія, гдѣ Христосъ, Духъ Божій, ставится исключительно въ внѣшнее соприкосно-

---

[1]) Haer, XXX, 16: „*οὐ φάσκουσι δε ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτὸν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν καὶ ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων*“. [2]) Ibid.

[3]) Епиф. Haer. XXX, 16.

[4]) Haer. XXX, 16: „и для этого (т. е. осуществленія власти) Іисусъ рожденъ отъ мужского сѣмени, и избранъ, и потомъ по избранію нареченъ Сыномъ Божіимъ, когда свыше въ видѣ голубя снизшелъ на Него Христосъ“.

веніе съ личностью Іисуса, простого человѣка по своей природѣ. Дуалистическая черта міровоззрѣнія проглядываетъ и въ ученіи объ обрѣзаніи, какъ печати отсѣченія въ человѣкѣ скверны плотской, и въ запрещеніи мясоястія, оскверняющаго человѣка въ силу одного только прикосновенія къ „мясу, какъ приготовляемому изъ плотей“ [1]), и въ цѣломъ рядѣ евіонейскихъ предписаній объ очищеніяхъ, гдѣ первую роль всздѣ играетъ „скверна плотская“ [2]), и особенно рельефно сказалась въ воззрѣніяхъ евіонеевъ на бракъ. По вопросу о бракѣ евіонейство прошло три стадіи развитія. По свидѣтельству Епифанія, на первыхъ порахъ „евіонеи (собственно—назореи, по терминологіи Епифанія) хвалились дѣвствомъ и посланія свои надписывали старцамъ и дѣвамъ“ [3]). Впослѣдствіи они уже допустили бракъ, но обставили брачное сопряженіе мужа и жены цѣлымъ рядомъ ритуальныхъ предписаній и правилъ объ очищеніи при посредствѣ водъ крещенія [4]). Брачная скверна, во всѣхъ случаяхъ прикосновенія мужа къ женѣ, обязательно очищалась крещеніемъ. Наконецъ, въ третьей стадіи развитія—въ моментъ соединенія съ элкезаитствомъ,—бракъ у евіонитовъ принялъ типичную форму антиномизма [5]). Такимъ образомъ евіонеи начали строгимъ дѣвствомъ и кончили развратомъ. Весь этотъ поступательный процессъ развитія взгляда на бракъ является яркимъ подтвержденіемъ дуалистическаго принципа, лежащаго въ основѣ евіонейскихъ воззрѣній.

При наличности дуалистическаго оттѣнка опредѣляется въ общихъ чертахъ структура воззрѣній евіонеевъ на царство Христово, его цѣль, задачи и конечное назначеніе. Впрочемъ, умолчаніе древнихъ ерссеологовъ по дан-

---

[1]) Епиф. Haer. XXX, 15. [2]) Haer. XXX, 15. 18. 19. 22.

[3]) Haer. XXX, 2. [4]) Haer. XXX, 15. 18.

[5]) Очень возможно, что проявленіе антиномизма въ евіонейско-элкезаитской сектѣ было навѣяно вліяніемъ карпократіанства; Епифаній (Haer. XXX, 1) даетъ къ этому заключенію основаніе, коль скоро утверждаетъ, что Евіонъ заимствовалъ — *Καρποκρατιανῶν τὴν κακοτροπίαν.*

ному вопросу служитъ косвеннымъ свидѣтельствомъ о томъ, что ученіе о царствѣ Христовомъ осталось въ системѣ евіонитовъ неразвитымъ, хотя предпосылки этого ученія были намѣчены въ значительной степени въ самой евіонейской христологіи. Неизвѣстно, раздѣлялъ или нѣтъ Евіонъ хиліастическіе взгляды на царство Христово,—тѣ взгляды, которые составляютъ характерную особенность іудейскаго богословія и ученія еретика Керинѳа, учителя Евіона [1]). У древнихъ ересеологовъ въ данномъ отношеніи нѣтъ никакихъ указаній, кромѣ бѣглаго замѣчанія у Епифанія, который говорилъ, что, по ученію Евіона, царство Христово есть царство „будущаго вѣка“ [2]).

Относительно ученія Евіона о церкви можно судить на основаніи очень характернаго указанія Епифанія. По словамъ св. отца, евіонеи имѣли строго организованную религіозную общину, съ старѣйшинами (πρεσβυτέρους) и архисинагогами (ἀρχισυναγώγους) во главѣ. „Но эту свою церковь—замѣчаетъ Епифаній—они называли не церковью, а синагогой (συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν)“ [3]). Уже изъ предпосылокъ евіонейской христологіи можно вывести заключеніе о томъ, какой смыслъ евіонеи соединяли съ понятіемъ о церкви. Въ этомъ понятіи, какъ и въ христологіи, у нихъ совершенно долженъ былъ отсутствовать элементъ божественности. Какъ учрежденіе, тѣсно связанное съ личностью Христа, какъ простого человѣка, евіонейская церковь въ концѣ концовъ должна была сойти на положеніе обыкновеннаго, чисто человѣческаго союза, весь духовный смыслъ котораго вполнѣ исчерпывался потребностями исключительно внѣш-

---

[1]) Изъ замѣчанія Иринея Ліонскаго,—очевидно не случайнаго,—что Евіонъ заимствовалъ у Керинѳа только христологическую идею о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ, можно дѣлать положительный выводъ, что ученіе о тысячелѣтнемъ царствѣ Христа не входило въ кругъ воззрѣній евіонитовъ (Ирин. Contra haer. I, 26. 2); срвн. Псевдо-Терт.: Hujus (Cerinthi) successor Ebion fuit, Cerintho non omni parte consentiens.

[2]) Епиф. Haer. XXX, 16.

[3]) Haer. XXX, 18.

нихъ религіозныхъ отношеній. Вся евіонейская сотерологія имѣла своимъ исходнымъ началомъ представленіе о Христѣ, какъ только „пророкѣ истины". Отсюда естественно, и высшій духовный смыслъ церковныхъ отношеній исчерпывался у евіонитовъ областію одного только формальнаго учительства въ духѣ фарисейскаго законничества. Словомъ церковь евіонитовъ была типичнѣйшей іудейской синагогой не только по названію, но и по существу. Вмѣстѣ съ этимъ опредѣлялось и самое значеніе евіонейской іерархіи,—„старѣйшинъ и архисинагоговъ", о которыхъ повѣствуетъ намъ св. Епифаній. Эти лица не были выразителями духовно-благодатныхъ божественныхъ началъ церковной жизни, а являлись простыми, самыми обыкновенными, учителями и истолкователями буквы закона въ духѣ руководителей іудейской синагоги. Какъ и христологія, евіонейская экклезіологія получила такимъ образомъ одностороннее отображеніе однихъ только естественныхъ элементовъ христіанства, централизующихся въ понятіи о личности Христа, какъ простого, обыкновеннаго человѣка. Словомъ евіонизмъ, какъ и современный ему гностицизмъ, пришелъ къ крайностямъ докетизма, но только съ другой стороны по сравненію съ докетической христологіей гностиковъ. Тогда какъ у гностиковъ, кажущейся, прикровенной оказалась человѣческая природа въ личности Христа Спасителя, у евіонитовъ, наоборотъ, такой же кажущейся и прикровенной оказалась божественная природа Христа — Богочеловѣка. Предпосылки односторонней христологіи привели евіонитовъ къ соотвѣтствующимъ одностороннимъ выводамъ и въ области экклезіологіи.

Весьма важно отмѣтить, что въ самомъ названіи еретиковъ-евіонитами древніе ересеологи усматривали выраженіе характерной и своеобразной евіонейской христологіи. По еврейски слово: ebion—ebionim значитъ: бѣдный (πτωχός), простой, обыкновенный. По толкованію Оригена [1]),

---

[1]) Въ De princ. IV, 22 въ толкованіи на текстъ Мѳ. 15, 24 Оригенъ говоритъ: „мы не понимаемъ такъ (т. е текстъ Мѳ. 15, 24),

этимъ названіемъ древніе христіане желали обозначить именно „скудость разумѣнія“ (τῆς πτωχείας τῆς διανοίας) еретиковъ въ пониманіи, какъ самой личности Христа Спасителя, такъ и смысла обрядоваго Моисеева закона, къ которому у нихъ пріурочивалось приниженное понятіе о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ. Евсевій Кесарійскій, вслѣдъ за Оригеномъ, уже прямо ассоціируетъ названіе ереси „съ скудостью и унизительностью евіонейскаго понятія о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ“ [1]). Епифаній, не отвергая въ принципѣ толкованія Оригена и Евсевія [2]), старается указать въ этомъ названіи еще одинъ, характерный для ереси, признакъ, характеризующій по преимуществу внѣшній укладъ ея жизни. По мнѣнію Епифанія, въ этомъ названіи слышится отзвукъ той нищеты и бѣдности, которыми характеризуется имущественное положеніе первохристіанской общины вообще и евіонейской вчастности [3]). У того же Епифанія есть также тенденція свя-

---

какъ бѣдные евіониты (*οἱ πτωχοὶ ἐβιωναῖοι*), которые названы такъ *за бѣдность разумѣнія* (*τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι*), потому что по-еврейски евіонъ (*ἐβίων*) значитъ — бѣдный“. Срвн. Contr. Cels. II, 1: „іудеи, обратившись къ вѣрѣ въ Іисуса, не оставили закона своихъ отцовъ; они продолжаютъ жить по его предписаніямъ и даже свое имя получили отъ бѣдности закона относительно (новозавѣтныхъ) ожиданій (*ἐπώνυμοι τῆς κατὰ τὴν ἐκδοχὴν πτωχείας τοῦ νόμου γεγεννημένοι*). Евіонъ именно и значитъ у іудеевъ бѣдный (*πτωχός*), и евіонеями стали называться тѣ изъ іудеевъ, которые признаютъ Іисуса Христомъ“; Hom. Ш, 5 in Genesim.

[1]) Hist. eccles. Ш, 27: „первые христіане называли ихъ (еретиковъ) собственно (*οἰκείως*) евіонитами (*ἐβιωναίους*) за то, что они имѣли скудное (*πτωχῶς*) и унизительное (*ταπεινῶς*) понятіе о Христѣ. Евіониты почитали Его простымъ (*λιτόν*) и обыкновеннымъ (*κοινόν*) человѣкомъ.... По этой-то причинѣ они и получили свое названіе, а именно названы евіонитами за скудость своего ума (*τὴν τῆς διανοίας πτωχείαν*); ибо это имя (*ἐβιών*) у евреевъ значитъ бѣдный (*πτωχός*)“.

[2]) Haer. XXX, 17: „всѣми способами клевещетъ хитрый этотъ и *бѣдный разумѣніемъ* змій. Ибо слово Евіонъ съ еврейскаго языка на эллинскій переводится словомъ: нищій (*πτωχός*). Подлинно же нищъ и разумѣніемъ, и надеждою, и дѣломъ—признавшій Христа простымъ человѣкомъ“.

[3]) Haer. XXX, 17: „Они (евіонеи) именно тѣмъ и величаются, что называютъ себя нищими, по принятому, говорятъ, во времена

зать евіонейство, какъ особое еретическое движеніе, съ личностью Евіона, какъ основателя ереси [1]). Именно Евіонъ, какъ личность, ставится Епифаніемъ въ соприкосновеніе съ назореями; Евіонъ же выставляется у него, какъ реорганизаторъ назорейства въ специфически евіонейскомъ направленіи [2]). Тотъ же Евіонъ, далѣе, дѣйствуетъ, по Епифанію, на поприщѣ сліянія и сочетанія идей евіонейства съ доктриной елкезаитовъ [3]). Существованіе Евіона, какъ личности, Епифаній возводитъ на степень историческаго факта особенно въ томъ случаѣ, когда говоритъ о цѣломъ рядѣ путешествій еретика. По свидѣтельству Епифанія, Евіонъ, основавши въ Кохавѣ школу своихъ послѣдователей чрезъ сліяніе съ назореями, распространялъ затѣмъ свое лжеученіе въ Азіи, въ Римѣ и на островѣ Кипрѣ [4]). Вообще указанія Епифанія на Евіона настолько рѣшительны и опредѣленны, что даютъ полное основаніе считать его историческимъ лицомъ [5]) и ставить въ связь съ

апостоловъ обычаю продавать свое имущество, полагать при ногахъ апостоловъ и приходить въ нищету и разстройство, почему, какъ говорятъ, и называются у всѣхъ нищими".

[1]) У Епифанія характерно то, что онъ вездѣ, говоря объ евіонействѣ, одновременно приводитъ и имя Евіона, какъ родоначальника ереси (см. особенно Наег. XXX, 15: „(яденія мясъ) всячески избѣгаютъ и самъ *Евіонъ и евіонеи*").

[2]) Наег. XXX, 2: „здѣсь (т. е. въ селеніи Кохавѣ) начинается его (Евіона) недоброе ученіе, и именно здѣсь, гдѣ прежде него появились беззаконные назаряне; потому что Евіонъ вошелъ въ единеніе съ ними, и они съ нимъ, и другъ другу сообщили свое негодное ученіе".

[3]) Наег. XXX, 3: „со времени соединенія съ ними (евіонеями) Илксая.—этого лжепророка у такъ называемыхъ сампсеевъ, оссиновъ и елкесіевъ, — подобно Илксаю и Евіонъ разглашаетъ какой-то вымыселъ о Христѣ и о Духѣ Святомъ".

[4]) Наег. XXX, 18.

[5]) Гильгенфельдъ (Die Ketzergeschichte des Urchristenthums. S. 436) рѣшительно считаетъ Евіона исторической личностью въ противоположность установившемуся въ западно-европейской наукѣ взгляду, по которому Евіонъ представляется только „*ἥρως ἐπώνυμος*" евіонизма,— т. е. олицетвореніемъ, не имѣющимъ подъ собой никакой реальной почвы. Не входя въ детальное обсужденіе спеціально историческаго

его именемъ евіонейство, какъ особое, организованное имъ еретическое движеніе съ ясно выраженнымъ іудейско-номистическимъ оттѣнкомъ религіозной идеологіи, съ ученіемъ о Христѣ, какъ только простомъ человѣкѣ по своей природѣ. Евіонейство является такимъ образомъ типичнымъ іудейскимъ теченіемъ въ христіанствѣ съ религіозной идеологіей въ духѣ палестинскаго ортодоксально-раввинистическаго богословія по преимуществу. Только, въ заключительный моментъ своей религіозной эволюціи евіонейство въ стадіи сліянія съ элкезаитствомъ сдѣлало уступку въ сторону иныхъ вліяній—самаританскихъ и ессейскихъ, но и въ этомъ случаѣ безъ нарушенія основного іудейскаго тона религіозной идеологіи. На основаніи показаній древнихъ ересеологовъ, моментъ сформированія евіонейства можно точно отграничить, начиная періодомъ самой ранней эпохи первенствующаго христіанства и кончая приблизительно началомъ второго столѣтія, когда дальнѣйшая чисто іудейская эволюція ереси остановилась, и евіонизмъ замеръ въ формахъ стадіи своего евіонейско-элкезаитскаго развитія, расчленившись въ своемъ внутреннемъ содержаніи на цѣлый рядъ толковъ—отраслей, воспроизводящихъ собою отчасти исторію послѣдовательнаго развитія ереси [1]). Епифаній утверждаетъ, что „со времени

вопроса о личности Евіона, мы должны отмѣтить, что западные ученые изслѣдователи раціоналистическаго направленія вообще имѣютъ склонность къ миѳологизаціи историческихъ событій изъ періода первовѣковаго христіанства. Они обратили въ „ἥρωες ἐπώνυμοι“ не только Евіона, но Илксая, Симона Волхва и т. д.

[1]) По свидѣтельству Епифанія, евіониты въ своей евіонитско-элкезаитской формѣ продолжали существовать еще во времена самого Епифанія (IV—V в.) и имѣли у себя опредѣленную организацію съ патріархомъ Еллиломъ во главѣ (Наег. XXX, 4—12). Отъ Іосипа, занимавшаго при Еллилѣ видное іерархическое положеніе, Епифаній получилъ свои свѣдѣнія объ евіонитахъ и ознакомился съ характеромъ ихъ жизни и ученія въ его историческомъ развитіи. Такимъ образомъ показанія Епифанія объ евіонействѣ были основаны на личныхъ впечатлѣніяхъ и фактахъ, добытыхъ непосредственно изъ круговъ евіонейства. Слѣдовательно, эти показанія отнюдь не составляютъ плодъ собственныхъ измышленій знаменитаго ересеолога,

соединенія съ евіонитами Илксая" одни изъ нихъ спеціально по христологическому вопросу говорили, что „Христосъ есть Адамъ, первый сотворенный и оживленный дуновеніемъ Божіимъ"; другіе же утверждали, что „Христосъ—свыше (ἄνωθεν) и есть созданный прежде всѣхъ (тварей) Духъ,... пришедшій въ послѣдніе дни и облекшійся въ тѣло Адама: Онъ явился человѣкомъ (ὤφθη ἄνθρωπος) и былъ распятъ, воскресъ и вознесся"; третьи, наконецъ, утверждали обратное, что „на Него (Іисуса-человѣка) сошелъ Духъ (τὸ πνεῦμα), Который и есть Христосъ,—Духъ, облекшій собою сего именуемаго Іисуса (ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον)" [1]). Въ трехъ указанныхъ типахъ христологической идеологіи евіонитства, правда въ редакціи, осложненной элкезаитскими идеями, слышится отзвукъ трехъ типичныхъ христологическихъ формулъ: назорейства (Христосъ—Духъ Божественный свыше, пришедшій какъ человѣкъ въ тѣлѣ человѣческомъ), евіонитства (Христосъ—человѣкъ, Адамъ, сотворенный и оживленный дуновеніемъ Божіимъ) и евіоно-элкезаитства (Іисусъ—простой человѣкъ, съ которымъ соединился Христосъ, Духъ Божественный, облекшій собою тѣло человѣка—Іисуса).

Самарянство, повидимому, болѣе всѣхъ другихъ фракцій іудейства заключало въ себѣ склонность къ религіозной эволюціи. Въ зависимости отъ двоевѣрія, которымъ характеризуется природа самаританства [2]), эта религіозная эволюція совершалась въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ,—специфически іудейскомъ, съ одной стороны, и языческомъ, съ другой стороны. Отзвукомъ самобытно іудейской эволюціи въ самаританствѣ — въ его соприкосновеніи съ христіанствомъ—въ значительной степени былъ евіонизмъ въ стадіи его эвіоно-элкезаитскаго развитія. Но особенно рельефно специфи-

---

какъ это утверждаютъ (совершенно произвольно) нѣкоторые изъ современныхъ изслѣдователей древне-христіанской ересеологіи, напр. Липсіусъ. (Zur Kellenkritik d. Epiph. 1865).

[1]) Епиф. Haer. XXX, 3.

[2]) См. выше о самарянахъ.

чески іудейская эволюція самаританства въ области христіанской идеологіи обнаружилась въ элкезаитствѣ,—іудейскомъ теченіи, которое шло и развивалось въ первенствующей церкви параллельно евіонизму, но только нѣсколько въ иной плоскости религіозныхъ воззрѣній сравнительно съ евіонизмомъ. Въ послѣднемъ образующимъ факторомъ іудео-христіанскихъ воззрѣній былъ по преимуществу іудео-палестинскій раввинизмъ, только съ слабымъ сравнительно отзвукомъ самаританскихъ идей (въ фракціи евіоно элкезаитской); въ элкезаитствѣ и сродныхъ съ нимъ еретическихъ движеніяхъ—оссиновъ и сампсеевъ образующимъ факторомъ іудео-христіанскихъ еретическихъ теченій отъ начала и до конца является самаританство съ нѣкоторымъ уклономъ послѣдняго въ сторону ессейства. Замѣчательно, что съ самаго начала христіанства на почвѣ христіанскихъ идей началось развитіе языческой природы самаританства. При чемъ языческая эволюція отлилась въ немъ въ два типичныхъ теченія; представителями одного изъ нихъ въ исторіи первенствующаго христіанства были ереси Керинѳа-Меринѳа [1]), Карпократа и Кердона, а представителями другого—Досиѳей, Симонъ Волхвъ, Менандръ. Типичной особенностью развитія іудейской природы самаританства былъ, какъ и въ евіонизмѣ, номизмъ, нашедшій свое выраженіе въ ереси оссиновъ, сампсеевъ и элкезаитовъ, сорганизовавшихся въ одно цѣлое подъ вліяніемъ пророка Илксая. Типичной особенностью языко-самаританскаго движенія въ христіанствѣ, наоборотъ, оказался рѣзкій антиномизмъ, какъ теченіе оппозиціонное, направленное противъ іудейскаго законничества въ христіанствѣ,—теченіе, ставившее девизомъ полную свободу отъ обязательности исполненія Моисеева закона (либертинизмъ). Вчастности, различіе между ересью Керинѳа-Меринѳа, Карпократа и Кердона, съ одной стороны, и ересью Досиѳея, Симона и Менандра, съ

---

[1]) По Епифанію (Haer. XXVIII, 8), Керинѳъ назывался также Меринѳомъ, хотя ересеологъ оговаривается, что въ достовѣрности этого факта онъ не имѣетъ увѣренности.

другой стороны, лежитъ не въ антиномизмѣ (который одинаково присущъ обѣимъ указаннымъ фракціямъ языкосамаританства), а въ степени языческой окраски, которая придана іудео-христіанству въ той и другой фракціи. Тогда какъ у Керинѳа, Карпократа и Кердона опредѣляющимъ началомъ является все же іудейская метафизика, въ которую соотвѣтствующимъ образомъ вдавливается христологія, какъ отраженіе іудейской мессіологіи; у Досиѳея, Симона и Менандра, наоборотъ, религіозная метафизика отъ начала и до конца—языческая, при которой христологія получаетъ оттѣнокъ языческой идеологіи, ничего общаго не имѣющей не только съ христіанской, но и іудейской мессіологіей. Вотъ почему системы ученія Досиѳея, Симона и Менандра, по своему существу, являются теченіями не только внѣхристіанскими, но и внѣіудейскими, составляя такимъ образомъ характерное проявленіе языко-гностическаго христіанства, но еще въ самой грубой, зачаточной формѣ его развитія.

По связи съ другими гностическими ересями мы займемся анализомъ еретическихъ системъ Досиѳея, Симона Волхва и Менандра въ слѣдующей спеціальной главѣ, теперь же обратимся къ характеристикѣ ереси оссиновъ, сампсеевъ и элкезаитовъ, съ одной стороны, и ереси Керинѳа, Карпократа и Кердона, съ другой стороны,—словомъ тѣхъ ересей, которыя по своему основному характеру имѣютъ тѣсную связь съ іудейскими теченіями въ христіанствѣ и въ то же время составляютъ переходную ступень къ языко-гностицизму.

Историческимъ матеріаломъ для изученія ереси элкезаитовъ и связанныхъ съ ними ересей—оссиновъ и сампсеевъ служатъ показанія Ипполита [1]), Епифанія [2]) и Ѳеодорита [3]). Но главнымъ образомъ такъ называемыя Ὁμιλίαι [4])

---

[1]) Ипполитъ—*Φιλοσοφούμενα* IX, 4. 13. 15. 17; X, 29 (recapitulatio).

[2]) Haer. XXX, 3 и сл.; XVIII—XIX; LIII. [3]) De haer. fab. II, 7.

[4]) Такъ названъ этотъ памятникъ потому, что онъ состоитъ изъ цѣлаго ряда рѣчей (числомъ 20), влагаемыхъ въ уста ап. Петра въ опроверженіе еретическаго ученія Симона Волхва, который та-

и „Recognitiones“ [1]), ложно связываемыя съ авторствомъ Климента Римскаго, мужа апостольскаго [2]),—составляютъ источникъ для характеристики означенныхъ ересей. Оба эти памятника въ извѣстной намъ редакціи появились не ранѣе третьяго вѣка [3]) и несомнѣнно представляютъ пере-

---

кимъ образомъ представляется собесѣдникомъ св. апостола. Этотъ памятникъ извѣстенъ въ греческой редакціи (въ двухъ рукописяхъ— Cod. Paris. gr. 930, saec. XII и Cod. Ottob. 443, saec. XIV) и въ первый разъ изданъ въ свѣтъ Турріаномъ (въ 1572 и 1578 г.) въ видѣ краткихъ извлеченій; въ полномъ видѣ былъ изданъ Дрессельмъ (Clementis Romani quae feruntur Homiliae viginti nunc primum integrae.... Gottingae 1858: текстъ, латинскій переводъ и примѣчанія по рукоп. Ottob.) и затѣмъ Лагардомъ (Clementina. Herausgegeben von P. de Lagarde. Leipzig 1865: только греческій текстъ). Изданіе Лагарда признается всѣми учеными изслѣдователями лучшимъ и наиболѣе надежнымъ (Bardenhewer. Gesch. d. altchr. Lit. B. I. 1902, S. 355). У Миня (P. G. t. II) — перепечатка изданія Дресселя со всѣми его ошибками.

[1]) „Recognitiones“ — Встрѣчи. Этотъ памятникъ имѣетъ тѣсную связь съ „Гомиліями“ и представляетъ развитіе историческихъ фактовъ, приводимыхъ въ „Гомиліяхъ“ о личности Климента Римскаго, въ соприкосновеніе съ которымъ ставится ап. Петръ. Названіе „Встрѣчи“ соотвѣтствуетъ содержанію памятника, который главнымъ образомъ имѣетъ въ виду изобразить путешествія Климента, предпринятыя имъ въ поискахъ пропавшихъ отца, матери и братьевъ. Заключительнымъ аккордомъ путешествій является открытіе мѣстопребыванія пропавшихъ родственниковъ и встрѣча съ ними: отсюда и самое названіе, которому вполнѣ соотвѣтствуетъ и греческое обозначеніе памятника (по показаніямъ Руфина аквилейскаго) — *ἀναγνώσεις, ἀναγνωρισμός*. Этотъ памятникъ извѣстенъ только въ переводѣ на латинскій языкъ Руфина — во множествѣ списковъ, на основаніи которыхъ первое изданіе сдѣлано было еще Фаберомъ Стапулейскимъ (Paris 1504). Новѣйшимъ изданіемъ является Герсдорфа (Bibl. Patrum eccl. select. v. I. 1838. Leipzig), которое переиздано безъ измѣненій и у Миня (Patr. c. compl. S. G. B. I).

[2]) Почему собственно памятники въ новѣйшее время и объединяются подъ однимъ общимъ названіемъ — Климентины (*Κλημέντια*), хотя это названіе раньше соединялось обычно только съ Recognitiones.

[3]) Оригенъ единственный древній свидѣтель, который дѣлаетъ указаніе на Климентины (подъ названіемъ—*Κλήμης περίοδοι*); при чемъ приводитъ длинную цитату, которая почти буквально воспроизводитъ текстъ Recognitiones изъ 10 книги, съ главы 10 по 12 (см. Origen. *Φιλοκάλια* c. 23).

работку другихъ болѣе древнихъ произведеній. Въ современной церковно-исторической наукѣ еще не рѣшенъ твердо и опредѣленно вопросъ, что̀ за произведенія легли въ основу Климентинъ, далѣе—одно или два различныхъ произведенія подверглись переработкѣ и отлились въ форму „Гомилій“ и „Встрѣчъ“; наконецъ, къ какому періоду времени нужно относить происхожденіе оригиналовъ и какъ, соотвѣтственно ихъ происхожденію, нужно опредѣлять характеръ ихъ содержанія. Ульгорнъ, посвятившій изученію указанныхъ памятниковъ обстоятельную монографію [1]), пришелъ къ тому выводу, что въ основѣ Климентинъ лежитъ болѣе древнее произведеніе—Πέτρου κήρυγμα [2]), происхожденіе котораго, по его мнѣнію, нужно относить приблизительно къ половинѣ второго вѣка; что изъ содержанія этого—одного—произведенія и создалась переработка двухъ разныхъ трактатовъ, т. е. „Гомилій“ и „Встрѣчъ“, при чемъ „Гомиліи“, воспроизводящія по преимуществу догматическое содержаніе оригинала появились около 170 года, а „Встрѣчи“ развившія почти исключительно только историческую часть подлинника,—нѣсколько позднѣе (послѣ 170 года) [3]). Составляетъ ли въ свою очередь „Πέτρου κήρυγμα“ перво-оригиналъ или же, можетъ быть, это произведеніе точно также является переработкой какого-либо еще болѣе древняго литературнаго творчества, Ульгорнъ отказывается отвѣчать за недостаткомъ къ тому болѣе или менѣе твердыхъ основаній. Этотъ выводъ Ульгорна относительно происхожденія Климентинъ и ихъ зависимости отъ „Πέτρου κήρυγμα“ [4]) до сихъ поръ остается

---

[1]) G. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. Gottingen. 1854.

[2]) О немъ много разъ свидѣтельствуетъ съ приведеніемъ цитатъ Климентъ александрійскій (Strom. 1, 29, 182; 2, 15, 68; 6, 5, 39. 42; 6, 48; 15, 128) и упоминаетъ Оригенъ (Comm. in Joan. t. 13. 17).

[3]) Гильгенфельдъ, напротивъ, думаетъ, что „Recognitiones“ появились ранѣе „Гомилій“, которыя и составляютъ—на основаніи первооригинала—также переработку перваго произведенія (Die Klementinische Recognitiones und Homilien, Jena, 1848).

[4]) Bardenhewer, Gesch. d. altchr. Lit. B. I, S. 360 отрицаетъ са-

непоколебленнымъ въ наукѣ. Иначе рѣшается только вопросъ о времени появленія „Πέτρου κήρυγμα“. Гильгенфельдъ [1]) и Добшютцъ [2]) относятъ этотъ памятникъ къ первой четверти II столѣтія, и эта дата, повидимому, имѣетъ за себя твердыя основанія, особенно если въ „Περίοδοι Πέτρου“,—памятникѣ, возводимомъ Епифаніемъ къ евіонейско-элкезаитскимъ кругамъ [3]), усматривать если не тожество, то, по крайней мѣрѣ, отзвукъ „Πέτρου κήρυγμα“ [4]).

Такимъ образомъ, историческія данныя, хотя еще и не доведенныя до степени безспорныхъ и твердо устано-

---

мое тожество „*Πέτρου κήρυγμα*“ Климента ал. съ тѣмъ одноименнымъ памятникомъ, который Ульгорномъ считается основой для Климентинъ.

[1]) Въ Zeitschrift für wissenschaft. Theol. 1893. B. II, S. 541.

[2]) Dobschütz. Das Kerygma Petri kritisch untersucht. Leipzig. 1893 въ Texte u. Unters. zur Gesch. d. altchr. Lit. XI, 1, S. 67.—H. Waitz (въ новѣйшемъ изслѣдованіи, посвященномъ обслѣдованію спеціальнаго вопроса объ отношеніи Псевдоклиментинъ къ „*Πέτρου κήρυγμα*“ (Pseudoklementinen Homilien und Recognitiones. Eine quellenkritische Untersuchung. Leipzig. 1904 въ Texte u. Unters. B 25, H. 4, S. 159) относитъ происхожденіе П. К. къ 100–135 г.

[3]) Епифаній Haer. XXX, 15: „евіонеи и другими нѣкіими книгами, именно такъ называемыми путешествіями Петровыми, описанными Климентомъ (*ταῖς Περιόδοις καλουμέναις, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις*), пользуются, иное поддѣлавъ въ нихъ, немногое (*ὀλίγα*) оставивъ въ нихъ неповрежденнымъ“. Важно отмѣтить, что пользованіе евіонеями этимъ произведеніемъ Епифаній пріурочиваетъ къ моменту сліянія еретиковъ съ элкезаитами (Haer. XXX, 3 и сл.), что̀ совершилось въ самомъ началѣ II в., когда, слѣдовательно, опредѣлилась и физіономія (евіонейско-элкезаитская) даннаго памятника (т. е. *Περίοδοι Πέτρου*). По Епифанію (Haer. XXX, 15), этотъ памятникъ представляетъ переработку въ еретическомъ духѣ ортодоксальнаго христіанскаго памятника, связываемаго съ авторствомъ Климента римскаго, („обличавшаго еретиковъ въ написанныхъ имъ окружныхъ посланіяхъ“, какъ добавляетъ Епифаній, можетъ быть указывая въ данномъ случаѣ на „Окружныя посланія къ дѣвственницамъ“, извѣстныя также и по показаніямъ Іеронима–Adv. Jovinian. I, 12).

[4]) Гильгенфельдъ (Die Clement. Recognit. S. 329) отождествляетъ *Πέτρου κήρυγμα* съ *Περίοδοι Πέτρου*, и–на нашъ взглядъ—совершенно правильно. Bardenhewer (Gesch. d. altchr. Lit. B. I, S. 360), напротивъ, отвергаетъ это тожество, не приводя, впрочемъ, никакихъ основаній.

вленныхъ фактовъ, такъ называемыя „Климентины“ пріурочиваютъ къ еретическимъ кругамъ евіоно-элкезаитскаго происхожденія и тѣмъ самымъ открываютъ въ этомъ памятникѣ источникъ для изученія элкезаитства. Впрочемъ, и, помимо историческихъ основаній, самымъ содержаніемъ Климентинъ устанавливается твердо и непоколебимо связь этого памятника съ элкезаитствомъ, потому что въ основѣ памятника лежитъ собственно развитіе тѣхъ же положеній, которыми характеризуется, согласно показаніямъ Епифанія и Ипполита, міровоззрѣніе элкезаитской ереси [1]).

Ипполитъ и Епифаній характеризуютъ элкезаитство, какъ еретическое движеніе, сорганизовавшееся во времена императора Траяна [2]) при содѣйствіи пророка Илксая (Ἠλξαῖος) [3]). Какъ на источникъ свѣдѣній объ ереси, оба

---

[1]) Въ настоящее время, евіоно-элкезаитскій характеръ „Климентинъ“ въ наукѣ считается фактомъ почти безспорнымъ. Самыя Климентины выставляются, какъ орудіе пропаганды іудео-христіанскихъ идей въ противовѣсъ языко-гностицизму. Правда, само іудейство въ Климентинахъ отлилось въ своеобразную форму евіоно-элкезаитства и ничего общаго съ ортодоксальнымъ богословіемъ раввинизма не имѣетъ, но основной *номистическій* принципъ іудейства здѣсь очень рельефно подчеркивается и противопоставляется *антиномистическому* теченію языко-гностицизма. Съ личностью апостола Петра ассоціируется номистическая тенденція іудео-христіанства такъ же, какъ съ личностью Симона Волхва ассоціируется антиномистическая тенденція языко-гностицизма. Нужно отмѣтить, что историческій фонъ, набросанный въ „Гомиліяхъ“ и „Recognitiones“ съ цѣлымъ рядомъ дѣйствующихъ лицъ — ап. Петромъ, Варнавой, Іаковомъ, Климентомъ, съ одной стороны, и Симономъ Волхвомъ, съ другой стороны, не имѣетъ самостоятельнаго, чисто историческаго значенія и выведенъ какъ литературная форма для проведенія въ жизнь и сознаніе современнаго общества идейнаго содержанія, въ которомъ и заключается весь смыслъ памятника.

[2]) Епифаній Haer. XIX, 1: *συνήφθη δὲ τούτοις* (т. е. у оссиновъ) *μετέπειτα ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ, ἐν χρόνοις Τραϊάνου βασιλέως.*

[3]) По Епифанію (Haer. XIX, 2), имя Илксай происходитъ отъ еврейскихъ словъ: Ἰ ή λ (что значитъ сила) и ξ α ΐ (что значитъ—сокровенный). Въ самомъ имени еретика, по Епифанію, уже заключалось указаніе на сокровенный смыслъ его ученія, какъ выраженія откровенной воли Божіей. По Епифанію (Haer. XIX, 1), въ организаціи ереси принималъ участіе также братъ Илксая — Іексей (Ἰξέος).

ересеолога указываютъ на пророческую (своего рода апокалипсисъ) книгу Илксая, которая была написана еще въ третій годъ царствованія Траяна [1]) и при папѣ Каллистѣ (218—223) принесена въ Римъ нѣкіимъ Алкивіадомъ въ цѣляхъ пропаганды элкезаитства [2]). По смыслу свидѣтельствъ Епифанія, ересь элкезаитовъ, соприкасаясь съ евіонействомъ, въ то же время представляетъ изъ себя болѣе или менѣе самостоятельную вѣтвь іудео-христіанскаго еретическаго движенія съ особой специфической окраской ея религіозной идеологіи. При чемъ подобно евіонейству, объединившему въ своемъ руслѣ цѣлый рядъ

Имя Іексея тоже, повидимому, имѣетъ символическое значеніе. Срвн. Епиф. Наег. LIII, 1, гдѣ Іексею приписывается также составленіе особой пророческой книги.

[1]) Епиф. Наег. XIX, 1: *συνεγράψατο δὲ οὗτος* (т. е. (Илксай) *βίβλιον δῆθεν κατὰ προφητείαν*. У Ипполита (Философ. IX, 13) творчество Илксая ставится въ связь съ полученіемъ книги отъ парѳянскихъ сирійцевъ и врученіемъ ея нѣкоему Сабіэю (*Σαβιαί*). „Книга (Илксая)—говоритъ Ипполитъ—была доставлена ангеломъ, вышина котораго 24 схина (персидская мѣра въ 4000 или 5000 шаговъ), а ширина 4 схина, а длина слѣдовъ его ногъ—три съ половиною схина, а ширина слѣдовъ—„полтора схина, а высота—полсхина". Ипполитъ добавляетъ, что откровеніе Илксая было получено имъ въ третій годъ царствованія императора Траяна (100 г. по Р. Х.)—Филос. IX, 13; срвн. Епифан. Наег. XIX, 1. Такимъ образомъ, и написаніе книги Илксая и распространеніе ереси одинаково относится къ началу царствованія Траяна.

[2]) Ипполитъ, Филос. IX, 13.—Bardenhewer (Gesch. d. altchr. Lit. B. I, S. 351), считая самую личность Илксая миѳической, моментомъ появленія элкезаитства полагаетъ начало 3 в., основываясь на свидѣтельствѣ Евсевія (Цер. Ист. VI, 38), который, опираясь на Оригена (изъ Бесѣды на 82 псаломъ), дѣйствительно, характеризуетъ елкезаитство „какъ новое заблужденіе", возникшее во времена борьбы Оригена съ Берилломъ. Но Евсевій, очевидно, говоритъ объ элкезаитствѣ, какъ новомъ движеніи въ Римѣ, не отрицая такимъ образомъ существованія ереси въ другихъ мѣстахъ въ болѣе раннюю эпоху. Большинство ученыхъ начало 2 в. считаютъ наиболѣе достовѣрной датой появленія элкезаитства—Гильгенфельдъ (Judenthum und Judenchristenthum, S. 105), Зееберъ (Lehrbuch d. Dogmengesch, 2 Auflage, B. I, 1908, S. 207), Шфлейдереръ (Das Urchristenthum. 1902, B. 2, S. 99) и др.

специфически іудейскихъ теченій въ духѣ палестинскаго раввинистическаго богословія, элкезаитство точно также впитало въ себя цѣлый рядъ отдѣльныхъ отраслей іудео-христіанской еретической мысли, но главнымъ образомъ ессейско-самаританскаго происхожденія. Такими отраслями, по свидѣтельству Епифанія, были—оссинство, назарейство, сампсейство [1]), и, вѣроятно, также ессинство [2]). Къ сожалѣнію, на основаніи отрывочныхъ показаній ересеолога [3])

---

[1]) Епиф. XIX, 1; XIX, 5: „его (Илксая) заблужденіемъ обольщены евіонеи, назареи, оссины". Въ Наег. LIII, 1 Епифаній съ Илксаемъ ставитъ въ соприкосновеніе сампсеевъ, говоря, что „изъ книги Илксая берутъ свое ученіе сампсеи", что „учителемъ ихъ является Илксай", почему они и „называются также елкезіями". Съ другой стороны и для оссиновъ Епифаній указываетъ другое, какъ бы замѣняющее ихъ, названіе сампсеями (XIX, 2). При чемъ назареи, которыхъ ересеологъ точно также вводитъ въ соприкосновеніе съ элкезаитами (XIX, 5), не имѣли ничего общаго съ тѣми назореями, которые, по его же характеристикѣ, составляли начальную и болѣе умѣренную фракцію евіонитовъ. Назареи-элкезаиты, вѣроятно, составляли особую отрасль ессейства и отличались существенно отъ назореевъ-евіонитовъ (фракціи ортодоксальнаго палестинскаго іудейства—Наег. XXIX, 1—2) тѣмъ, что отрицали не только пророческія книги В. З. (какъ самаряне), но и самое Пятокнижіе Моисея (XVIII, 1: „назареи не принимаютъ самаго Пятокнижія, хотя признаютъ Моисея, полагая, что ему было дано не то, а другое Пятокнижіе". Срвн. о разслоеніи ессейства у Ипполита (Философ. IX, 18—28).

[2]) Наег. X. Упоминая объ ессинахъ, какъ отрасли самаританства, Епифаній почти не говоритъ объ особенностяхъ ихъ религіознаго міровоззрѣнія. Ессины Епифанія, вѣроятно, особая отрасль ессейства (Іосифъ Флав. De bel. jud. II; Antiqu. XVIII; Филонъ. Quod omnis probus), но приближающаяся къ идеологіи самаританства. Можетъ быть, ессины тѣ же сампсеи, но только въ ихъ первообразной формѣ.

[3]) Отрывочность, безсистемность и нѣкоторая сбивчивость показаній Епифанія о сампсеяхъ, оссинахъ, элкезіяхъ служатъ, между прочимъ, основаніемъ для нѣкоторыхъ ученыхъ изслѣдователей (напр. для Lipsius'a — Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien. 1865, S. 122—151) заподозрѣвать историческій характеръ этихъ показаній, которыя относятся за счетъ собственной фантазіи ересеолога. Такой суровый приговоръ по адресу Епифанія выносится еще и потому, что его показанія объ оссинахъ, сампсеяхъ и отчасти элкезаитахъ стоятъ совершенно одиноко въ ряду ересеологическихъ свидѣтельствъ древ-

очень трудно установить генетическую связь всѣхъ этихъ отдѣльныхъ еретическихъ теченій, объединившихся въ элкезаитствѣ. Несомнѣнно одно, что всѣ эти теченія были одной природы и въ своей основѣ представляли изъ себя отзвукъ ессейства въ стадіи его постепеннаго приближенія къ религіозной идеологіи самаританства [1]). Само элкезаитство въ свою очередь было, повидимому, теченіемъ, исходившимъ изъ основъ строго іудейскаго міросозерцанія [2]). Оно такимъ образомъ какъ бы расширяло идейный

нихъ писателей. Такимъ образомъ, Епифанію ставится собственно въ вину его одиночество. По нашему мнѣнію, свидѣтельства Епифанія объ указанныхъ ересяхъ глубоко историчны. Важно отмѣтить, что авторитетъ ересеолога въ показаніяхъ объ евіонитахъ (ранѣе тоже колебавшійся) теперь можетъ считаться твердо упроченнымъ (напр. въ изысканіяхъ Гарнака, Пфлейдерера, Зееберга). Вѣроятно, недалеко то время, когда будетъ возстановленъ его авторитетъ и въ свидѣтельствахъ объ елкезаитахъ, сампсеяхъ, оссинахъ.

[1]) Характерно у Епифанія то, что ересь оссиновъ выставляется внѣхристіанской отраслью іудейства, и въ тоже время оссины отличаются отъ ессиновъ, какъ представителей внѣхристіанской отрасли самаританства. Можно думать, что оссинство и ессинство—это только двѣ различныя формы древне-іудейскаго ессейства въ стадіи его постепеннаго приближенія и сліянія съ религіозной идеологіей самаританства. И елкезаитство и сампсейство въ свою очередь есть христіанизація этихъ внѣхристіанскихъ движеній, совершившаяся подъ воздѣйствіемъ Илксая, личности несомнѣнно исторической и отнюдь не выдуманной Епифаніемъ (какъ это полагаетъ напр. Bardenhewer. Gesch. d. altchr. Litt. B. I, S. 351). При чемъ въ формѣ элкезаитства, теченія съ преобладающимъ іудейскимъ настроеніемъ (Епиф. Haer. XIX, 1) отлились по преимуществу особенности оссинства, какъ ереси съ преобладающимъ въ ней складомъ іудейко-ессейской идеологіи, а въ сампсействѣ—особенности ессинства, какъ ереси по преимуществу самаританскаго типа. Въ общемъ же элкезаитство, несомнѣнно, было фокусомъ сліянія всѣхъ элементовъ, вошедшихъ въ кругъ міровоззрѣнія каждаго порознь движенія — и оссиновъ, и ессиновъ, и сампсеевъ. Такъ что подобно евіонизму, объединившему въ одномъ руслѣ цѣлый рядъ специфически-іудейскихъ теченій, элкезаитство было сочетаніемъ въ одномъ общемъ міровоззрѣніи идей іудео-ессейско-самаританскихъ въ стадіи соприкосновенія ихъ съ христіанствомъ.

[2]) Епифаній особенно рельефно оттѣняетъ, что Илксай былъ іудей и „держался іудейскаго образа мыслей“ (Haer. XIX, 1). Тогда

кругозоръ указанныхъ теченій и вводило ихъ въ одно общее русло единаго іудео-ессейско-самаританскаго міросозерцанія въ стадіи соприкосновенія ихъ съ идеологіей христіанства. Уже въ этомъ одномъ отношеніи элкезаитство въ значительной степени приближалось къ космополитизирующему стремленію языко-гностицизма и отличалось отъ послѣдняго только тѣмъ, что осталось по своимъ основнымъ мотивамъ все же теченіемъ специфически іудейскимъ.

Строго іудейскій оттѣнокъ міровоззрѣнія элкезаитства обнаруживается въ томъ, что и здѣсь, какъ и въ евіонействѣ, на первый планъ выдвигается іудейскій номизмъ—почитаніе субботы, обрѣзанія и всего вообще закона [1]). Но іудейскій номизмъ у элкезаитовъ отлился въ утонченныя формы. Въ немъ слышатся уже ясные проблески либертинизма іудео-гностиковъ—Кериноа, Кердона, Карпократа. Какъ и ессеи, элкезаиты отвергали ритуалъ жертвоприношеній и вмѣстѣ съ этимъ воздерживались вообще отъ вкушенія мяса [2]). Съ отрицаніемъ жертвъ у нихъ тѣсно было связано „отверженіе книгъ“ [3]) священнаго Писанія не только пророческихъ [4]), какъ это было у самарянъ, но и законоположительныхъ, подобно назареямъ [5]). Впрочемъ, какъ и всѣ іудеи, элкезаиты почитали Моисея, какъ законодателя, но при этомъ, подобно сама-

---

какъ „сампсеи не по всему близки къ іудеямъ“ (Haer. LШ, 1), какъ это и понятно при ихъ самарянской природѣ.

[1]) Епиф. Haer. XIX, 5: „она (ересь сампсеевъ) держится іудейскаго образа жизни въ томъ, что субботствуетъ, обрѣзывается и дѣлаетъ все, что̀ требуется закономъ“; срвн. у Ипполита (Философ. IX, 14), гдѣ уже по отношенію къ Илксаю (и на основаніи выдержки изъ его апокалипсиса) утверждается, что „Илксай училъ закону, говоря, что вѣрующіе должны быть обрѣзаны и жить по закону“.

[2]) Епиф. XIX, 3. Оссины-элкезаиты, по Епифанію, предавали „проклятію жертвы и жертвоприношенія, какъ чуждыя Богу“; срвн. Haer. LШ, 1, гдѣ то же утверждается по отношенію къ сампсеямъ.

[3]) Епиф. Haer. XIX, 5.

[4]) Епиф. Haer. LШ, 1.

[5]) Епиф. Haer. XIX, 5.

рянамъ, говорили, что подлинное Пятокнижіе Моисея исчезло и замѣнено [1]) искаженнымъ. Искаженія въ Пятокнижіи всецѣло нужно отнести за счетъ ритуала кровавыхъ жертвъ, которыя—не отъ Моисея, слѣдовательно и не отъ Бога. Отвергнувъ кровавыя жертвы, въ которыхъ ортодоксальные іудеи полагали источникъ очищенія, элкезаиты такимъ источникомъ признали крещеніе водой. Какъ и у ессеевъ, вода у нихъ вообще получила глубокій идейный смыслъ, и, повидимому, имѣла универсальное примѣненіе въ ихъ культѣ, такъ что воду они почитали, какъ Бога [2]). Характерно то, что самое крещеніе соединялось у нихъ съ исповѣданіемъ и призываніемъ семи свидѣтелей—неба, воды, вѣтра, святыхъ ангеловъ молитвы, масла, соли и земли [3]). Трудно установить внутренній идейный смыслъ подобной крещальной формулы и указать для нея опредѣленныя теологическія основанія, такъ какъ древніе ересеологи—Епифаній, Ипполитъ и Θеодоритъ даютъ для этого слишкомъ отрывочныя и неопредѣленныя указанія. Повидимому, въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о своеобразномъ отраженіи въ міровоззрѣніи элкезаитовъ натуръ-философіи стоиковъ [4]). Если это такъ, то тогда умѣстно говорить о пантеистическомъ характерѣ вообще религіозной идеологіи элкезаитовъ, при которой весь міръ, въ его цѣломъ и частяхъ,—во всѣхъ элементахъ, его составляющихъ, представляется развитіемъ единой божественной силы. Въ крещальной формулѣ элкезаитовъ такимъ образомъ сконцентрированы элементы ихъ пантеистическаго міросозерцанія. По свидѣтельству Θеодорита, религіозное служеніе еретиковъ соединялось съ магіей и астрологіей [5]). И въ этой особенности ихъ ученія

---

[1]) Срвн. Гомиліи Лже-Климента (IX, 7 и сл.), гдѣ дается обстоятельное объясненіе, какъ самыхъ причинъ искаженія Пятокнижія, такъ и характера этихъ искаженій.

[2]) Епиф. Haer. LIII, 1.

[3]) Θеодор. De haer. II, 7.

[4]) Въ переработкѣ пиѳагорейцевъ. Срвн. Иппол. Филос. IX, 14: *Πυθαγορείου τέχνης ἀφορμαῖς χρωμένους.*

[5]) Θеодор. De haeres. II, 7; Иппол. *Φιλοσοφούμ.* IX, 14.

нѣтъ ничего страннаго и невѣроятнаго, такъ какъ идеологія самаританства, опредѣлившая направленіе элкезаитства, могла быть для него источникомъ культа магіи и астрологіи.

Совершенно въ пантеистическомъ духѣ развивается у элкезаитовъ христологія, чрезъ которую ересь собственно и вводится въ соприкосновеніе съ христіанствомъ. „Христосъ есть великій царь“ [1]), „Онъ есть нѣкая сила“ [2]). Христосъ не одинъ. Онъ нѣкогда уже обиталъ во многихъ. Онъ сперва былъ созданъ въ Адамѣ, но снялъ съ себя тѣло Адамово и опять облекается въ оное тѣло (т. е. Адамово), когда захочетъ [3]). Христосъ въ тоже время не есть самъ Богъ. Богъ одинъ,—существо нерожденное и творецъ всего бытія [4]). Христосъ же сотворенъ Богомъ: Онъ есть одно изъ его твореній [5]). У элкезаитовъ, повидимому, проводится разграниченіе между бытіемъ Христа—внѣ міра и въ мірѣ, когда говорится, что есть иной Христосъ—свыше (ἄνω) и есть иной Христосъ—снизу (κάτω) [6]). Наряду съ представленіемъ о Христѣ у элкезаитовъ было также представленіе о Духѣ Святомъ, какъ силѣ параллельной и стоящей рядомъ со Христомъ [7]). Христосъ есть существо мужескаго пола, тогда какъ Духъ Святой—существо женскаго пола. Онъ—сестра Христу и подобенъ Ему. Чрезъ Духа Святого Христосъ, какъ нѣкая (божественная) сила, входитъ въ соприкосновеніе съ Іисусомъ (человѣкомъ). Для Іисуса Духъ Святой и есть матерь—Дѣва, слѣдовательно, орудіе для его воплощенія [8]). Весьма важную особенность ереси составляетъ также ученіе о

---

[1]) Епиф. Haer. XIX, 3.

[2]) Епиф. Haer. XIX, 4.

[3]) Епиф. Haer. LIII, 1.

[4]) Θеодор. De haer. II, 7.

[5]) Епиф. Haer. LIII, 1.

[6]) Θеодор. De haer. II, 7: *Χριστὸν δὲ οὐχ ἕνα λέγουσιν, ἀλλὰ τὸν μὲν ἄνω, τὸν δε κάτω.*

[7]) Епиф. Haer. LIII, 1.

[8]) Епиф. Haer. LIII, 1; XIX, 4; Θеодор. De haer. II, 7.

пророчествахъ, какъ источникѣ откровенія и общенія съ Богомъ [1]). Самъ Христосъ есть одинъ изъ органовъ пророческаго вдохновенія; въ пророчествѣ заключается цѣль Его пришествія. Такимъ образомъ совершенно въ іудейско-ессейско-самаританскомъ духѣ опредѣляется у элкезаитовъ мессіанское значеніе, какъ самой личности Христа, такъ и его служенія.

Такова концепція ученія элкезаитовъ-сампсеевъ, по свидѣтельствамъ Ипполита, Епифанія и Ѳеодорита.

Съ характеристикой элкезаитства, представленной указанными ересеологами, въ общихъ чертахъ сходится и авторъ Климентинъ. Но въ самое изложеніе ереси, по сравненію съ ними, онъ вноситъ больше ясности и опредѣленности. Элкезаитство у него облекается въ строго опредѣленную систему, на фонѣ которой особенно рельефно вырисовывается элкезаитская христологія, не совсѣмъ ясно выраженная въ показаніяхъ Ипполита, Епифанія и Ѳеодорита.

Въ области теологіи авторъ Климентинъ, какъ и элкезаиты Ипполита, Епифанія и Ѳеодорита, въ общемъ стоитъ на уровнѣ стоическаго пантеизма, хотя въ то же время обнаруживаетъ тенденцію утвердить идею іудейскаго монотеизма. Богъ по своему существу есть всепроникающее и всеобъемлющее единство—τὸ πᾶν. Онъ въ полномъ смыслѣ этого слова—„сердце міра“, такъ какъ вся міровая жизнь развивается въ Богѣ и изъ самого Бога—и въ высоту, и въ глубину, и въ широту [2]). Все сущее есть Богъ, и внѣ Бога нѣтъ ничего. Міръ есть образъ Божій и въ самомъ себѣ носитъ отпечатокъ божественныхъ свойствъ. Какъ таковой, онъ есть одѣяніе (σχῆμα) Божіе, тѣло (σῶμα) [3]) Божіе, въ которомъ совершается круговращеніе міровой жизни (τροπή). Развитіе міра происходитъ δυϊκῶς καὶ ἐναντίως,—въ порядкѣ противоположности двухъ параллельно осуществляющихся видовъ бытія,—духовнаго и матеріальнаго,

---

[1]) Иппол. *Философ.* IX, 14.

[2]) Hom. XVII, 7—10.

[3]) Hom. XVII, 7.

мужского и женскаго. Такимъ образомъ весь міръ состоитъ изъ цѣлаго ряда сочлененій—сизигій (συζυγία), проявляющихся попарно и взаимно обусловливающихъ другъ друга. Изъ первообразныхъ элементовъ путемъ смѣшенія Богъ еще въ началѣ образовалъ два царства,—царство настоящаго вѣка, малое и тлѣнное, и царство будущаго вѣка, великое и вѣчное: одно—предназначенное для служенія злу, а другое—для служенія добру [1]). Во главѣ будущаго царства поставленъ Владыкой Сынъ, непосредственно произведенный „изъ лучшаго состава (τροπή) природы Божіей“ [2]), т. е. изъ Божественнаго Духа, а во главѣ настоящаго царства владыкой поставленъ діаволъ [3]), происшедшій отъ Бога не непосредственно, а чрезъ смѣшеніе съ стихіями міра, совершившееся помимо участія Бога [4]). Этотъ діаволъ и составляетъ какъ бы душу настоящаго вѣка. Сынъ Божій, наоборотъ, есть проявленіе духовной природы Божіей и есть Святой Духъ Христовъ (τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα), тогда какъ діаволъ есть результатъ смѣшенія матеріальной природы,—вообще дѣйствующей въ направленіи злой энергіи духа [5]). Созданіемъ двухъ владыкъ, Христа и діавола, противоположныхъ по своему нравственному значенію, единство Бога, однако, не нарушается. И діаволъ, по своей природѣ не есть злое существо; онъ только продуктъ своего собственнаго произвола, проявившагося въ связи съ начавшейся энергіей стихій матеріальной природы, такъ же, какъ и Сынъ есть продуктъ духовной воли, настроенной въ согласіи съ волей Божіей. Какъ Сынъ, такъ и діаволъ одинаково составляютъ ору-

---

[1]) Hom. II, 15. [2]) Hom. XX, 8. [3]) Hom. XX, 2.

[4]) Hom. XIX, 12: „діаволъ не существовалъ ранѣе смѣшенія стихій, не былъ отъ вѣка; онъ не сотворилъ самъ себя, не сотворенъ онъ и Богомъ. Онъ произошелъ изъ смѣшенія стихій“.

[5]) Hom. XIX, 12: „наклонность ко злу онъ получилъ не отъ Бога, въ которомъ зла не можетъ быть, и не изъ тѣхъ стихій, изъ которыхъ онъ произошелъ, ибо стихіи — безразличной природы, но отъ своего произвола. Прежде смѣшенія стихій не было никакой жизни и никакого желанія проявить жизнь (προχίρεσις): когда произошло это смѣшеніе, возникло желаніе зла“.

діе Божіей воли: Сынъ — правая рука, а діаволъ—лѣвая рука Божія. Тотъ — органъ оживляющей и спасающей, а этотъ—наказывающей и погубляющей силы Божіей [1]). Поэтому относительно діавола можно сказать, что и онъ любитъ Бога не менѣе, чѣмъ Сынъ [2]), но ему только не присвоена благодать, врачующая невѣдѣніе,—та благодать, которая всецѣло составляетъ свойство природы Сына. Сынъ и діаволъ образуютъ первую сизигію въ ряду твореній. Въ нихъ сосредоточивается противоположность двухъ царствъ,—духа и матеріи, добра и зла, которыми, какъ бы предрѣшается весь дальнѣйшій ходъ міровой жизни и самый характеръ откровенія Бога въ мірѣ вещей.

Созданіе человѣка въ формѣ сизигіи—Адама и Евы есть отъ начала и до конца выраженіе той противоположности, въ какой совершается вообще развитіе міра. Адамъ—носитель духа Божія, Ева—представительница духа діавола. Какъ воплощеніе Святого Духа Христова, Адамъ по своей нравственной природѣ есть пророкъ истины, тогда какъ Ева, какъ воплощеніе злыхъ началъ діавола, есть представительница ложнаго пророчества. Вообще, по ученію автора Клементинъ, все мужское совмѣщаетъ въ себѣ истину, все женское—ложь и заблужденіе. Оттого, вслѣдъ за Адамомъ и Евой послѣдовалъ двойной рядъ пророковъ,—истинныхъ и ложныхъ, а вмѣстѣ съ этимъ обнаружилось двойное пророчество,—истинное и ложное, мужское и женское. Впрочемъ, въ силу плотского общенія женщины съ мужскимъ началомъ жизни, и женское пророчество совмѣщаетъ въ себѣ долю истины. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, въ слѣдствіе того же плотского общенія, и мужское пророчество, выраженное во всей полнотѣ истины въ лицѣ Адама, утратило частицу своихъ совершенствъ и перемѣшалось съ ложью. Такъ послѣдовалъ за Адамомъ рядъ пророковъ уже съ пониженной энергіей пророческаго вдохновенія. Только въ Моисеѣ снова воплотился святой Духъ Христовъ, и для человѣчества снова открылся источникъ истины. Моисей сообщилъ людямъ совершен-

---

[1]) Hom. VII, 3. [2]) Ibid III, 5.

ный законъ, устранившій собою искаженія, внесенныя въ откровеніе Адама его потомствомъ. Но и съ закономъ Моисея совершилась та же эволюція въ сторону искаженій, которая коснулась откровенія Адама. Моисей самъ не записалъ закона, а сообщилъ его изустно семидесяти мудрымъ мужамъ, которые и изложили законъ въ письмени, допустивши при этомъ искаженіе подлиннаго откровеннаго смысла Моисеева закона. Такъ вошли въ писанное Пятокнижіе искаженія. Къ такимъ относятся—ученіе о кровавыхъ жертвахъ, которыхъ не установилъ Моисей, а также всѣ тѣ мѣста, гдѣ говорится о человѣкообразныхъ свойствахъ Божіихъ. Ветхозавѣтные пророки, усвоившіе идеологію писаннаго закона,—слѣдовательно, искаженнаго,—точно также были выразителями лжи и заблужденія, а потому должны быть отвергнуты вмѣстѣ съ ихъ писаніями. По мнѣнію автора Климентинъ, менѣе всего были обладателями истиннаго откровенія и іудейскіе книжники, которые не только не отдѣлили истины отъ лжи въ Пятокнижіи Моисея, но внесли въ него новыя искаженія [1]).

Только Іисусъ оказался на высотѣ истиннаго пониманія закона Моисеева. Онъ возстановилъ въ чистомъ, незатемненномъ видѣ не только первобытную религію Адама, но и откровеніе, возвѣщенное Моисеемъ. Выполнить такую религіозную миссію Іисусъ могъ потому, что и Онъ, подобно Адаму и Моисею, былъ воплощеніемъ „Святаго Духа Христова“, слѣдовательно, органомъ истиннаго пророческаго вдохновенія. Уже одно сопоставленіе Іисуса съ личностью Адама и Моисея показываетъ, что авторъ Климентинъ въ области христологіи стоитъ на общемъ уровнѣ чисто іудейской идеологіи. Христосъ Іисусъ по своей природѣ — простой человѣкъ, только осѣненный благодатію Божественнаго Откровенія чрезъ посредство Христа. При чемъ Христосъ — Святой Духъ— мыслится въ отношеніи къ личности Іисуса-человѣка въ формѣ внѣшняго соприкосновенія. Іисусъ былъ только

[1]) Hom. 9, 7 и сл.

γέμων τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ. Самая θεότης понималась въ ограничительномъ смыслѣ, поскольку и Христосъ—Духъ Святой—обладалъ только низшею степенью божественности, какъ существо тварное и, слѣдовательно, стоящее на безконечно низшей ступени бытія по сравненію съ Богомъ-Творцомъ. Изображеніе личности Іисуса въ Климентинахъ въ общемъ напоминаетъ идеологію самаританства, гдѣ Мессія представляется воспроизведеніемъ личности Моисея и продолжателемъ его религіозной миссіи. Іисусъ такой же пророкъ, какъ и Моисей. Его проповѣдь представляетъ возстановленіе въ чистомъ видѣ того же самаго откровенія, которое дано было еще ранѣе Моисею. Отсюда, естественно, въ репродукціи элкезаитовъ закону Моисееву было отведено центральное положеніе въ области христіанства. Отъ ортодоксальныхъ іудеевъ элкезаиты отличались только въ опредѣленіи содержанія Пятокнижія, которое они—въ духѣ самаританства—принимали въ урѣзанномъ видѣ, безъ предписаній, касающихся кровавыхъ жертвъ. При чемъ, какъ бы въ замѣнъ жертвеннаго ритуала, они развили практику крещенія водой, которое считалось обязательнымъ для всѣхъ членовъ общины. Здѣсь такимъ образомъ сказалось у нихъ какъ бы нѣкоторое приближеніе къ христіанству. Но въ сущности и въ пониманіи крещенія они не пошли далѣе идеологіи самаританства и отчасти ессейства. По формѣ крещеніе признавалось средствомъ очищенія отъ грѣховъ, какъ и въ христіанствѣ, но самые основы крещенія скрывались не въ догматикѣ христіанства, а въ своеобразной метафизикѣ элкезаитства. Крещеніе водой у нихъ собственно сводилось къ культу самой воды, какъ стихіи, противоборствующей силѣ огня. Еще въ одномъ отношеніи авторъ Климентинъ, повидимому, утверждаетъ самобытность христіанства по сравненію съ іудействомъ. Онъ опредѣляетъ значеніе христіанства шире значенія мозаизма въ томъ случаѣ, когда участниками спасенія въ Іисусѣ называетъ не только іудеевъ, но и язычниковъ. Но универсализмъ христіанства въ данномъ случаѣ не идетъ далѣе обычнаго іудейскаго прозелитизма: язычники не изба-

вляются отъ обязательнаго соблюденія Моисеева закона, поскольку и самъ Іисусъ отъ начала и до конца былъ только образцомъ ревностнаго исполненія закона и его предписаній. Наконецъ, совершенно по-іудейски съ примѣсью гностическихъ воззрѣній въ Климентинахъ опредѣляется значеніе христіанства. Его сила полагается исключительно въ познаніи истины закона, какъ проявленія воли Божіей, и въ внѣшней законнической исполнительности. Хотя въ памятникѣ и говорится о страданіи Іисуса [1]), но этимъ страданіямъ не приписывается искупительнаго значенія. Искупительная сила полагается въ самомъ же человѣкѣ, который чрезъ познаніе истиннаго Откровенія въ Іисусѣ ставится на путь „покаянія и любви къ Богу“ [2]), какъ актовъ самодѣятельности воли. Въ этой самодѣятельности заключается залогъ побѣды надъ діаволомъ, какъ княземъ вѣка сего, и предуготовленіе будущаго царства Христова. Важно отмѣтить, что пришествіе Іисуса, по мысли автора Климентинъ, не исключаетъ необходимости дальнѣйшихъ воплощеній Христа,—Духа Святого,—пока не наступитъ моментъ окончательной гибели вѣка сего и водворенія царства Христова. Объ отношеніи Іисуса, какъ основателя христіанства, къ этому будущему царству Христову въ памятникѣ ничего не говорится. Но будущее царство Христово, повидимому, мыслится внѣ всякаго отношенія къ Іисусу и представляется, какъ синтезъ и завершеніе общаго процесса Богооткровеній, независимо отъ личности пророковъ-христоносцевъ: Адама, Моисея и Іисуса. Самое будущее царство Христово изображается, какъ торжество добра и побѣда надъ діаволомъ, который предъ пришествіемъ Христовымъ явится во образѣ антихриста, какъ выразителя ложнаго пророчества. Характерно изображается въ памятникѣ роль діавола въ этомъ будущемъ царствѣ Христовомъ. Его дѣятельность будетъ направлена не къ усиленію зла, а къ торжеству добра. Онъ будетъ орудіемъ наказующей дѣятельности Бога, какъ Судіи міра. Соединяясь съ душей

---

[1]) Hom. XI, 20. [2]) Ibid.

грѣшника, діаволъ повлечетъ ее въ огонь, гдѣ она и будетъ мучиться до тѣхъ поръ, пока не очистится [1]). Только нераскаянныя души будутъ совершенно уничтожены; раскаявшіяся же сосединятся съ Богомъ. Самъ діаволъ, ввергнутый во тьму, не будетъ мучиться, такъ какъ тьма—его стихія, изъ которой произошло первоначальное смѣшеніе (κρᾶσις) міровыхъ элементовъ и образовался міръ, какъ царство діавола. При окончаніи развитія процесса міровой жизни, т. е. вмѣстѣ съ окончаніемъ роли, какая присуща діаволу въ силу закона міровой необходимости, онъ измѣнитъ свое существо и возвратится къ Богу. Такъ наступитъ конецъ всего (τελευτὴ πάντων) и успокоеніе (ἀνάπαυσις) всѣхъ въ Богѣ. Такимъ образомъ однимъ изъ существенныхъ признаковъ элкезаитской эсхатологіи является ученіе объ апокатастасисѣ.

Замѣчательно, что въ Климентинахъ рѣшительно нѣтъ никакихъ указаній на вѣрованія въ плотское царство Мессіи и въ политическую идею будущаго мессіанскаго царства. Выступленіе Іисуса на проповѣдь въ союзѣ со Христомъ,—Духомъ Святымъ,—равно какъ и будущее пришествіе Христа изображаются въ плоскости исключительно религіозно-моральныхъ отношеній. И въ этомъ случаѣ какъ нельзя болѣе сказалось удаленіе отъ нормъ ортодоксально-раввинистическаго богословія и приближеніе элкезаитства къ идеологіи самаританства и ессейства. Можно находить въ элкезаитствѣ также и отдаленные отзвуки александрійско-іудейской теософіи, гдѣ религіозная идеологія іудейства также выступаетъ на фонѣ по преимуществу нравственно-духовнаго служенія Богу.

Такимъ образомъ, если въ элкезаитской теософіи и нельзя еще отмѣтить полнаго разрыва съ іудейскимъ номизмомъ, но во всякомъ случаѣ здѣсь номизмъ проводится уже въ такихъ сглаженно-утонченныхъ формахъ, которыя ставятъ элкезаитство какъ бы на распутьи между строго-іудейскимъ, съ одной стороны, и гностическо-языческимъ

---

[1]) Hom. III, 6.

теченіемъ христіанской еретической мысли, съ другой стороны.

Керинѳъ, Карпократъ и Кердонъ, — еретики точно также іудейскаго происхожденія,—уже рѣшительно порываютъ даже ту слабую связь съ іудейскимъ номизмомъ, которая опредѣляла собою религіозное настроеніе элкезаитовъ. Теологія Керинѳа, Карпократа и Кердона отъ начала и до конца опредѣляется антиномистической тенденціей и дѣлаетъ такимъ образомъ рѣшительный сдвигъ въ сторону языко-гностицизма, съ его ясно выраженнымъ антиномизмомъ и развитіемъ религіозной метафизики въ духѣ эллинизма и восточныхъ религій.

Еретикъ Керинѳъ (Κήρινθος) [1]) по времени своего появленія и дѣятельности относится къ апостольской эпохѣ. Древними ересеологами его личность ставится въ соприкосновеніе съ апостолами Петромъ, Павломъ и Іоанномъ. По Иринею [2]), Керинѳъ получилъ ученіе въ Египтѣ, но свою доктрину распространялъ въ Малой Азіи (въ Ефесѣ) [3]) и Палестинѣ (Іерусалимѣ) [4]), гдѣ и выступалъ противникомъ указанныхъ апостоловъ. Его происхожденіе ересеологами рѣшительно относится къ іудейскимъ кругамъ и самое ученіе ставится въ соприкосновеніе съ іудейской идеологіей. По вопросамъ объ обрѣзаніи онъ выступалъ противникомъ ап. Павла; при чемъ соблюденіе закона считалъ средствомъ спасенія. Расходясь во взглядахъ на значеніе закона съ ап. Павломъ, Керинѳъ рѣшительно отвергалъ этого апостола языковъ, подобно евіонитамъ. Но замѣчательно, еретикъ въ то же время пи-

---

[1]) Въ древней письменности объ ученіи Керинѳа имѣется очень много свидѣтельствъ. Таковы: Иринея (Contr. haer. I, 26; III, 3, 4; III, 11, 1), Ипполита (*Φιλοσοφούμενα* VII, 33; X, 21), Оригена (Comm. in Matth. XVII, 35), Евсевія Кесар. (Церковн. Истор. III, 28; IV, 14; VII, 25), Епифанія Кипр. (Haer. XXVIII, LI); Ѳеодорита (De haer. fab. II, 3), Филастрія (De haer. XXXVI, LX), Іеронима (De vir. ill. IX; Advers. Lucif. XXIII, XXVI), Августина (De haer. VIII).

[2]) Ириней Contr. haer. I, 26, 1.

[3]) Ириней. Contr. haer. III, 3, 4; Епиф. Haer. XXVIII, 1.

[4]) Епиф. Haer. XXVIII, 1.

талъ враждебныя чувства и къ ап. Петру и противъ него „воздвигъ толпу обрѣзанныхъ". Вмѣстѣ съ евіонитами онъ почиталъ только апостола Матѳея и принималъ его евангеліе, но „отчасти" и „не въ цѣломъ видѣ" [1]). Выступая апологетомъ іудейства и закона, Керинѳъ, очевидно, уже не былъ его принципіальнымъ защитникомъ, подобно современнымъ ему евіонитамъ. Мыслилъ о законѣ онъ даже и не въ духѣ элкезаитства, для котораго законъ, хотя и въ значительно урѣзанномъ видѣ, все же былъ еще величиной священной, такъ или иначе поставленной подъ защиту соотвѣтствующей религіозной идеологіи. У Керинѳа высказанные имъ метафизическіе взгляды въ корень подрывали всякое значеніе закона и низводили его на положеніе источника лжи и заблужденія.

Религіозная метафизика Керинѳа болѣе всего напоминаетъ теософію неопиѳагорейцевъ. Вмѣстѣ съ ними онъ училъ о „Всевышнемъ Богѣ", какъ Высшей неизреченной и недовѣдомой сущности [2]), совершенно отрѣшенной отъ соприкосновенія съ міромъ вещей. Жизнь міра и его созданіе Керинѳъ ставилъ въ зависимость отъ нѣкоей низшей силы, далеко отстоящей отъ горняго неизреченнаго Бога,—силы, ограниченной, не сознающей въ то же время своей ограниченности и невѣдущей о Всевышнемъ Богѣ [3]). Словомъ Керинѳъ для объясненія происхожденія міра использовалъ понятіе о диміургѣ, взятое, очевидно, изъ той же теософіи неопиѳагорейцевъ. Но въ опредѣленіи природы диміурга онъ явно отклонился отъ пиѳагорейцевъ и сталъ рѣзко и опредѣленно на точку зрѣнія дуализма въ духѣ восточныхъ теософическихъ системъ съ привнесеніемъ

---

[1]) Епиф. Haer. XXVIII, 5.

[2]) Епиф. Haer. XXVIII, 1: *τοῦ ἄνω θεοῦ; τὸν ἄγνωστον πατέρα*; Ирин. Contra haer. I, 26: incognitum Patrem.

[3]) Ирин. Contr. haer. I, 26: non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a Virtute quadam valde separata et distante ab eo principalitate, quae est super universa, et ignorante eum, qui est super omnia, Deum; Епиф. Haer. XXVIII, 1; Ипполит. *Φιλοσοφούμενα* VII, 33: *οὐχ ὑπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ γεγονέναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὑπὸ δυνάμεως τινος κεχωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας καὶ ἀγνοούσης τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν.*

сюда нѣкоторыхъ образовъ іудейской ангелологіи. Деміургъ у Керинѳа облекается въ форму ангела міродержателя съ цѣлымъ рядомъ низшихъ, подчиненныхъ ему ангельскихъ силъ. Личность этого ангела-міродержателя, деміурга, сближается, далѣе, у Керинѳа съ представленіемъ о ветхозавѣтномъ Богѣ-Іеговѣ, который такимъ образомъ и мыслится творцомъ настоящаго матеріальнаго міра [1]) и, слѣдовательно, виновникомъ зла, такъ какъ міръ, по Керинѳу, есть именно проявленіе зла. Въ зависимость отъ этого ветхозавѣтнаго Бога-деміурга Керинѳъ ставитъ также и сообщеніе закона [2]), который у него явно полагается на распутьи мірового зла. Такъ тонко проводится у Керинѳа антиномистическая тенденція.

Болѣе подробными чертами характеризуется у древнихъ ересеологовъ христологія Керинѳа. Какъ и у евіонитовъ, Іисусъ въ теологіи еретика изображается простымъ человѣкомъ, „рожденнымъ не отъ Дѣвы, а отъ Маріи и отъ сѣмени Іосифа“, „подобно всѣмъ прочимъ людямъ“ [3]). Этотъ Іисусъ отличался отъ всѣхъ справедливостью, благочестіемъ и мудростью [4]) и за то удостоился, въ періодъ своей зрѣлости [5]), наитія свыше Христа, ниспосланнаго отъ Вышняго Бога [6]). Этотъ Христосъ, то есть Духъ Святой, въ видѣ голубя сошелъ на Іисуса на Іорданѣ и открылъ Ему, а чрезъ Него и послѣдователямъ Его недовѣдомаго Отца [7]). Такимъ образомъ въ христоло-

---

[1]) Епиф. Haer. XXVIII, 1: „давшій законъ есть одинъ изъ ангеловъ, создавшихъ міръ“.

[2]) Епиф. Haer. XXVIII, 1.

[3]) Ирин. Contr. haer. I, 26. 1: Jesum subjecit, non ex Virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est); fuisse autem Joseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines; срвн. Епиф. Haer. XXVIII, 1: *ἐκ Μαρίας καὶ σπέρματος Ἰώσηφ τὸν Χριστὸν γεγενῆσθαι*; Иппол. *Φιλοσοφούμενα* VII, 33; Θеодоритъ Haer. fab. II, 3.

[4]) Ирин. Contr. haer. I, 26, 1; Епиф. Haer. XXVIII, 1.

[5]) Епиф. Haer. XXVIII, 1: *μετὰ τὸ ἀδρυνθῦναι.*

[6]) Ирин. Contra haer. I, 26, 1: descendisse in eum ab ea principalitate quae est super omnia, Christum figura columbae; Епиф. Haer. XXVIII, 1: *ἄνωθεν δε ἐκ τοῦ ἄνω θεοῦ... κατεληλυθέναι τὸν Χριστὸν εἰς αὐτόν.*

[7]) Ирин. Contr. haer. I, 26, 1: et tunc annuntiasse incognitum

гической формулѣ Керинѳа ясно опредѣляется личность Іисуса, какъ обыкновеннаго человѣка, только внѣшнимъ образомъ воспринявшаго въ Себя Христа, какъ чуждую Ему природу. Труднѣе опредѣлить самый смыслъ понятія о Христѣ въ репродукціи Керинѳа. Повидимому, еретикъ ставилъ своего Христа въ самую тѣсную связь съ божествомъ непзреченнаго Бога, но не какъ особую личность въ Божествѣ Отца, а какъ простую „силу Божію“ (ἡ δύναμις) [1]). Христосъ только истеченіе изъ плиромы Отца, этого „Единороднаго начала всего“; и, какъ Существо, истекшее изъ плиромы, Онъ есть Сынъ Единороднаго Ему Отца [2]). Понятіе о Христѣ у Керинѳа сближается также съ представленіемъ о Логосѣ [3]), подъ которымъ естественнѣе всего понимать Логоса Филона [4]). Впрочемъ, Керинѳъ въ данномъ случаѣ существенно расходится съ александрійскимъ философомъ: подъ Логосомъ онъ разумѣетъ не универсальную космическую силу, а только силу нравственную, какъ принципъ духовно-благодатнаго воздѣйствія на міръ. Въ этомъ случаѣ Логосъ Керинѳа является силой какъ бы параллельной діиургу-міродержателю и въ отличіе отъ послѣдняго, какъ образователя міра вещественнаго, можетъ быть названъ образователемъ міра духовно-нравственнаго. Слѣдовательно, въ области христологической проблеммы Логосъ-Христосъ у Керинѳа имѣетъ значеніе именно нравственно-духовнаго, вдохновляющаго начала, которое въ личности человѣка Іисуса какъ бы сконцентри-

---

Patrem; Епиф. Haer. XXVIII, 1: *καὶ ἀποκαλύψαι αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ τοῖς μετὰ αὐτοῦ τὸν ἄγνωστον πατέρα.*

[1]) Епиф. Haer. XXVIII, 1; срвн. Ирин. Contr. haer. III, 11, 1.

[2]) Ирин. Contr. haer. III, 11, 1: alterum quidem fabricatorem alium autem Patrem Domini et alium quidem fabricatoris filium alterum vere de superioribus, Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Jesum filium fabricatoris, et iterum revelasse in suum Pleroma: et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti.

[3]) Ирин. Contr. haer. III, 11, 1. 7.

[4]) Особенно если имѣть въ виду, что Керинѳъ получилъ свое образованіе въ Египтѣ, родинѣ Филона—Ирин. Contr. haer. I, 26. 1.

ровалось и сдѣлалось въ Немъ органомъ преимущественнаго откровенія Бога [1]). По Керинѳу Іисусъ Самъ въ своей личности заключалъ благопріятныя условія для такого благоволенія къ Нему со стороны Вышняго Бога. Такими условіями выставляются собственныя нравственныя качества Іисуса—его справедливость, благочестіе и мудрость [2]). Хотя Керинѳъ говоритъ о христоношеніи только Іисуса, но ясно, что съ точки зрѣнія его логическихъ посылокъ христоношеніе можетъ быть удѣломъ и всякаго человѣка. Самая цѣль нравственно религіознаго процесса заключается въ томъ, чтобы сдѣлаться органомъ Христа, дабы чрезъ Него познавать неизреченнаго Отца.

Ерссеологи указываютъ очень характерную особенность христологіи Керинѳа, по ученію котораго христоношеніе Іисуса было для Него только временнымъ и чрезвычайнымъ даромъ. Христосъ какъ Духъ, снисшедшій на Іисуса свыше, опять удалился отъ Него въ моментъ страданія. „Христосъ вознесся отъ Іисуса въ горній міръ (ἄνω)“ [3]) и не былъ участникомъ Его крестной смерти [4]), хотя внѣшнее воздѣйствіе Христа на личность Іисуса продолжалось и далѣе. Іисусъ пострадалъ и умеръ, но снова былъ воскрешенъ [5]). Относительно ученія Керинѳа о воскресеніи Іисуса у древнихъ ересеологовъ отмѣчается какая-то трудно объяснимая спутанность и даже противорѣчіе. У Епифанія по однимъ указаніямъ—Христосъ (Іисусъ), дѣйствительно, воскресъ [6]), а по другимъ—Онъ еще до сихъ поръ не воскресъ и воскреснетъ только въ будущемъ при всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ [7]). Можно ду-

---

[1]) Епиф. Haer. XXVIII, 1; срвн. Ирин. Contr. haer. I, 26, 1.

[2]) Ирин. I, 26, 1.

[3]) Епиф. Haer. XXVIII, 1; срвн. Ирин. Contr. haer. I, 26. 1.

[4]) Ириней—ib.: Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem.

[5]) Епиф. Haer. XXVIII, 1: *πεπονθέναι δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ πάλιν ἐγηγερμένον*; срвн. Иппол. *Φιλοσοφούμ.* VII, 33: *καὶ τὸν Ἰησοῦν πεπονθέναι καὶ ἐγηγέρθαι.*

[6]) Епиф. Haer. XXVIII, 1.

[7]) Епиф. Haer. XXVIII, 6. Епифаній даетъ объясненіе этой двой-

мать, что Керинѳъ, говоря о воскресеніи Христа, какъ совершившемся фактѣ, имѣлъ въ виду собственно не дѣйствительное воскресеніе Христа-Іисуса, а только воскресеніе (нравственное) человѣчества, въ личности Іисуса-страдальца какъ бы подкрѣпленнаго и окрыленнаго морально. Физическое же воскресеніе Христа Керинѳъ, по всей вѣроятности, относилъ именно къ неопредѣленному будущему, когда, по его мнѣнію, наступитъ тысячелѣтнее славное царство Христа, Духа Божія, во плоти (того же Іисуса?). По свидѣтельству Евсевія Кесарійскаго[1]), Керинѳъ вообще принадлежалъ къ числу самыхъ яркихъ хиліастовъ. Въ этомъ ученіи историкомъ особенно подчеркивается, какъ характерная черта, наступленіе царства въ Іерусалимѣ, гдѣ „люди будутъ жить тѣлесно“ и наслаждаться, „служа страстямъ и удовольствіямъ“. Къ числу удовольствій относится главнымъ образомъ наслажденіе „пищей, питьемъ, брачными узами“. Характерно въ свидѣтельствѣ Евсевія то, что совершенно не указывается на политическій оттѣнокъ хиліазма Керинѳа, а подъ членами царства въ Іерусалимѣ разумѣются вообще „люди“, а не іудеи только. Такимъ образомъ космополитизирующее значеніе доктрины Керинѳа, построенной,

---

ственности ученія о воскресеніи Іисуса, какъ разновидности толковъ, образовавшихся среди послѣдователей Керинѳа. Срвн. Филастр. De haer. XXXVI: Christum nondum resurrexisse a mortuis, sed surrecturum annuntiat.

[1]) Евсевій Кесарійскій (Церк. Ист. III, 18) въ своихъ показаніяхъ о хиліазмѣ Керинѳа всецѣло основывается на свидѣтельствахъ Кая, римскаго пресвитера (III в.), и Діонисія, епископа александрійскаго († 264); при чемъ приводитъ изъ сочиненій указанныхъ христіанскихъ писателей, боровшихся вообще съ хиліазмомъ, очень большія выдержки (изъ „Обѣтованій“ Діонисія александрійскаго и неизвѣстнаго по названію сочиненія Кая). Въ виду такой объективности историка въ достовѣрности его показаній сомнѣваться нельзя. Но странно, что ни одинъ изъ древнихъ ересеологовъ не говоритъ о хиліазмѣ Керинѳа, за исключеніемъ Ѳеодорита (De haer. fab. II, 7), который, вѣроятно, основывался всецѣло на исторіи Евсевія. Очень возможно, что хиліазмъ не входилъ въ кругъ воззрѣній самого Керинѳа и былъ усвоенъ только впослѣдствіи его учениками.

хотя и на іудейскихъ началахъ, но въ гностическомъ духѣ, выступаетъ особенно рельефно въ области его эсхатологическихъ воззрѣній.

Нужно еще добавить, что по свидѣтельству Епифанія,—впрочемъ, не подтверждаемому показаніями другихъ ересиологовъ,—Керинѳъ признавалъ крещеніе, какъ залогъ воскресенія и какъ средство освобожденія отъ міродержателя и наказаній [1]). Въ свидѣтельствѣ Епифанія, по нашему мнѣнію, сомнѣваться нельзя, такъ какъ указанная имъ крещальная практика Керинѳа совершенно естественно укладывается въ рамки религіозной идеологіи ересика и еще разъ подтверждаетъ вообще антиномистическій характеръ его доктрины. Крещеніе, хотя и обоснованное догматически въ специфически керинѳіанскомъ духѣ, выступаетъ съ такими особенностями, которыя указываютъ на стремленіе ниспровергнуть силу закона, какъ проявленія власти міродержателя, т. е. ветхозавѣтнаго Бога-диміурга, по терминологіи Керинѳа.

Характерно то, что Керинѳъ, по свидѣтельству того же Епифанія, допускалъ такъ сказать заочное крещеніе умершихъ чрезъ совершеніе самаго крещальнаго обряда надъ подставнымъ лицемъ поручителя и признавалъ за простымъ оглашеніемъ силу и значеніе крещенія [2]).

Повидимому, ересикъ Керинѳъ игралъ видную роль въ исторіи первовѣковаго христіанства, и явные слѣды борьбы ортодоксальной церкви съ лжеученіемъ ересика отразились въ Евангеліи Іоанна и въ Посланіяхъ этого возлюбленнаго ученика Христова [3]). По мнѣнію ученыхъ изслѣдователей, — вполнѣ вѣроятному, — самое написаніе

---

[1]) Епиф. Haer. XXVIII, 6.

[2]) Haer. XXVIII, 6: *τινων μέν παρ' αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίσεσθαι, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν ἀναστάσει ἀναστάσας αὐτοὺς δίκην δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εἰληφότας, γίνεσθοι δὲ ὑποχειρίους τῆς τοῦ κοσμοποιοῦ ἐξουσίας.*

[3]) См. обоснованіе этого мнѣнія въ книгѣ проф. Д. Богдашевскаго „Лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи ап. Іоанна". Кіевъ, 1890, стр. 87—105, гдѣ указаны и всѣ оттѣнки ученаго спора по вопросу объ отношеніи ап. Іоанна къ Керинѳу.

Іоанномъ Евангелія было въ значительной степени вызвано лжеученіемъ Керинѳа, христологической формулѣ котораго о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ, только носителѣ Божественнаго Разума-Логоса, и была противопоставлена знаменитая христологическая формула Іоанна, составляющая какъ бы введеніе ко всему его Евангелію [1]). Можно думать, что главнымъ образомъ христологическое ученіе Керинѳа имѣлось въ виду и апостольскими мужами, особенно св. Игнатіемъ Богоносцемъ, при раскрытіи ученія о Лицѣ Христа, Сына Божія [2]). Очевидно, Керинѳъ представлялъ изъ себя очень крупную величину въ исторіи первовѣковаго христіанства, коль скоро на его лжеученіи было сосредоточено усиленное вниманіе представителей ортодоксіи [3]).

---

[1]) Еще Иринеи Ліонскій (Contr. haer. III, 2. 1) указывалъ на ересь Керинѳа, какъ на поводъ къ написанію Евангелія Іоанна, говоря такъ: „эту вѣру (т. е. церкви) возвѣщая Іоаннъ, ученикъ Господа, и чрезъ возвѣщеніе Евангелія имѣя въ виду устранить заблужденіе, посѣянное между людьми Керинѳомъ,.. и установить въ церкви правило истины, началъ свое Евангеліе такъ: *въ началѣ бѣ Слово*“ и т д.—Преданіе, кромѣ того, передастъ разсказъ о встрѣчѣ ап. Іоанна съ Керинѳомъ въ Ефесской банѣ и о знаменательномъ приговорѣ по адресу еретика со стороны Іоанна, который говорилъ: „бѣжимъ отсюда скорѣе,—какъ бы не обрушилось зданіе, въ которомъ находится Керинѳъ, врагъ истины“. Это преданіе со словъ св. Поликарпа Смирнскаго передается его ученикомъ Иринеемъ Ліонскимъ (Contr. haer. III, 3. 4) и затѣмъ неоднократно повторяется у другихъ писателей, какъ извѣстіе достовѣрное (Евсевій Кес. Церк. Ист. III, 28; бл. Ѳеодоритъ кир. Haer. fabul. II, 3). Такимъ образомъ, преданіе церкви, помимо того, что подтверждаетъ историческій характеръ личности Керинѳа, какъ еретика, оно устанавливаетъ также фактъ противодѣйствія церкви его лжеученію.

[2]) Объ отношеніи св. Игнатія Богоносца и другихъ апостольскихъ мужей къ лжеученію Керинѳа будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ.

[3]) Такое сосредоточенное вниманіе къ личности Керинѳа со стороны представителей ортодоксальной церкви вполнѣ понятно и объясняется въ значительной степени характеромъ религіозной интуиціи еретика. Въ противоположность современнымъ ему евіонитамъ, которые вращались еще въ сферѣ почти исключительно іудейскихъ понятій и съ своей христологической формулой не перестУ-

Ученіе Керинѳа Епифаній ставитъ въ связь съ доктриной ересика Карпократа [1]) и собственно его ученикомъ считаетъ Керинѳа [2]). Но въ данномъ случаѣ ересеологъ, очевидно, допустилъ неточность исторической концепціи, коль скоро распространеніе ереси Карпократа самъ же пріурочиваетъ ко временамъ папы Аникиты (157—168) [3]), а Керинѳа по всѣмъ признакамъ считаетъ дѣятелемъ болѣе раннѣй, апостольской, эпохи [4]). Повидимому, ересеолога ввело въ заблужденіе то обстоятельство, что Иринеѣ составляющій, нужно замѣтить, главный источникъ для его ересеологическихъ репродукцій [5]), описалъ ересь Керинѳа (совмѣстно съ ересью свіонитовъ) вслѣдъ за ересью Карпократа, хотя и безъ всякихъ указаній на хронологическую преемственность между тѣмъ и другимъ ересикомъ [6]).

пали границъ традиціонной (послѣплѣнной) іудейской мессіологіи, Керинѳъ, какъ въ своей системѣ вообще, такъ и въ христологіи, вчастности, становится на болѣе широкій путь религіозной репродукціи и вращается уже въ области не только іудейскихъ, но и языческо-философскихъ понятій. Какъ таковое, ученіе Керинѳа, естественно, было болѣе замѣтной и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе опасной величиной, съ которой приходилось считаться въ огражденіе христіанъ не только изъ среды іудейства, но и язычества.

[1]) Родомъ, вѣроятно, изъ Александріи.

[2]) Епиф. Наег. XXVIII, 1: „Керинѳъ... тѣ же злотворные составы распространяетъ, что̀ и Карпократъ... Керинѳъ при введеніи своего ученія ничего не измѣнилъ въ ученіи Карпократа, кромѣ того, что отчасти придерживается іудейства".

[3]) Наег. XXVII, 6, гдѣ Епифаній говоритъ о Маркеллинѣ, — послѣдовательницѣ Карпократа,—пришедшей въ Римъ при папѣ Аникитѣ (157—168) и распространившей здѣсь лжеученіе Карпократа. Это ученіе во времена папы Аникиты представляется еще новымъ. По свидѣтельству Евсевія Кесар. (Церк. Ист. IV, 7), дѣятельность Карпократа относится ко временамъ императора Адріана (117—138),— словомъ къ временамъ, несомнѣнно, позднѣйшимъ Керинѳа.

[4]) Наег. LI, гдѣ Епифаній Керинѳа-Меринѳа ставитъ въ связь съ апостолами и видитъ отповѣдь его ученію въ апостольскихъ произведеніяхъ.

[5]) Срвн. Lipsius. Zur Quellenkritik d. Epiphan. S. 109—114.

[6]) Мѣсто Карпократа, отведенное у Иринея ранѣе Керинѳа, точно выдерживается у всѣхъ другихъ ересеологовъ—Псевдо-Тертулліана, Епифанія, Филастрія, Ипполита, Ѳеодорита.

Очевидно это случайное post hoc Иринея для личности Керинѳа, а главнымъ образомъ та идейная связь, какая, дѣйствительно, существуетъ между ученіемъ того и другого еретика, и были приняты Епифаніемъ, по его случайному недосмотру, за историческую преемственность и историческую зависимость Керинѳа отъ доктрины Карпократа.

Несомнѣнно, что Карпократъ явился на смѣну ученія Керинѳа (а не наоборотъ) и въ своей доктринѣ въ сущности воспроизвелъ ту идеологію, какую установилъ его предшественникъ. Существеннымъ отличіемъ Карпократа отъ Керинѳа служитъ то, что онъ еще рѣзче, чѣмъ этотъ послѣдній, проявилъ антиномистическую тенденцію и довелъ отрицаніе закона до степени презрѣнія къ нему. Цѣль религіозной жизни человѣка Карпократъ полагалъ въ борьбѣ съ закономъ [1]),—этимъ орудіемъ власти ангеловъ міродержателей, и съ своей стороны, какъ на средство противодѣйствія закону, указалъ на свободу человѣка отъ моральныхъ, по его мнѣнію, условностей. Антиномизмъ теоретическій Карпократъ согласовалъ съ антиномизмомъ моральнымъ и служеніе разврату возвелъ въ принципъ религіозной жизни [2]). Такимъ образомъ Карпо-

---

[1]) Епиф. Haer. XXVII, 2; Ирин. Contr. haer. I, 25, 1.

[2]) Николаевъ Ю., авторъ недавно вышедшей въ свѣтъ книги: „Въ поискахъ Божества. Очерки изъ исторіи гностицизма. Спб. 1913“, отрицаетъ принадлежность Карпократу нравственнаго антиномизма и считаетъ показанія ересеологовъ о служеніи сектантовъ разврату вымысломъ (см. стр. 273). Основаніемъ для такого мнѣнія г. Николаеву служитъ свидѣтельство Иринея (Contr. haer. I, 25, 5), который насчетъ разнузданности плотскихъ удовольствій у сектантовъ, дѣйствительно, приводитъ такую оговорку: „Et si quidem fiant haec apud eos, quae sunt irreligiosa, et injusta, et vetita, *ego nequaquam credam*“. Эта оговорка Иринея и смутила г. Николаева и дала ему поводъ заподозрѣть въ недобросовѣстности всѣхъ другихъ ересеологовъ, которые будто бы не обратили вниманія на эту оговорку самого же Иринея и воспроизвели только его указанія на развратъ сектантовъ. Но суть дѣла въ томъ, что почтенный авторъ-историкъ, очевидно, не вчитался въ выдержку изъ Иринея и опустилъ изъ виду дальнѣйшія слова этого ересеолога. Вслѣдъ за приводимой г. Николае-

кратъ практически осуществилъ то, что теоретически было заложено въ метафизическихъ основахъ керинѳіанства.

Въ области религіозной метафизики Карпократъ въ общемъ сходился съ Керинѳомъ, но у него диміургъ, котораго онъ, подобно Керинѳу, ясно сближаетъ съ понятіемъ о ветхозавѣтномъ Богѣ—Творцѣ и Законодателѣ, вырисовывается съ чертами бо́льшей независимости и активности сравнительно съ диміургомъ-міродержателемъ Керинѳа. У этого послѣдняго диміургъ есть твореніе Божіе и орудіе творческой и промыслительной дѣятельности неизреченнаго Бога въ области матеріальнаго бытія; у Карпократа диміургъ—существо почти независимое и равное неизреченному Богу; онъ проявляетъ въ мірѣ вещей такую активность, которая на самого верховнаго Бога налагаетъ узы ограниченія, и Онъ какъ бы вынужденъ вести постоянную борьбу съ диміургомъ и его царствомъ матеріи. Такимъ образомъ Карпократъ съ бо́льшею послѣдовательностью, чѣмъ Керинѳъ, проводитъ дуалистическую точку зрѣнія.

вымъ выдержкой,—къ словамъ: *ego nequaquam credam*, а по гречески—*καὶ εἰ μὲν πράσσεται παρ' αὐτοῖς τὰ ἄθεα, καὶ ἔκθεσμα, καὶ ἀπειρημένα, ἐγὼ ἂν πιστεύσαιμι*, у Иринея добавлено: *ἐν δὲ τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν οὕτως ἀναγέγραπται καὶ αὐτοὶ οὕτως ἐξηγοῦνται*. Смыслъ рѣчи Иринея получается такой: „я и самъ не повѣрилъ бы (тому, что́ говорятъ о карпократіанахъ), но у нихъ въ ихъ собственныхъ книгахъ такъ написано и сами они такъ поясняютъ". Такимъ образомъ Иринеи не только не дѣлаетъ насчетъ разврата карпократіанъ никакой ограничительной оговорки, а, напротивъ, подтверждаетъ ходячую молву объ этомъ развратѣ ссылками на собственныя сочиненія Карпократа! Естественно, въ виду такого характера свидѣтельства Иринея всѣ послѣдующіе ересеологи единогласно воспроизвели это свидѣтельство, какъ указаніе на фактъ. Что касается Ѳеодорита (Haer. fab. I, 5), у котораго, будто бы, повторена оговорка Иринея и понята въ смыслѣ, указанномъ г. Николаевымъ, то и на этотъ счетъ авторъ вводитъ своихъ читателей въ грубое заблужденіе. Ѳеодоритъ полностью приводитъ выдержку изъ творенія Иринея, смутившую г. Николаева, и на основаніи этой выдержки онъ, съ своей стороны, вполнѣ подтверждаетъ свидѣтельство Иринея: *ἵνα δὲ μή τις ὑποπτεύσῃ με ταῦτα πλάττεσθαι κατ' αὐτῶν, Εἰρηναίου, τοῦ τὴν Ἐσπέρανφωτίσαν ἀνδρὸς ἀποστολικοῦ παραθήσομαι μαρτυρίαν.*

Новостью у Карпократа является также теорія душепереселенія [1]), которой онъ пользуется главнымъ образомъ для объясненія земного, матеріальнаго, существованія души человѣка въ оболочкѣ тѣла. Тѣло это темница для души [2]). Оно дается ей въ наказаніе и въ цѣляхъ очищенія отъ грѣха [3]). Условія матеріальнаго существованія для души своего рода необходимость, которая можетъ быть устранена только тогда, когда душа достигнетъ вершины нравственнаго совершенства и, наконецъ, возвратится въ плирому Верховнаго Бога. Нравственное совершенство, достигаемое путемъ нравственной самодѣятельности, варіируется для каждой отдѣльной души до безконечности; оттого процессъ душепереселенія не для всѣхъ душъ оканчивается съ одинаковой продолжительностію: для однѣхъ онъ—дѣло недолгаго искуса, для другихъ же онъ можетъ превратиться въ цѣлый рядъ долгихъ испытаній [4]).

Съ ученіемъ о душепереселеніи у Карпократа имѣетъ самую тѣсную связь христологія. Какъ и по Керинѳу, Іисусъ такой же обыкновенный человѣкъ, какъ и всѣ прочіе люди. Но „душа этого Іисуса уже въ моментъ рожденія обладала такой праведностью, по сравненію съ прочими (душами),—была такъ тверда (εὔτοπον) и чиста (καθαράν), что могла вспомнить все то, что она видѣла въ моментъ пребыванія вокругъ (ἐν περιφορᾷ) нерожденнаго Бога, и поэтому ей была послана отъ Него (т. е. нерожденнаго Бога) такая сила (δύναμιν), при которой ей представилась возможность избѣжать властителей міра. Эта сила, прошедшая (вмѣстѣ съ душею Іисуса) чрезъ всѣ испытанія міра (διὰ πάντων χωρήσασαν) и оставшаяся свободной, опять взошла къ Нему (т. е. неизреченному Богу), а равно и душа (Іисуса), возлюбившая подобное той (т. е. силѣ, ниспосланной отъ неизреченнаго Бога)“ [5]). Въ христоло-

---

[1]) Ирин. Contr. haer. I, 25, 4; Иппол. *Философ.* VII, 32; Епиф. Haer. XXVII, 2.

[2]) Ирин. Contr. haer. I, 25, 3.

[3]) Ирин. Contr. haer. I, 25, 4.

[4]) Ibid.; срвн. Епиф. Haer. XXVII, 2.

[5]) Ирин. Contr. haer. I, 25, 1; Епиф. Haer. XXVII, 2.

гической формулѣ Карпократа проглядываетъ въ общемъ идейное сродство съ формулой Керинѳа, но есть въ ней и существенная разница. Какъ и у Керинѳа, по формулѣ Карпократа, человѣкъ-Іисусъ за свое нравственное превосходство удостоился особаго наитія „силы“ (δυνάμεως) Божіей (у Керинѳа—Христа), при содѣйствіи которой онъ и получилъ возможность совершить нравственный искусъ въ условіяхъ тѣлеснаго обитанія [1]). Слѣдовательно, тамъ и здѣсь Христосъ, какъ начало божественной жизни, мыслится только какъ внѣшняя подкрѣпляющая сила для человѣка-Іисуса, ничѣмъ существенно съ Нимъ не связанная. Но дальше начинается уже расхожденіе между Керинѳомъ и Карпократомъ. Вся дѣятельность Іисуса, подкрѣпленная божественной силой, составляетъ по Карпократу только личное дѣло самого Іисуса и никакого существеннаго значенія для человѣчества не имѣетъ. Каждый человѣкъ, и независимо отъ Іисуса, можетъ совершить то же самое, что̀ совершилъ и Іисусъ,—можетъ даже превзойти Его [2]). Важно отмѣтить, что самую суть нравственно-религіознаго самовозвышенія Іисуса Карпократъ полагалъ въ Его борьбѣ съ міродержателями-ангелами и въ презрѣніи къ ихъ закону, т. е. закону іудейскому. „Душа Іисуса, говорилъ Карпократъ, воспитанная въ обычаяхъ іудейскихъ, презирала ихъ, и поэтому получила силы для того, чтобы разрушить страсти, которыя жили въ людяхъ, какъ наказаніе (за ихъ грѣхи)“ [3]). Такимъ образомъ, антиномизмъ у Карпократа находитъ свое оправданіе въ жизни Христа. Вмѣстѣ съ этимъ идея іудейской подзаконной исключительности въ лицѣ Карпократа потерпѣла полное пораженіе, хотя и самое христіанство у него оказалось сведеннымъ на положеніе религіи личнаго настроенія, при которомъ жизнь Іисуса имѣетъ значеніе только внѣшняго подкрѣпляющаго примѣра. Вотъ почему, можетъ быть, карпократіане и пользовались такъ охотно

---

[1]) Епиф. ibid.

[2]) Епиф. ib.; Ирин. Contr. haer. I, 25, 2.

[3]) Ириней. Contr. haer. I, 25, 2.

изображеніями Іисуса, сдѣланными, по свидѣтельству ересеологовъ, изъ разнаго матеріала [1]).

По своему внѣшнему строю еретическая община Карпократа носила характеръ строго замкнутаго даже, пожалуй, не религіознаго, а философскаго ордена, куда имѣли доступъ только люди, посвященные въ тайны ихъ исотерическаго ученія. Въ виду этого у нихъ было въ обычаѣ прижигать мочку праваго уха, чтобы такимъ образомъ различать своихъ послѣдователей отъ непосвященныхъ экзотериковъ [2]). Въ этой особенности секты Карпократа нельзя не усматривать сродство съ характернымъ гностическимъ дѣленіемъ членовъ гностическихъ общинъ на совершенныхъ и несовершенныхъ,—пневматиковъ и психиковъ. Непонятно только въ его системѣ то отношеніе, въ какое ставится Іисусъ къ тайнамъ посвященныхъ въ секту Карпократа. Во всякомъ случаѣ связь исотериковъ-карпократіанъ съ личностью Іисуса не коренилась въ нравственномъ антиномизмѣ сектантовъ. Совершенство нравственной личности Іисуса полагалось еретиками, между прочимъ, въ цѣломудріи (σωφροσύνη) [3]). Слѣдовательно, свой развратъ плотской еретики не связывали съ личностью Іисуса, какъ человѣка праведнаго совершенно въ другой области. Отсюда можно заключать, что еретики вообще не были поклонниками поголовнаго разврата и проповѣдывали, такъ сказать, двухсторонній аскетизмъ—аскетизмъ цѣломудрія и аскетизмъ умерщвленія плоти чрезъ посредство самой же плоти, — въ послѣднемъ случаѣ какъ проявленіе индивидуальной настроенности отдѣльныхъ группъ исотерической общины Карпократа.

Древними ересеологами отмѣчается также вѣдѣніе—гносисъ (γνῶσις) [4]), какъ опредѣляющее начало религіоз-

---

[1]) Ириней. Contr. haer. I, 25, 6; Епиф. Haer. XXVII, 6: „у этихъ еретиковъ есть иконы, писанныя красками, а иныя изъ золота, серебра и прочихъ веществъ".

[2]) Ирин. Contr. haer. I, 25, 6.

[3]) Епиф. Haer. XXVII, 2.

[4]) Епиф. Haer. XXVII, 2.

ныхъ отношеній сектантовъ, и въ этомъ случаѣ Карпократъ какъ нельзя болѣе оказывается родственнымъ типичному языко-гностическому теченію.

Повидимому, важную часть религіознаго ритуала сектантовъ составляли магія и чародѣйство, какъ средства, побѣждающія силу ангеловъ-міродержцевъ [1]). Этой чертой религіозной идеологіи Карпократъ, очевидно, обнаруживаетъ сродство съ гносисомъ самаританскаго типа и въ то же время расхожденіе съ идеологіей ортодоксальнаго іудейства, вообще враждебно настроеннаго въ отношеніи ко всѣмъ видамъ волшебства, почему собственно всѣ болѣе или менѣе чистыя іудео-христіанскія еретическія движенія (назорейство, евіонизмъ), какъ мы видѣли раньше, не соединяли своихъ религіозныхъ стремленій съ служеніемъ магіи.

Переходное іудео-гностическое теченіе, нашедшее свое яркое выраженіе въ лицѣ Керинѳа и Карпократа, замыкается доктриной еретика Кердона. Кердонъ (Κέρδων) по своему происхожденію былъ выходцемъ Сиріи [2]) и по времени своей дѣятельности относится къ царствованію императора Антонина Пія (138—161), когда при папѣ Гигинѣ (139—142) [3]) онъ пришелъ въ Римъ и здѣсь распространилъ свое ученіе. Для насъ весьма важно отмѣтить свидѣтельство Иринея, который разсматриваетъ кердоніанство въ ряду іудейскихъ ересей (послѣ Карпократа, Керинѳа, евіонитовъ и николаитовъ непосредственно) и ставитъ въ связь его ученіе съ доктриной Симона Волхва [4]). У Иринея дается очень скудная характеристика ученія Кердона: указывается только, что по его ученію—„Богъ,

---

[1]) Епиф. Haer. XXVII, 3.

[2]) Епиф. Haer. XLI, 1.

[3]) Ириней. Contr. haer. I, 27, 1; срвн. Епиф. Haer. XLI, 1; Евсев. Кес. Церк. Ист. IV, 11; Ѳеодор. Haer. fab. I, 24.

[4]) Contr. haer. I, 27, 1: *Κέρδων δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβών;* срвн. Иппол. *Φιλοσοφούμενα* (VII, 37): *Κέρδων καὶ αὐτοὺς ἀφορμὰς... λαβὼν καὶ Σίμωνος;* Епифаній (Haer. LI, 1): *Κέρδων.... ἀπὸ Σίμωνος τε καὶ Σατουρνίλου λαβὼν τὰς ἀφορμάς.*

проповѣданный закономъ и пророками, не есть Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, потому что того знали, а послѣдній невѣдомъ: тотъ правосуденъ, а этотъ благъ“ [1]). Этими краткими, но характерными словами Ириней, по нашему мнѣнію, старается установить идейное родство Кердона съ Карпократомъ и Керинѳомъ (о которыхъ только что говорилъ) и въ то же время оттѣнить нѣкоторую индивидуальность еретика въ постановкѣ вопроса о Богѣ ветхозавѣтномъ и Богѣ новозавѣтномъ,—т. е. въ постановкѣ того вопроса, который составлялъ центръ тяжести ученія Керинѳа и Карпократа и былъ у нихъ основнымъ при построеніи и самой христологіи.

Особенность ученія Кердона такимъ образомъ состоитъ въ томъ, что здѣсь дается дуалистическое обоснованіе кардинальному для іудео-христіанства вопросу объ отношеніи Ветхаго Завѣта къ Новому — христіанскому и дуализмъ связывается съ представленіемъ о Богѣ ветхозавѣтномъ—іудейскомъ и Богѣ новозавѣтномъ—христіанскомъ, какъ о двухъ совершенно самостоятельныхъ и независимыхъ богахъ, противоположныхъ по своему существу и свойствамъ [2]).

Въ дуалистической системѣ Кердона, приспособленной главнымъ образомъ для обоснованія антиномистической тенденціи, получаетъ своеобразную постановку и самая христологія. Кердонъ училъ, что „Христосъ не рождался отъ Маріи и не являлся во плоти, но имѣетъ (въ ней) мнимое бытіе (δοκήσει ὄντα) и явился призрачно (δοκήσει πεφηνότα), и призрачно все совершилъ (δοκήσει δε τὰ ὅλα πεποιηκότα)“ [3]). Такимъ образомъ въ области христоло-

---

[1]) Contr. haer. I, 27, 1.

[2]) Ирин. Contr. haer. I, 27, 1: *τὸν δὲ ἀγνώτα εἶναι καὶ τὸν μὲν δίκαιον;* Епиф. Haer. XLI, 1: *δύο δῆθεν θεοὺς, ἕνα ἀγαθὸν καὶ ἄγνωστον τοῖς ἁπᾶσιν..., πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν;* Иппол. *Φιλοσοφούμ.* VII, 37: *καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν;* Филастр. De haer. XLIV: duo esse principia: unum deum bonum et unum malum.

[3]) Епиф. Haer. XLI, 1; Псевдо-Терт. c. LI: Филастр. De haer. XLIV: Jesum autem salvatorem non natum asserit de Virgine, nec apparuisse in carne, nec de coelo descendisse, sed putative visum fuisse

гіи Кердонъ оказался типичнымъ докетомъ. Замѣчательно, что цѣль пришествія Христа на землю Кердонъ полагалъ въ отмѣненіи „начальства и насилія міротворца и димі-урга“ [1]). Естественно, что съ дуализмомъ Кердона не мирилось ученіе о воскресеніи плоти, которое онъ отвергалъ [2]).

Такимъ образомъ еретическія системы Керинѳа, Карпократа и Кердона составляютъ какъ бы посредствующую ступень между іудейскими и языко-гностическими теченіями въ христіанствѣ и сами по себѣ служатъ яркимъ выраженіемъ гностицизма іудейскаго.

---

hominibus, qui non videbatur, inquit, vere, sed erat umbra. Важно отмѣтить, что о христологіи Кердона не говоритъ ни Иринеи, ни Ипполитъ, ни Ѳеодоритъ.

[1]) Епиф. Haer. XLI, 1. [2]) Ibid.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Древне-христіанскія гностическія секты.

Въ формѣ іудео-христіанскихъ ересей исторія знакомитъ насъ съ типичнымъ движеніемъ религіозной мысли, гдѣ фокусомъ преломленія на фонѣ христіанства было іудейство съ специфическими особенностями его религіозной идеологіи[1]). Въ гностицизмѣ мы имѣемъ примѣръ религіознаго движенія совершенно иной природы, гдѣ христіанство преломилось подъ угломъ зрѣнія языческой мысли,—гдѣ главнымъ опредѣляющимъ факторомъ языко-христіанской синкретизаціи была греческая философія[2]),

---

[1]) Іудейское направленіе христіанской еретической мысли, обозначившееся сначала въ формѣ чистаго іудео-христіанскаго синкретизма—въ назорействѣ и евіонействѣ, потомъ осложнилось привнесеніемъ въ это направленіе элементовъ гностизирующей языческой мысли—въ элкезаитствѣ и достигло, наконецъ, почти полнаго слія-нія съ языческимъ гностицизмомъ — въ ереси Керинѳа, Карпократа и Кердона, давшихъ типы іудео-христіанскаго гносиса, составляющаго нѣчто среднее между іудействомъ и язычествомъ.

[2]) Наличность въ гностицизмѣ, какъ языческомъ теченіи, элементовъ греческой философіи и различныхъ теософическихъ системъ востока (Персіи, Ассиро-Вавилоніи, Финикіи, Египта и, можетъ быть, даже Индіи) служитъ источникомъ разногласій въ ученомъ мірѣ при рѣшеніи вопроса о происхожденіи гностицизма. Какъ мы уже говорили (см. выше стр 27 и сл.), греческое вліяніе въ процессѣ сформированія гносиса вообще нужно признать превалирующимъ. Греческая философская мысль для гносиса оказалась фокусомъ, гдѣ нашли свое отраженіе идеи всевозможныхъ религіозныхъ направленій, какъ востока, такъ и запада. Еще раньше появленія гностицизма совер-

еще въ вѣкъ до Р. Х. впитавшая въ себя элементы самыхъ разнообразныхъ теософическихъ движеній—іудей-

---

шилась международная синкретизація религіозныхъ идей, при образующемъ воздѣйствіи генія греко-римскаго народа, такъ что о непосредственномъ воздѣйствіи идеологіи востока на сформированіе христіанскаго гностицизма не можетъ быть и рѣчи. Первичныя, слѣдовательно, основныя теченія гностическаго языко-христіанства, отлившіяся въ форму офитизма въ его многообразныхъ развѣтвленіяхъ, какъ нельзя болѣе доказываютъ и подтверждаютъ превалирующее значеніе греческой теософической мысли въ процессѣ образованія христіанскаго гносиса не только по формѣ, но и по содержанію. Что такое офитизмъ въ своемъ идейномъ содержаніи? Это цѣлый рядъ образовъ греческой миѳологіи и мистики, уложенныхъ въ формы господствующихъ греческихъ философскихъ построеній и пріуроченныхъ такъ или иначе къ идеологіи христіанства. Замѣчательно, что офиты, обращаясь къ образамъ восточной миѳологіи и теургіи, связываютъ ихъ съ соотвѣтствующими представленіями греческой миѳологіи, какъ съ своими прототипами, а не наоборотъ. Еще Ипполитъ римскій,—этотъ несомнѣнно наиболѣе вдумчивый древній ересеологъ, занимавшійся спеціально изученіемъ гносиса со стороны главнымъ образомъ его происхожденія (въ Философуменахъ), рѣшительно заявлялъ о превалирующемъ значеніи для гностицизма греческихъ идей (*Φιλοσοφούμ.* proemium). Гипотеза о греческомъ происхожденіи христіанскаго гностицизма въ наукѣ имѣетъ такихъ видныхъ и рѣшительныхъ защитниковъ, какъ *A. Harnack* (Dogmengeschichte, 2 Aufl. Freiburg. 1888, S. 192 sq.), *Joel* (Blicke in der Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlich. Jahrhund. I, 1880, S. 101—170), *F. Haase* (Zur Bardesanischen Gnosis. Leipsig. 1910, S. 89—90), *G. Anrich* (Das antike Mysterienwesen in s. Einfluss auf d. Christenth. 1894, S. 74), *Th. Koffmane* (Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation 1881), *Weingarten* (Die Umwandlung der ursprunglichen christl. Gemeindeorganisation zur kathol. Kirche. Histor. Ztschr. IX, 1881, S. 441), *Reitzenstein* (Poimandres 1904) и др.

Литература о гностицизмѣ очень обширна. Кромѣ указанныхъ изслѣдованій, важнѣйшими являются: 1) по критическому изученію источниковъ гносиса—*Lipsius.* Zur Quellenkritik d. Epiph. 1865; *Lipsius.* Die Quellen d. ältest. Ketzergeschichte 1875; *Harnack.* Zur Quellenkritik d. Geshicht. d. Gnostizismus 1873; *Hilgenfeld.* Ketzergeschichte d. Urchristenthums 1884; *J. Kunze.* De hist. gnost. fontibus 1894; *протоіерей А. М. Иванцовъ-Платоновъ.* Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Обозр. источн. для исторіи древн. сектъ. Москва. 1877. 2) По исторіи гностицизма: *Neander.* Entwickelung d. vornehmst. gnost. Systeme 1818; *Baur.* Die christl. Gnosis 1835; *Lipsius.* Der Gnostizismus,

скихъ, восточныхъ, египетскихъ [1]). Гностицизмъ по своему идейному содержанію такимъ образомъ былъ религіознымъ движеніемъ, которое захватило собою болѣе широкую область религіозной репродукціи, чѣмъ секты іудео-христіанскія. Въ этихъ послѣднихъ элементами синкретическихъ построеній было только іудейство [2]) и христіанство. Въ гностицизмѣ же нашла своеобразное отраженіе совокупность религіозныхъ идей, болѣе широкаго круго-

---

sein Wesen, Ursprung u. Entwicklungsgang 1860; *Heinrici.* Die valent. Gnosis und die Schrift, 1871; *Renan.* Origines du christianisme t. VI, 140...; VII, 112...; *Anz.* Zur frage nach dem Ursprung d. Gnostic. (Texte u. Unters. XV, 4) 1897; *C. Schmidt.* Plotins Stellung. z. Gnosticismus (Texte u. Unters XX, 4) 1900; *Lichtenhan.* Die Offenbarung im Gnosticismus. 1901; *Mead.* Die fragmente eines verschollenen Glaubens, deutsh. 1902 (У Mead'a въ приложеніи сдѣлана полная сводка всѣхъ изслѣдованій по изученію гностицизма'; *Seeberg.* Lehrbuch d. Dogmengeschichte. B. I, 2-e Aufl., 1908, S. 215—253; *W. Bousset.* Hauptprobleme d. Gnosis. 1907; *Гассіевъ.* Симонъ Волхвъ и его время. Тр. К. А. 1870; *Рублевскій.* Очерки христіанской философіи. Тр. К. А. 1862; *Гусевъ Д. В.* Догматическая система св. Иринея Ліонскаго въ связи съ гностическими ученіями II вѣка. Прав. Соб. 1874, II; *Кремлевскій А., свящ.* Гностикъ Маркіонъ. Его личность, канонъ и доктрина. Ярославль. 1904. *Трубецкой С. Н., князь.* Ученіе о Логосѣ въ его исторіи. Т. I. 1900, стр. 316—380. *Посновъ М. Э.* Происхожденіе гностицизма и развитіе его. Труды Кіев. Дух. Ак. іюль—августъ, ноябрь и декабрь 1912; сентябрь 1913; *Болотовъ В. В.* Лекціи по исторіи древней церкви, т. 2. Спб. 1910, стр. 169—235; *Николаевъ Ю.* Въ поискахъ за Божествомъ. Очерки изъ исторіи гностицизма. Спб. 1913. — Объ источникахъ гностицизма см. указанія, сдѣланныя раньше (стр. 22, пр. 1).

[1]) Въ области расчлененія элементовъ, входящихъ въ составъ христіанскаго гносиса, наука въ настоящее время сдѣлала значительные успѣхи. Въ данномъ отношеніи особенно важно отмѣтить изслѣдованія: *R. Reitzenstein.* Poimandres. Studien zur griechich-ägyptischen und Früchristlichen Literatur. Leipzig. 1904; *W. Brandt.* Die Mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig. 1889; *E. Bischoff.* Im Reiche der Gnosis. Leipzig, 1906; *W. Bousset,* Op. cit. Довольно удачная сводка изысканій указанныхъ западныхъ ученыхъ сдѣлана у насъ въ Россіи проф. *М. Э. Посновымъ* (указ. ст. Тр. К. Д. А. іюль—авг. 1912, стр. 449—478) и *Ю. Николаевымъ* (указ. соч., стр. 15—58).

[2]) Правда, уже осложненное языческими элементами—въ сектѣ элкезаитовъ и особенно іудео-языческихъ сектахъ Керинѳа, Карпократа, Кердона.

зора. Въ іудейскихъ сектахъ, въ соотвѣтствіе специфически іудейскому національнизму и сепаратизму, христіанство получило оттѣнокъ религіи исключительно мѣстнаго, іудейско-національнаго значенія. Въ гностицизмѣ же, какъ движеніи космополитическомъ по своимъ теоретическимъ основамъ, христіанству было дано болѣе широкое обоснованіе; оно возводилось на положеніе религіи универсальной, общечеловѣческой. Такимъ образомъ гностицизмъ по своей космополитической тенденціи оказался движеніемъ какъ бы родственнымъ по духу ортодоксальному христіанству, которое еще апостоломъ Павломъ было объявлено религіей, долженствующей обнять весь міръ—и іудея, и еллина, и раба, и свободнаго [1]). Но это приближеніе гностицизма къ христіанству было только внѣшнимъ и кажущимся. По существу гностицизмъ для христіанства оказался игомъ, не меньшимъ, чѣмъ иго іудейское. Если іудео-христіанскія еретическія секты желали видѣть въ христіанствѣ осуществленіе исконныхъ національнистическихъ вожделѣній послѣпленнаго іудейства, съ его пристрастіемъ къ закону и его внѣшне-культовой обрядности; всѣ гностическія секты желали придать тому же христіанству оттѣнокъ языческой идеологіи,—и только подъ условіемъ введенія христіанства въ кругъ языческихъ идей онѣ мирились съ „новымъ избавленіемъ Христа Спасителя“. Понятно, какимъ „многовиднымъ чудовищемъ“ должно было оказаться христіанство при соприкосновеніи съ гностизирующей мыслью язычества. Многообразіе мнѣній и толковъ, составляющее характерную особенность языческаго богосознанія въ періодъ предъ пришествіемъ Христа, должно было сообщиться и христіанству въ его гностической обработкѣ. Древніе ересеологи, дѣйствительно, рисуютъ намъ гностицизмъ въ такомъ разнообразіи разслоеній и толковъ [2]), въ которомъ чрезвычайно трудно разобраться современному ученому міру.

---

[1]) Колос. 3, 11.

[2]) По свидѣтельству Епифанія (Haer. XXX, 1), гностическія секты „появлялись какъ грибы изъ земли“: Ирин. Contr. haer. I, 29, 1.

Почти невозможно прежде всего установить генетическую связь отдѣльныхъ вѣтвей гностицизма и свести ихъ къ одному общему источнику. Трудность изученія древне-христіанскаго гносиса въ значительной степени нужно отнести за счетъ древне-христіанскихъ ересеологовъ,—этихъ почти единственныхъ свидѣтелей гностическаго движенія. Ересеологи, касаясь гностицизма главнымъ образомъ въ интересахъ полемики, брали изъ общаго кодекса гностическихъ идей обычно то, что́ въ данный моментъ ихъ наиболѣе интересовало. Замѣтна у нихъ общая тенденція такъ или иначе выставить гностическія ученія въ каррикатурномъ видѣ [1]) и чрезъ сведеніе идей гносиса ad absurdum лишить ихъ обаянія въ глазахъ вѣрующей части общества. Понятно, изъ отрывочныхъ положеній, сообщаемыхъ намъ древними ересеологами о гностицизмѣ, въ виду почти полной утраты подлинной гностической литературы, когда-то очень обширной и богатой [2]),—теперь историку чрезвычайно трудно создать о гностическихъ ересяхъ болѣе или менѣе цѣлостное представленіе. Вотъ почему и современная историческая наука въ рѣшеніи вопроса о гностицизмѣ представляетъ чрезвычайное разнообразіе мнѣній, которыя точно также почти невозможно свести къ единству одной общей исторической концепціи.

---

[1]) Особенно это нужно сказать относительно Тертулліана и Епифанія, изъ которыхъ послѣдній въ характеристику гностическихъ сектъ привнесъ, кромѣ того, много элементовъ субъективизма. Епифаній, повидимому, слишкомъ довѣрчиво относился къ различнымъ непровѣреннымъ слухамъ, которые связывались съ гностическими сектами, въ виду той таинственности, которой былъ окруженъ внѣшній культъ сектантовъ, всячески скрывавшихъ отъ взоровъ толпы сокровенныя тайны своего ученія (Ипполит. Философ. V, 23—Oeler S. 215; срвн. V, 7—ib. S. 145). Наиболѣе объективнымъ свидѣтелемъ былъ Ипполитъ римскій; но, къ сожалѣнію, его Философумены, представляющіе опытъ изученія гностицизма по первоисточникамъ, все же являются документомъ, открывающимъ сравнительно малую часть ересеологическаго матеріала.

[2]) О подлинной гностической литературѣ даютъ намъ показанія сами же древніе ересеологи. Но отъ этой литературы теперь сохранились только жалкіе остатки. О ней см. выше стр. 24 прим.

И прежде всего по вопросу о классификаціи гностическихъ ересей, - вопросу едва ли не самому важному въ методологическомъ отношеніи, — современная наука не дала сколько-нибудь устойчивыхъ выводовъ. Всѣ попытки ученыхъ изслѣдователей въ данномъ отношеніи можно свести къ слѣдующимъ четыремъ типичнымъ построеніямъ. Одни ученые [1]) стараются построить стройную градацію ересей на хронологическомъ принципѣ и тѣмъ самымъ опредѣлить ихъ взаимную идейную связь. Но эта попытка поставить хронологическій принципъ базисомъ при опредѣленіи внутренней генетической преемственности гностическихъ ересей не могла привести къ сколько-нибудь благопріятнымъ результатамъ уже по одному тому, что хронологія многочисленныхъ гностическихъ развѣтвленій вообще составляетъ трудно разрѣшимую историческую загадку. Тѣмъ болѣе, что хронологическій принципъ, которымъ руководились отчасти и древніе ересеологи, не выдержанъ у нихъ до конца и явно запутанъ произвольными (и не оговоренными) отступленіями. Отсюда естественно, что въ хронологической концепціи современнымъ ученымъ приходится базироваться на очень шаткихъ и ненадежныхъ основаніяхъ [2]).

---

[1]) Еще *Массюэтъ*, въ введеніи къ изданному имъ (въ 1712 году) ересеологическому произведенію св. Иринея Ліонскаго, дѣлалъ опытъ установить хронологію отдѣльныхъ отраслей гностицизма, — и тѣмъ самымъ опредѣлить послѣдовательное развитіе гностическихъ идей. Всѣ почти ересеологи такъ или иначе затрогиваютъ вопросъ о хронологіи гносиса.

[2]) Въ области хронологическихъ изысканій гносиса наиболѣе твердо установленнымъ можно признать мнѣніе, что отцомъ христіанскаго гносиса былъ Симонъ Волхвъ. Тѣмъ болѣе, что всѣ почти древніе ересеологи начинаютъ исторію гностицизма съ ученія этого самарянскаго ересіарха и отъ него выводятъ важнѣйшіе отрасли гностицизма, какъ то: ересь Кердона и Маркіона (Ирин. Contr. haer. I, 27, 1. 4); Валентина (Ирин. Contr. haer. I, 31, 3), офитовъ (ib. 1, 29, 1), Саторнила и Василида (чрезъ Менандра, ученика Симона — Епиф. XXIII, 1), вообще всѣ ереси (Ирин. I, 23, 2: Simon Magus, ex quo universae haereses subsstiterunt). Почти всѣ ученые согласны и съ тѣмъ, что такъ называемый офитизмъ въ его многообразныхъ развѣтвленіяхъ (секты: наассеновъ, ператовъ, сиѳіанъ, Іустина-гностика, офи-

Другіе ученые съ легкой руки Гизелера [1]) въ своей классификаціи ересей исходятъ изъ данныхъ топографіи и раздѣляютъ всѣ ереси на группы въ зависимости отъ мѣста происхожденія ересіарховъ. Такъ выдѣляется у Гизелера гносисъ—египетскій и сирійскій; при чемъ первый съ преобладаніемъ въ его основѣ принциповъ платонизма, а второй съ уклономъ въ сторону восточнаго дуализма (персидскаго) [2]). Гизелеровская точка зрѣнія на гностицизмъ едва ли не самая устойчивая въ смыслѣ классификаціи и важная для характеристики самаго гносиса въ его идейномъ содержаніи. Эта точка зрѣнія Гизелера получила, можно сказать, права гражданства въ исторической наукѣ и принимается почти всѣми ересеологами, какъ положеніе болѣе или менѣе устойчивое. Если выводъ Гизелера и оспаривается нѣкоторыми учеными, то не по самой основной идеѣ, а съ точки зрѣнія распорядка отдѣльныхъ гностическихъ отраслей въ виду неопредѣленности ихъ основныхъ религіозныхъ положеній.

товъ Иринея, варвеліотовъ, каинитовъ, северіанъ, фибіонитовъ, коддіанъ, гайматитовъ, ноахитовъ, архонтиковъ, антитактовъ, продикіанъ, гностиковъ Епифанія и николаитовъ, а также, можетъ быть, и ересь Моноима — араба) представляетъ наиболѣе древнюю первообразную форму гностицизма, въ нѣкоторыхъ развѣтвленіяхъ, можетъ быть, предварившую даже ересь Симона. Замѣчательно, что Ипполитъ, являющійся единственнымъ свидѣтелемъ наиболѣе характерныхъ развѣтвленій офитизма (наассеновъ,ератовъ, сиѳіанъ, Іустина-гностика) начинаетъ свою исторію христіанскаго гносиса (Философ. V. 1—28) именно съ этихъ сектъ и говоритъ о нихъ ранѣе Симона Волхва. При чемъ Ипполитъ, излагая вслѣдъ за офитизмомъ исторію ереси симоніанъ, Валентина, Секунда, Птоломея, Ираклеона, Марка, Колорбаса (въ VI книгѣ), совершенно опредѣленно всѣ эти отрасли гносиса ставитъ въ прямую генетическую зависимость отъ идей офитизма: *νυνὶ δε* (т. е. въ VI книгѣ) *καὶ τῶν ἀκολούφων* (т. е. Симона, Валентиина и т. д.) *τὰς γνώμας* (т. е. мнѣніямъ офитовъ) *οὐ σιωπήσω* (VI, 6).

[1]) *Hieseler*. Lehrbuch d. Kirchengeschichte. B. 1, Abth. 1. 1844, S. 184—192.

[2]) Какъ увидимъ ниже, строгое и рѣзкое разграниченіе между гносисомъ александрійскимъ (пантеистическимъ) и гносисомъ сирійскимъ (дуалистическимъ) собственно не соотвѣтствуетъ наличному и идейному содержанію гностицизма,—особенно въ первыхъ стадіяхъ его развитія—въ офитизмѣ.

Третья группа ученыхъ, построяя классификацію точно такъ же, какъ и Гизелеръ, на идейныхъ основаніяхъ, исходитъ въ дѣленіи гностическихъ сектъ на группы изъ факта такого или иного отношенія гностиковъ къ іудейству, съ одной стороны, и христіанству, съ другой стороны. Что касается Неандера [1]), то онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе только на первомъ признакѣ, т. е. на отношеніи гностиковъ къ іудейству, и такимъ образомъ дѣлитъ всѣхъ гностиковъ на іудаистовъ и антиіудаистовъ. Характернымъ признакомъ перваго развѣтвленія Неандеръ считаетъ благожелательное отношеніе сектантовъ къ еврейству съ его идеологіей номизма, а характернымъ признакомъ второго—рѣшительное противодѣйствіе ихъ еврейскому номизму. Такимъ образомъ всѣ гностики Неандеромъ раздѣляются на номистовъ и антиномистовъ. Другой знаменитый историкъ Бауръ, развившій въ сущности точку зрѣнія Неандера, учелъ въ то же время отношеніе гностиковъ и къ христіанству; такимъ образомъ Бауръ выдѣлилъ въ гносисѣ три теченія—іудейское, языческое и христіанское. По его концепціи, въ благожелательно-іудейскомъ теченіи гностицизма (въ системахъ Валентина, Сатурнина, Василида, Вардесана, офитовъ) централизующее положеніе занимаетъ іудейство, и естественнымъ завершеніемъ послѣдняго признается язычество и христіанство. Въ языко-гностицизмѣ (въ системѣ Маркіона), по Бауру, наоборотъ, идеологія язычества занимаетъ центральное положеніе, и язычество вступившее въ органическую связь съ христіанствомъ, ставится въ враждебное отношеніе къ іудейству, какъ явленію, совершенно противоположному по своему духу христіанству. Въ христіанскомъ теченіи гностицизма (въ формѣ ученія „Климентинъ“) Бауръ усматриваетъ уже превалирующее значеніе только христіанства, какъ высшей ступени религіознаго богосознанія, по сравненію съ іудействомъ и языче-

---

[1]) *A. Neander.* Genetische Entwickelung d. vornehmsten gnostischen Systeme. 1818. 28—190; 338—360,

[2]) *F. Baur.* Die christliche Gnosis. 1835, S. 120—122; 240—300.

ствомъ. Слабую сторону теоріи Неандера и Баура составляетъ то, что она составляетъ тенденціозный отзвукъ ихъ общей церковно исторической репродукціи и имѣетъ тѣсную связь съ ихъ эволюціонной теоріей христіанства, какъ выраженія длительной борьбы такъ называемаго петринизма и павлинизма,—борьбы, закончившейся, наконецъ, примирительнымъ теченіемъ, положившимъ начало христіанской ортодоксіи. Третье теченіе въ гностицизмѣ—христіанское (въ формѣ ученія „Климентинъ“) и соотвѣтствуетъ, по теоріи Баура, этому третьему, примирительному, фазису развитія гностицизма. Помимо того, что эта теорія Неандера и Баура въ своей основѣ имѣетъ тенденціозное освѣщеніе исторіи христіанства вообще (въ духѣ тюбингенской школы), она и въ примѣненіи, вчастности, къ исторіи гностицизма и его отдѣльныхъ развѣтвленій отличается искусственностію своего построенія. Эта искусственность видна уже изъ того факта, что нѣкоторыя отрасли гносиса не укладываются въ концепцію нѣмецкихъ историковъ, и потому остаются внѣ ихъ классификаціи (напр., ереси Керинѳа, Кердона, Карпократа). Вчастности, Бауръ создалъ особый специфически христіанскій гносисъ, какого въ сущности не знаетъ исторія. Христіанство, какъ звено религіозной интуиціи, одинаково входитъ въ содержаніе всѣхъ гностическихъ ересей и получаетъ только различное освѣщеніе въ отдѣльныхъ отрасляхъ гностицизма въ зависимости отъ метафизическихъ предпосылокъ, опредѣлившихъ ихъ идеологію. Собственно метафизическими предпосылками отдѣльныхъ гностическихъ ересей опредѣлялся ихъ взглядъ на христіанство и его христологію, а не наоборотъ, какъ это выходитъ по теоріи Неандеро-Баура [1]). Совершенно неосновательно дѣлить гностиковъ на номистовъ и антиномистовъ, потому что

---

[1]) Теорія Неандера и Баура, устанавливающая концепцію гностицизма въ соотвѣтствіе тому или иному отношенію къ христіанству (и іудейству), приводитъ къ тому заключенію, что метафизическія основы искусственно подводились гностиками, чтобы такъ или иначе опредѣлить свое отношеніе къ христіанству.

гностики въ сущности всѣ были антіудаистами (только въ различной степени), и положительно благожелательнаго отношенія гностиковъ къ іудейству въ ихъ системахъ отмѣтить нельзя. Взглядъ на гностицизмъ указанныхъ нѣмецкихъ историковъ, положившихъ начало такъ называемой школѣ тюбингенцевъ, теперь почти потерялъ всякое значеніе, особенно послѣ того какъ авторитетъ самой школы былъ поколебленъ ся талантливыми учениками Ричлемъ и Гарнакомъ.

Четвертая группа историковъ, принадлежащихъ главнымъ образомъ позднѣйшему времени, въ рѣшеніи вопроса о гностицизмѣ отказывается вообще отъ какой либо строгой классификаціи гностическихъ сектъ, считая это занятіе мало надежнымъ и безполезнымъ [1]). По нашему мнѣнію, эта группа историковъ впадаетъ въ противоположную крайность. Какъ ни неуловимъ гностицизмъ для систематическаго изученія, все же и при современномъ состояніи вопроса можно если и не свести всѣ отдѣльныя отрасли гносиса къ стройному единству, то по крайней мѣрѣ подмѣтить въ нихъ наиболѣе существенные признаки, опредѣляющіе природу гносиса, какъ одного общаго типичнаго теченія въ христіанствѣ. Для исторіи христіанскаго сознанія важно опредѣленіе не столько частностей внѣшняго развитія гностическихъ системъ, сколько выясненіе, такъ сказать, общихъ типическихъ чертъ гносиса, какъ такого движенія, на тѣневомъ фонѣ котораго особенно ярко вырисовывался свѣтъ положительной истины христіанства. Такое изученіе гносиса въ его цѣломъ, съ выдѣленіемъ наиболѣе типичныхъ чертъ, опредѣляющихъ его религіозную идеологію, въ настоящее время усвоено собственно всѣми наиболѣе серьезными изслѣдователями гностицизма [2]).

---

[1]) Къ таковымъ, между прочимъ, относятся: Гарнакъ, Зеебергъ, Гильгенфельдъ, Николаевъ Ю. (указ. сочиненія).

[2]) Такой синтетическій методъ изученія гностицизма въ цѣляхъ опредѣленія его общаго отношенія къ христіанству усвоенъ, напр., новѣйшимъ изслѣдователемъ гносиса *В. Буссе* въ его капитальномъ трудѣ: „Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (въ Forschungen

Что такое христіанскій гносисъ по формѣ и содержанію? Какъ мы уже указывали раньше [1]), съ формальной стороны природа гносиса вполнѣ опредѣляется его связью съ синкретическимъ религіознымъ движеніемъ до-христіанскаго міра, которое наиболѣе яркое выраженіе нашло въ филонизмѣ и неопиѳагорействѣ. Правда, ни въ томъ ни въ другомъ нельзя усматривать прототиповъ христіанскаго гносиса [2]), но несомнѣнно глубокая идейная связь проходитъ между этими родственными явленіями религіозно-философской мысли. Какъ и въ филонизмѣ и неопиѳагорействѣ, въ христіанскихъ гностическихъ сектахъ особенно рельефно обнаружилось стремленіе сочетать интересы науки съ запросами религіознаго чувства. Словомъ гносисъ христіанскій, подобно филонизму и неопиѳагорейству, по своей природѣ есть движеніе теософическое,— столько же философское, сколько и религіозное. И онъ, подобно своимъ александрійскимъ предшественникамъ, на служеніе религіи стремился обратить всѣ запасы знанія,

---

zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. H. 10), гдѣ авторъ-историкъ, предлагая прагматическое истолкованіе религіозныхъ формулъ гностицизма, въ общемъ очень объективно опредѣляетъ значеніе гностическаго движенія въ исторіи христіанскаго ученія. Въ противоположность историкамъ старой тюбингенской школы (Бауру, Липсіусу, Гильгенфельду и т. д.), усматривавшимъ положительное идейно-образующее значеніе гносиса для христіанства, Буссе низводитъ гносисъ въ его идейномъ содержаніи на положеніе отрицательной „реакціонной силы", которая, вступивши съ христіанствомъ въ неравную борьбу, должна была скоро уступить свою позицію глубоко-идейному, всезахватывающему вліянію ортодоксальнаго христіанства. Гностики, по выраженію Буссе, это „мертвые, которые погребали своихъ мертвецовъ" въ борьбѣ съ христіанствомъ.—Въ методѣ изслѣдованія гносиса съ Буссе сходится собственно и Гарнакъ (Dogmengeschichte, Auflage 2-e, Freiburg 1888, S. 190 sq.), но только съ тѣмъ различіемъ, что этотъ послѣдній приписываетъ гностикамъ нѣкоторое положительное вліяніе на развитіе догмы христіанства, считая гностическое движеніе „die aqute Verweltlichung des Christenthums" (ib. S. 190).

[1]) Стр. 81 и сл.

[2]) Какъ это признаютъ Неандеръ (Op. c. S. 2. 8) и особенно Гизелеръ (Theolog. Studien und Krit. 1830, H. 2, S. 378.

которымъ такъ или иначе гордилось человѣчество. При чемъ, примыкая къ филонизму и неопиѳагорейству въ идейно-конструктивномъ отношеніи, гносисъ обнаружилъ въ значительной степени свою индивидуальность. Филонъ и неопиѳагорейцы все же были болѣе философами, чѣмъ религіозными дѣятелями. У нихъ теоретическое построеніе философской мысли, хотя и произведенное подъ угломъ зрѣнія религіозныхъ запросовъ, все же занимаетъ превалирующее положеніе въ ихъ системахъ. Самое ихъ ученіе носитъ характеръ строго замкнутой отвлеченной доктрины. Если и можетъ быть названо ихъ ученіе религіей,—то исключительно религіей избранниковъ,—людей, возвышающихся надъ толпою въ своемъ отвлеченномъ философскомъ созерцаніи. Христіанскіе гностики, по сравненію съ Филономъ и даже новопиѳагорейцами, дѣлаютъ значительный уклонъ въ сторону служенія практическимъ интересамъ религіи. Прежде всего они обнаруживаютъ строго устойчивое стремленіе къ популяризаціи своихъ идей; они выступаютъ въ роли религіозныхъ проповѣдниковъ. Мы видимъ, что представители гностическихъ сектъ обычно слѣдуютъ по пятамъ апостоловъ и ихъ учениковъ [1]) и, въ противоположность ихъ ученію, всюду разсѣваютъ сѣмена нечестія. Ересіархи обнаруживаютъ особую подвижность и, очевидно, въ цѣляхъ болѣе успѣшной пропаганды своего ученія постоянно мѣняютъ мѣсто жительства, проявляя въ то же время какое-то стихійное тяготѣніе къ Риму [2]),—этому центру государственно-об-

---

[1]) Симонъ Волхвъ древними памятниками (особенно въ Климентинахъ) ставится въ связь съ ап. Петромъ, Іаковомъ, Климентомъ римскимъ (срвн. Дѣян. VIII, 9—11; 20—23; Ирин. Contr. haer. I, 23, 1; Тертул. De praescr. c. XXXIII); Керинѳъ—съ ап. Іоанномъ (Ирин. Contr. haer. III, 2, 1; Евс. Кес. Hist. eccl. III, 28), Василидъ—съ Главкіемъ, ученикомъ ап. Петра (Клим. ал. Strom. VII, 17).

[2]) Того же Симона Волхва, урожденца Гиттона самарійскаго, мы послѣдовательно встрѣчаемъ въ Кесаріи, Антіохіи и въ Римѣ (Климентины). Менандръ, ученикъ Симона, родился въ Самаріи, но образованіе получилъ въ Александріи, жилъ въ Антіохіи и путешествовалъ въ Ефесъ (Ѳеодор. De haer. fab. II, 3). Керинѳа, получившаго образованіе въ Александріи, мы встрѣчаемъ въ Ефесѣ и въ

щественной и религіозной жизни. Они даютъ своимъ послѣдователямъ строго общественную организацію, вводятъ раздѣленіе своихъ учениковъ на классы въ зависимости отъ степени ихъ нравственно-духовнаго совершенства, устанавливаютъ своего рода богослужебный культъ. При чемъ значительно расширяютъ, по сравненію съ Филономъ и новопиѳагорейцами, рамки своей религіозной репродукціи. Гностики вообще даютъ широкій просторъ развитію религіозной мистики въ духѣ не только традиціонныхъ греко-римскихъ, но и восточныхъ мистерій, вводятъ въ систему своего религіознаго міросозерцанія вѣрованія восточныхъ народовъ, которыя стараются поставить въ связь съ образами классической греко-римской миѳологіи [1]). Символика и восточная мистика въ значительной степени входили также въ составъ содержанія религіозно-философскихъ системъ Филона [2]) и новопиѳагорейцевъ [3]), но у нихъ подобная синкретизація все же составляла какъ бы второстепенный придатокъ, при томъ органически и тонко связанный съ системой философской интуиціи. У гностиковъ народныя миѳическія представленія, различныя — часто чудовищныя—суевѣрія, всевозможные обряды, связанные съ таинствами посвященія и мистики, выступаютъ какъ-то особенно рельефно, часто заполняютъ чуть ли не все содержаніе системъ [4]) и въ общемъ остаются почти безъ всякой философской обработки, являясь такимъ образомъ сырымъ матеріаломъ въ ихъ причудливыхъ построеніяхъ, очевидно разсчитанныхъ на внѣшній эффектъ. Эта особенность гностическихъ системъ, конечно, не случайное явле-

---

Іерусалимѣ (Епиф. Haer. XXVIII, 1; Ирин. Contr. haer. Ш, 3, 4). Валентинъ, родомъ александріецъ, побывавъ въ Римѣ (Ир. ib. Ш, 4, 3), закончилъ жизнь на островѣ Кипрѣ. Маркіонъ, родомъ изъ Синопа (Терт. Adv. Marc. I, 1), точно также прибылъ въ Римъ (Ирин. Contr. haer. I, 27, 1; Епиф. Haer. XLI), путешествовалъ по Египту.

[1]) Особенно это замѣтно у офитовъ Ипполита—наассеновъ, ператовъ, сиѳіанъ.

[2]) См. выше, стр. 36.

[3]) См. выше, стр. 78.

[4]) У офитовъ Ипполита (наассеновъ, ператовъ, сиѳіанъ).

ніе и болѣе всего объясняется опять таки миссіонерскимъ характеромъ гносиса, его популяризаціей. Гностики въ цѣляхъ болѣе успѣшной пропаганды старались какъ можно ближе стоять къ народнымъ представленіямъ въ ихъ нетронутомъ видѣ, словомъ—говорить по возможности языкомъ народа и дѣйствовать на его чувство и воображеніе наиболѣе привычными и доступными ему образами.

И уже по чисто историческимъ условіямъ своей дѣятельности гностики отличаются отъ Филона и неопиѳагорейцевъ тѣмъ, что въ составъ содержанія своихъ синкретическихъ построеній вводятъ идеи христіанства. Синкретизація съ христіанствомъ и составляетъ специфическую особенность гностическихъ ученій и въ то же время ту пограничную вѣху, которой въ исторіи религіозныхъ ученій обозначается существенный поворотъ въ синкретическомъ настроеніи эпохи въ сторону христіанства, а по связи съ нимъ и въ сторону іудейства. Въ гностическихъ сектахъ іудейству и христіанству вообще отводится очень видное мѣсто, — при томъ на столько видное, что самое построеніе системъ гностиками пріобрѣтаетъ характеръ рѣшенія проблемы о взаимоотношеніи трехъ религій—язычества, іудейства и христіанства. Весьма важно отмѣтить, что во всѣхъ гностическихъ сектахъ устанавливается отрицательное отношеніе къ іудейству, тогда какъ христіанство вездѣ выставляется религіей истинной и абсолютной, открывшей человѣчеству высшую, дотолѣ невѣдомую истину. По формѣ гностики такимъ образомъ выступаютъ въ роли апологетовъ христіанства, какъ бы союзниками его въ борьбѣ съ іудейскимъ номизмомъ. Но въ сущности апологетическая роль гностиковъ какъ нельзя болѣе напоминаетъ то положеніе, какое занялъ Филонъ въ своей системѣ по отношенію къ іудейству. Выступивши въ свѣтъ съ своей системой съ цѣлію оправдать въ глазахъ языческаго міра значеніе іудейской религіи, какъ абсолютной и единственно истинной, Филонъ, какъ извѣстно, въ концѣ концовъ унизилъ іудейство [1]), облекши его въ одежду язы-

[1]) См. наше соч. стр. 36.

ческой философской идеологіи. То же самое получилось въ результатѣ, повидимому, благожелательныхъ отношеній гностиковъ къ христіанству. Послѣднее въ обстановкѣ чисто языческаго конструированія гностическихъ ученій оказалось низведеннымъ до уровня языческихъ понятій. Сотеріологія, составляющая главный жизненный нервъ христіанства, получила у гностиковъ такую интерпретацію, которая на все христіанство наложила печать языческой идеологіи. Отъ христіанства въ реконструкціи гностиковъ остался одинъ только призракъ; въ концѣ концовъ само язычество оказалось возведеннымъ на положеніе абсолютной религіи. И древніе христіанскіе писатели были безконечно правы, когда характеризовали еретиковъ, какъ волковъ въ овечьей шкурѣ [1]). Этимъ сравненіемъ ересеологи несомнѣнно желали оттѣнить то положеніе, что гностики—только по имени христіане, на самомъ же дѣлѣ они—язычники.

Представляется чрезвычайно загадочной та раздвоенность отношеній, въ какія ставили себя гностики къ христіанству. Съ одной стороны, они всѣми силами рвались къ христіанству и въ немъ хотѣли обрѣсти абсолютную истину, съ другой стороны, они были такъ же далеки отъ него, какъ и язычники. Эта раздвоенность убѣжденій гностика-христіанина находитъ объясненіе въ слѣдующей характерной особенности гностическихъ взглядовъ на религію вообще и христіанство вчастности. Гностики въ сущности не были язычниками въ вульгарномъ смыслѣ этого слова. За внѣшними формами языческаго политеизма они усматривали скрывающійся высшій смыслъ религіозной истины, которая у нихъ ассоціировалась съ идеологіей современной имъ философіи. Словомъ, подобно александрійцу Филону и неопиѳагорейцамъ, гностики въ философіи стремились найти удовлетвореніе своему религіозному чувству, и отъ грубо-чувственныхъ образовъ языческаго политеизма возносились къ религіи разума. Въ области

---

[1]) Игнатій Богоносецъ. Филад. II; срвн. Іустинъ Муч. 1 Апол. с. 58.

философскихъ идей они думали обрѣсти высшій разумный смыслъ жизни и абсолютную истину. При чемъ философія предносилась имъ, какъ откровеніе истины. Въ то же время гностики, какъ и всѣ современные имъ синкретисты-теософы, не отрицали присутствія истины и въ грубочувственныхъ формахъ языческаго политеизма и въ символическихъ образахъ народнаго религіознаго сознанія. Вотъ почему они такъ старательно изучали факты этого грубочувственнаго проявленія религіознаго чувства въ народѣ и всячески стремились осмыслить и одухотворить народныя религіозныя представленія путемъ своеобразной экзегетики аллегоризма, унаслѣдованной все отъ того же Филона и современныхъ ему александрійскихъ теософовъ. Въ данномъ случаѣ для гностиковъ рѣшающее значеніе имѣла несомнѣнно и та характерная черта синкретической философіи, по которой весь міръ и въ особенности самъ же человѣкъ представлялся самооткровеніемъ Божественнаго Разума—Логоса. Задача гностика-философа, поэтому, и сводилась къ толкованію смысла міровой жизни и къ открытію въ ней крупицъ истины, разсѣянныхъ повсюду, но болѣе всего сконцентрированныхъ въ разумѣ человѣка, этомъ наисовершеннѣйшемъ органѣ откровенія Логоса. При такой религіозной идеологіи, составляющей характерную особенность синкретической философіи вообще и гностической вчастности, гностики, естественно, не могли остаться внѣ вліянія христіанства. Послѣднее было слишкомъ ощутительнымъ фактомъ наличной жизни, чтобы остаться незамѣченнымъ для широкаго кругозора гностиковъ,—этихъ богоискателей по своему религіозному настроенію. Христіанство для религіознаго сознанія гностиковъ представлялось крупной величиной уже по одному тому, что оно своимъ ученіемъ о Христѣ, Спасителѣ міра и человѣка, шло какъ разъ навстрѣчу кореннымъ посылкамъ ихъ философіи о посредствующихъ началахъ между Богомъ и міромъ [1]). Всѣ гностическія системы са-

---

[1]) Какъ мы уже видѣли, центромъ тяжести синкретической философіи Филона и неопиѳагорейцевъ было стремленіе указать по-

мымъ краснорѣчивымъ образомъ говорятъ намъ о томъ, какъ страстно гностики отовсюду черпали все то, что такъ или иначе связывалось съ идеей о посредничествѣ между Богомъ и міромъ. Словомъ, христіанство и для гностиковъ было тѣмъ „избавленіемъ міра", котораго такъ страстно ожидало въ данный моментъ все человѣчество. Вотъ почему христологія и вошла въ кругъ гностическаго міросозерцанія и оказала существенное вліяніе на построеніе всѣхъ гностическихъ системъ, занявши въ нихъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Но собственно для гностиковъ, подошедшихъ къ христіанству уже съ готовымъ религіознымъ міросозерцаніемъ, унаслѣдованнымъ отъ синкретической философіи, была важна и интересна христологическая идея постольку, поскольку она соотвѣтствовала сложившемуся кругу ихъ языческихъ воззрѣній. Гностикъ-философъ, сроднившійся съ извѣстными метафизическими перспективами, былъ слишкомъ горделиво настроенъ для того, чтобы вмѣстѣ съ именемъ Христа усвоить и всю идеологію христіанства и такимъ образомъ сложить съ себя привычную одежду языческаго философа. Въ послѣднемъ случаѣ съ точки зрѣнія гностика-философа это значило бы отрѣшиться отъ всей культуры языческаго міра, порвать связь съ тѣмъ, что составляло его гордость, какъ выразителя традиціоннаго эллинско-философскаго духа. Съ точки зрѣнія горделиваго ума гностика-философа христіанство совмѣщало въ себѣ отрицательную черту еще и потому, что оно не полагало различія между варваромъ и скиѳомъ, рабомъ и свободнымъ, еллиномъ и іудеемъ, и всѣмъ одинаково возвѣщало одну и ту же истину. Это на языкѣ гностиковъ-философовъ звучало какъ бы злой ироніей по адресу уже самой философіи, служеніемъ которой они такъ гордились. Это значило съ ихъ точки зрѣнія — разрушать тѣ перегородки, которыми отдѣлялась ступень высшей философской интуиціи разума отъ ступени грубо-чувственнаго народнаго

средствующее начало между Богомъ и міромъ. Такимъ началомъ и выставляется у Филона Логосъ, у неопиѳагорейцевъ—деміургъ.

религіознаго творчества. Такимъ образомъ у гностиковъ на ряду съ благожелательнымъ отношеніемъ къ самой идеѣ христіанскаго спасенія естественно создалось пренебрежительное и высокомѣрное отношеніе вообще къ христіанству, какъ религіи рабовъ и женщинъ. Такъ возникло чрезвычайно характерное гностическое дѣленіе членовъ христіанской общины на три класса: пневматиковъ—духовныхъ (πνευματικοί), психиковъ—душевныхъ (ψυχικοί) и соматиковъ или иликовъ—тѣлесныхъ (ὑλικοί). Этимъ дѣленіемъ у гностиковъ символизировался процессъ поступательнаго развитія вообще религіознаго сознанія человѣка и христіанскаго вчастности. На ступени илическаго и психическаго религіознаго сознанія, по представленію гностиковъ, находятся вообще всѣ люди (въ язычествѣ или христіанствѣ безразлично), не способные къ высшей разсудочной и отвлеченной интуиціи и довольствующіеся грубо-чувственными образами идей. Къ пневматикамъ же сопричисляли гностики исключительно только себя, знаменуя этимъ свое высшее философское развитіе и способность къ созерцательно-интуитивному мышленію и творчеству [1]). Чрезъ такое выдѣленіе своей личности гностики прежде всего думали сохранить связь съ философскими школами. И съ высоты своего пневматическаго состоянія они горделиво возносились надъ толпой, отъ которой всячески старались ограждать сокровенную интуитивно-философскую часть своего ученія [2]). Самый строй интимной пневматической общины гностиковъ поэтому носилъ ярко

---

[1]) Насколько интимно-тѣсный кружокъ представляла изъ себя община гностиковъ-пневматиковъ, можно видѣть изъ того, что Василидъ считалъ возможнымъ „открыть (сокровенное ученіе) развѣ *одному изъ тысячи*, или *двоимъ изъ тысячи*“ (Епиф. Haer. XXIV, 5). Характеренъ девизъ, указанный Василидомъ: „знай всѣхъ, тебя же пусть никто не знаетъ“ (Епиф. Haer. XXIV, 5; Ирин. Contr. haer. I, 24, 6).

[2]) Василидъ при постепенномъ восхожденіи на высшую ступень гностическаго посвященія полагалъ пятилѣтній срокъ искуса. Въ продолженіе этого срока неофиты обязаны были соблюдать обѣтъ строгаго молчанія (Епиф. Haer. XXIV, 5; Евс. Кес. Hist. eccl. IV, 7).

выраженный характеръ философскаго ордена, въ члены котораго доступъ былъ открытъ только послѣ продолжительнаго и строгаго искуса [1]).

Итакъ несомнѣнно по своей основной тенденціи гносисъ представляетъ философское теченіе въ христіанствѣ, направленное одновременно къ удовлетворенію теоретическихъ интересовъ знанія, съ одной стороны, и практическихъ запросовъ религіи, съ другой стороны. Гностики были первыми христіанскими философами, которые на основахъ христіанства сдѣлали попытку установить связь между областію чистаго знанія и потребностями религіознаго чувства. И въ этомъ отношеніи гносису, какъ христіанскому движенію, нельзя не приписать нѣкотораго положительнаго значенія въ исторіи христіанскаго сознанія. Гностики своими полетами въ область превыспренней метафизики будили религіозную мысль, заставляли глубже вникнуть въ содержаніе христіанства, точно формулировать его идеи и—что особенно важно—установить критерій христіанской истины и ея исходное начало. Тѣмъ болѣе, что сами гностики употребляли не мало усилій, чтобы такъ или иначе опредѣлить руководительныя начала своей религіозной репродукціи. Правда, собственный разумъ въ концѣ концовъ былъ для нихъ такимъ руководительнымъ началомъ. Но все же и во внѣшнемъ авторитетѣ Божественнаго Откровенія они думали найти для себя конечный опорный пунктъ. Въ данномъ отношеніи гностики обнаружили какъ бы приближеніе къ христіан-

---

[1]) Особенно рельефно трехчастное дѣленіе общины обнаружилось вообще у всѣхъ офитовъ и, вчастности, у наассеновъ, которые о себѣ говорили, что „только они одни — *истинные христіане*, такъ какъ они одни совершаютъ мистеріи въ третьей двери (духовнаго небеснаго служенія", что они одни являются носителями „дѣвственнаго духа", какъ „посвященные въ великія и небесныя тайны", тогда какъ всѣ другіе (психики и илики) состоятъ еще служителями „мистерій тѣлеснаго рожденія" и, потому, имѣютъ „меньшую долю истины" (Ипполитъ. *Φιλοσοφούμενα* V, 8. 9). У офитовъ и наассеновъ мы находимъ и метафизическое обоснованіе этого трехчастнаго дѣленія, образъ котораго носитъ само Божество.

ству; священныхъ лицъ исторіи христіанства они старались сдѣлать центромъ своихъ боговдохновеній. Такъ сложилась обширная гностическая апокрифика, которая была противопоставлена священнымъ книгамъ христіанства, какъ откровенное слово истины. Обычно каждая школа гностиковъ имѣла свой опредѣленный кругъ писаній, связанныхъ съ именами тѣхъ или другихъ, почему либо излюбленныхъ, лицъ священной христіанской традиціи [1]). Но и общепризнанныя книги церковнаго канона находились въ употребленіи у гностиковъ, только въ искаженномъ видѣ,— съ такими урѣзками или вставками, которыя искусственно и намѣренно дѣлались въ интересахъ согласованія содержанія книгъ съ наличностью взглядовъ той или другой гностической школы. Стремленіемъ согласовать идеи гносиса съ Откровеніемъ обусловливалось также возникновеніе среди гностиковъ односторонняго метода истолкованія священныхъ книгъ вообще и христіанскаго Откровенія вчастности. Такимъ методомъ былъ аллегоризмъ, которымъ искусственно прикрывались у нихъ замысловатыя построенія. Аллегоризмъ вообще былъ тѣсно связанъ съ самой идеологіей гностиковъ и опредѣлялъ собою весь укладъ ихъ міросозерцанія; онъ наложилъ извѣстный отпечатокъ и на внѣшнюю организацію гностическихъ общинъ. Какъ увидимъ ниже, онъ входилъ, какъ составной элементъ, въ самое содержаніе понятія о гносисѣ.

Для общей характеристики гностицизма, для уясненія его природы, чрезвычайно важно установить смыслъ самаго термина—гносисъ (γνῶσις), который, очевидно, былъ общимъ девизомъ для всего гностическаго движенія и имѣлъ въ глазахъ современниковъ строго опредѣленное значеніе. Къ сожалѣнію, намъ теперь чрезвычайно трудно установить подлинный и надлежащій смыслъ этого техническаго термина, такъ какъ изгладилась живая традиція древности. Приходится довольствоваться только отрывочными свидѣ-

---

[1]) Обзоръ гностической литературы по отдѣльнымъ школамъ смотри у Гарнака—Gesch. d. altchristl. Litt. Th. 1. Ueberlif. und der Bestand. S. 143 sq.

тельствами древнихъ ересеологовъ. Прежде всего необходимо отмѣтить, что въ понятіи о гносисѣ у древнихъ ересеологовъ объединялась строго опредѣленная группа лицъ, съ строго опредѣленнымъ религіознымъ направленіемъ, противопоставляемымъ церковно-христіанскому міровоззрѣнію. Еще апостолъ Павелъ убѣждалъ Тимоѳея уклоняться отъ „сквернихъ суесловій и прекословій *„лжеименнаго разума“* (ψευδωνύμου γνώσεως) [1]), какъ не соотвѣтствующихъ преданію Церкви [2]). Понятіе о „лжеименномъ разумѣ“ повторяется затѣмъ у всѣхъ ересеологовъ [3]), и особенно у Иринея ліонскаго,—который и самое свое сочиненіе, направленное противъ еретиковъ, обозначилъ, какъ „Опроверженіе лжеименнаго знанія“ (Ἔλεγχος κατὰ ψευδωνύμου γνώσεως), —оно пріобрѣло строго опредѣленную устойчивость [4]). Важно отмѣтить, что Ириней, говоря о религіозномъ міровоззрѣніи гностиковъ и церкви, противопоставляетъ то и

---

[1]) 1 Тимоѳ. 6, 20; характерно выражено это мѣсто въ Вульгатѣ Іеронима: profanos de rebus inanibus clamores. Срвн. 1 Тим. 1, 4, гдѣ апостолъ предостерегаетъ „заниматься баснями (μύθοις) и родословіями (γενεαλογίαις) безконечными“, которыя онъ называетъ „ученіями бѣсовскими“ (διδασκαλίαις δαιμονίων)—1 Тим. 4, 1; —„непотребнымъ пустословіемъ“—2 Тим. 2, 16.

[2]) 1 Кор. 11, 2; 2 Солун. 2, 15; 3, 6; 2 Тим. 1, 12; 2, 2. 16.

[3]) У историка Гегезиппа (II в.) въ передачѣ его свидѣтельства у Евсевія Кесар. (Hist. Eccl. III, 32, 7. 8): „еретики начали свое *лжеименное знаніе* открыто противопоставлять (ἐπεχείρουν ἀντικηρύττειν) проповѣди истины (τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι)“. — У Тертулліана (De praescript. 33) по отношенію къ симоніанамъ говорится, что они „служатъ ангеламъ своимъ ученіемъ магіи (magiae disciplina angelis serviens)“; срвн. de anima 57: scientiam magiae. — Съ техническимъ терминомъ *гностики* былъ знакомъ даже Цельсъ, языческій противникъ Оригена (Contra Celsum V, 61. 62), выдѣлявшій въ христіанствѣ подъ этимъ названіемъ особую группу лицъ (ἔστωσαν δὲ τινες καὶ ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί). Былъ знакомъ съ этимъ терминомъ и Плотинъ—неоплатоникъ, написавшій противъ гностицизма, какъ христіанскаго движенія, особое сочиненіе: Πρὸς γνωστικούς, гдѣ имѣется въ виду и полемика съ христіанствомъ вообще.

[4]) Вслѣдъ за Иринеемъ въ опредѣленномъ значеніи терминъ: „гносисъ—гностики“ мы находимъ у всѣхъ послѣдующихъ ересеологовъ—Ипполита, Епифанія, Ѳеодорита, Филастрія и др.

другое, какъ двѣ различныя идеологіи: одну, какъ разумъ Преданія церкви, а другую, какъ разумъ лжеименнаго вѣдѣнія, оторваннаго отъ основъ церковнаго преданія. Выбросивши такимъ образомъ гностиковъ, какъ еретиковъ, за ограду церковную, наложивши на нихъ печать отверженія, Иринеи не опредѣляетъ точно самой природы гносиса. Повидимому, всю силу положительнаго опредѣленія онъ полагаетъ въ словѣ лжеименный (ψευδώνυμος). Въ предисловіи къ своему ересеологическому труду онъ говоритъ о гностикахъ, какъ „обольстителяхъ ума неопытныхъ людей", какъ „искусныхъ въ оборотахъ словъ", какъ „возбудителяхъ пытливости", какъ „худыхъ истолкователяхъ изреченій Господа", какъ похваляющихся своими „глубокими и чудовищными таинствами". Въ этихъ отрывочныхъ словахъ Иринея не дается, конечно, полной обрисовки гностицизма, но и здѣсь уже слышится одинъ существенный признакъ, который согласуется какъ нельзя болѣе съ содержаніемъ и направленіемъ гностической идеологіи, по суду того же Иринея. Въ характеристикѣ ересеолога явно проглядываетъ приговоръ о гностикахъ, какъ людяхъ особой повышенной разсудочной пытливости, которые своими искусными литературными оборотами старались прикрыть ложь своихъ воззрѣній и придать имъ отпечатокъ особой глубины и таинственности. Этимъ приговоромъ Иринея въ значительной степени оттѣняется философскій смыслъ слова гносисъ, и самые гностики какъ бы поставляются въ связь съ современными философскими запросами языческаго міра. Въ философіи и нужно, слѣдовательно, искать раскрытія содержанія понятія о гносисѣ, какъ знаніи. Гностицизмъ по своимъ метафизическимъ основамъ ближе всего примыкаетъ къ построеніямъ Платона. Ясно, что въ философіи Платона скрывается и та живая историческая связь преданія, которая можетъ возстановить во всей полнотѣ гностическое понятіе о гносисѣ.

У Платона съ словомъ гносисъ соединялось опредѣленное представленіе прежде всего о знаніи, какъ процессѣ постиженія сущности вещей въ ихъ трансцедентной основѣ. Разсматриваемый съ конструктивной точки зрѣнія,

гносисъ былъ такимъ образомъ построеніемъ системы философскаго міросозерцанія. Какъ таковой, онъ преслѣдовалъ у Платона двѣ цѣли—чисто теоретическія, съ одной стороны, и практическія, съ другой стороны. Въ теоретическомъ отношеніи гносисъ былъ процессомъ строго разсудочнаго установленія той цѣпи понятій, которыми опредѣлялся смыслъ бытія и выяснялось отношеніе міра идеальнаго, сверхчувственнаго къ міру реальному, чувственному. Платоновская гносеологія совмѣщала въ себѣ оттѣнокъ мистицизма, и въ мистикѣ собственно лежалъ практическій смыслъ всѣхъ философскихъ построеній Платона, слѣдовательно практическій смыслъ самаго гносиса. Гносисъ у Платона не былъ самодовлѣющимъ процессомъ чистаго знанія ради знанія и въ конечномъ основаніи опредѣлялся мотивами религіозными, съ которыми ассоціировались главнымъ образомъ запросы морали. Высочайшее Благо, какъ объектъ теоретическаго познанія, оказался въ то же время центромъ религіозно-нравственныхъ стремленій. Гносисъ, такимъ образомъ, обращался въ религіозное построеніе,— въ теорію религіи, руководясь которой (т. е. теоріей) разумъ человѣка могъ бы осуществлять путь добродѣтели,— путь постепеннаго приближенія къ Высочайшему Благу, какъ къ конечной цѣли бытія.

Такое понятіе о гносисѣ, теоретически и практически обоснованное въ философіи Платона, и было усвоено гностиками, какъ своего рода норма для ихъ религіозно-философскихъ построеній. Усвоеніе платоновскихъ нормъ гносиса вообще было въ духѣ эпохи, такъ какъ мыслить по-философски на языкѣ того времени вообще значило мыслить по-платоновски, говорить языкомъ „божественнаго“ Платона. Насколько рабски гностики слѣдовали знаменитому греческому философу, показываютъ всѣ ихъ построенія. Естественно, что и въ понятіи о гносисѣ они копировали все того же Платона. Такъ что при соприкосновеніи съ идеологіей гностиковъ всякій человѣкъ, маломальски знакомый съ интеллектуальнымъ настроеніемъ эпохи, уже ясно представлялъ себѣ, о какомъ знаніи говорили еретики. Вотъ почему, намъ думается, ересеологи и

не входили въ подробный анализъ самаго понятія о гносисѣ, которымъ такъ горделиво превозносились гностики, а прямо переходили къ указанію индивидуальныхъ особенностей еретическихъ построеній, возведенныхъ на основахъ всѣмъ извѣстнаго платоновскаго гносиса. Впрочемъ, усвоивъ у Платона самую идею гносиса, какъ теоретико-практическаго религіозно-философскаго знанія, оставшись въ общемъ вѣрными своему учителю въ теоретическомъ обоснованіи его гносеологіи, христіанскіе гностики значительно осложнили практику платоновскаго гносиса, какъ религіи. Въ данномъ отношеніи они проявили въ нѣкоторомъ родѣ индивидуальность, не оставшись въ то же время въ сторонѣ отъ всѣхъ религіозно-философскихъ наслоеній послѣплатоновской эпохи. Дѣло въ томъ, что философская религія Платона была слишкомъ теоретична и отвлеченна, и въ вѣкъ синкретизма—еще ранѣе гностиковъ—осложнилась главнымъ образомъ элементами выраженія практическаго религіознаго чувства—въ неопиѳагорействѣ, куда проникли самыя разнообразныя вліянія не только греческія, но и восточныя. Теоретическая мистика Платона въ неопиѳагорействѣ получила дальнѣйшее развитіе и пріобрѣла много новыхъ наслоеній по преимуществу религіозно-практическаго свойства—въ видѣ различныхъ таинственныхъ очищеній, заклинаній, каббалистики числъ. Въ неопиѳагорействѣ и почерпнули гностики новый матеріалъ для своихъ религіозныхъ вдохновеній, которыя такъ или иначе и были прилажены въ ихъ системахъ къ схемѣ платоновской гносеологіи. Особенно широкое развитіе въ гностицизмѣ получила неопиѳагорейская каббалистика числъ, которая органически слилась у нихъ съ гносеологическими построеніями въ духѣ платоновской философіи [1]). Платоновскія идеи сверхчувственнаго міра обратились въ неопиѳагорейскія числовыя единицы, а самыя отношенія

---

[1]) Вся эонологія, расчлененная у гностиковъ на тетрады, огдоады, декады, додекады (особенно у Варвело-гностиковъ, Василида и Валентина) является выраженіемъ таинственной мистики чиселъ Пиѳагора.

идей стали мыслиться по схемѣ числовыхъ (ариѳметическихъ и геометрическихъ) отношеній. Такъ сформировалась своеобразная на первый взглядъ, но имѣющая особый философскій смыслъ эонологія гностиковъ, какъ существенный и весьма характерный элементъ всѣхъ ихъ построеній—и теологическихъ, и космологическихъ, и гносеологическихъ. Въ эонологіи растворилась гностическая мистика, обратившись въ своеобразную теорію погруженія ума и сердца въ тайны эоническихъ существъ горняго міра. Здѣсь нужно упомянуть еще объ одной весьма характерной особенности эонической мистики гностиковъ. Ихъ эоны—числовыя понятія обычно соединялись съ опредѣленными, часто замысловатыми, именами [1]), которыя сами по себѣ получили мистическое значеніе. Такъ сложился своеобразный гностическій культъ именъ—имяпочитаніе и имягаданіе [2]). Въ разложеніи именъ и ихъ истолкованіи полагалась особая гностическая мудрость; здѣсь же, въ именахъ, сосредоточивалась какъ бы сокровищница спасительной силы, могущей поставить человѣка на вершину бытія, сдѣлать его участникомъ полноты и глубины божественной жизни. По гностическому ученію, эоническія существа, носители опредѣленныхъ наименованій—силъ, въ самихъ же себѣ сосредоточиваютъ ключъ къ разгадкѣ таинственнаго значенія именъ. Отсюда постиженіе таинственнаго смысла именъ—на языкѣ гностиковъ—обозначало процессъ соединенія съ самымъ существомъ эона, носителя того или другого имени. Своеобразное выраженіе получило у гностиковъ имягаданіе по отношенію къ злымъ эоническимъ существамъ, въ большинствѣ случаевъ связаннымъ съ жизнью космоса — по концепціи гностиковъ. Разгадать таинственный смыслъ имени злого эона,—это по гностическому убѣжденію равносильно побѣдѣ надъ

---

[1]) Напр., у наасеновъ Ἀδαμάς, Ναάς, Ἰαλδαβαώθ — Ипп. Фил. V, 7; у варвеліотовъ — Βαρβελώς, ἀφθαρσία, λόγος, ἔννοια, νοῦς, πρόγνωσις, θέλημα, ζωὴ αἰωνία и т. д.—Ирин. Contr. haer. I, 30, 1.

[2]) Ученіе современныхъ намъ „имяславцевъ“ какъ нельзя болѣе напоминаетъ характерную гностическую ономалогію. Сходна съ послѣдней по своимъ принципамъ и доктрина евноміанъ (IV в.).

самымъ существомъ эона,—это значитъ освободиться отъ его власти и пріобрѣсти свободу духа въ его стремленіи къ Божеству. Въ имягаданіи по отношенію къ злымъ эоническимъ существамъ и были заложены основы гностической магіи, которая въ гностическихъ кругахъ получила преобладающее значеніе настолько, что самое понятіе о гносисѣ обычно мыслилось какъ синонимъ магическаго искусства. Относительно магіи гностиковъ нужно отмѣтить, что она имѣла у нихъ вообще отрицательное значеніе и мыслилась, какъ средство, ведущее къ побѣдѣ надъ злыми силами космоса. Магія получила значеніе положительной силы уже въ формѣ теургіи, при помощи которой устанавливалась связь съ положительными силами космоса,—связь съ плиромой Божества и его эонами. Вотъ почему всѣ гностическія таинства и очищенія, такъ или иначе связанныя у гностиковъ съ магіей и теургіей, совмѣщали въ себѣ дѣйствія двоякаго рода—положительныя и отрицательныя,—положительныя, какъ ведущія къ Божеству, и отрицательныя, какъ освобождающія отъ власти злыхъ силъ космическаго царства.

Эонологія, имяпочитаніе и имягаданіе, тѣсно связанныя съ магіей и теургіей, составляли характерную особенность гносиса, какъ знанія и религіи. Эта особенность несомнѣнно и была отмѣчена древними ересеологами, когда они называли гносисъ *„лжеименнымъ* знаніемъ". Въ этой двухчленной формулѣ опредѣленія понятія о гносисѣ второй членъ, т. е. слово гносисъ, вѣроятно, совмѣщалъ философскій смыслъ понятія о гносисѣ, какъ общеизвѣстномъ философскомъ теченіи; первый членъ формулы, т. е. слово—„лжеименный" (ψευδώνυμος), наоборотъ, былъ обозначеніемъ уже специфическихъ особенностей гностическаго движенія,—тѣхъ особенностей, которыя были видоизмѣненіемъ философскаго облика гностиковъ и ассоціировались главнымъ образомъ съ ихъ эонологіей, ономалогіей, магіей и теургіей.

Какъ выраженіе религіозныхъ запросовъ, въ гностицизмѣ выдвигается на первый планъ идея спасенія. Всѣ построенія гностиковъ—гносеологическія, космологическія,

онтологическія—собственно централизуются въ этой идеѣ и въ ней находятъ свое конечное завершеніе. Древніе ересеологи очень ясно характеризуютъ гностическое движеніе съ точки зрѣнія сотеріологической. У Иринея въ данномъ отношеніи есть замѣчательное мѣсто, гдѣ говорится: „совершенное искупленіе есть познаніе неизреченнаго величія... Знаніемъ разрушается все то, что̀ составилось отъ невѣдѣнія, такъ что *знаніе есть искупленіе внутренняго человѣка*. Оно (т. е. знаніе) не тѣлесное и не душевное, а духовное. *Знаніемъ искупляется* внутренній, духовный человѣкъ... Такое искупленіе есть истинное“ [1]). По Ипполиту, смыслъ докрины наассеновъ сводится къ положенію, что „начало знанія есть *знаніе усовершенія человѣка*, познаніе же Бога есть абсолютное совершенство“ [2]). У Климента александрійскаго въ отрывкѣ изъ сочиненія Θеодота (Excerpta ex Theodoto) слѣдующія слова влагаются въ уста гностика: „кто мы, и кѣмъ стали, откуда происходимъ и куда мы попали, куда мы идемъ и *откуда ожидаемъ избавленія* (πόθεν λυτρούμεθα)“ [3]). Такимъ образомъ въ λύτρωσις—избавленіи полагается конечная цѣль стремленій человѣка; но самый процессъ избавленія все же осуществляется чрезъ знаніе—γνῶσις [4]). Слѣдовательно гносеологическія посылки у гностиковъ мыслятся въ такой тѣсной органической связи и соотношеніи съ посылками сотеріологическими, что первыя едва ли можно считать простой случайной надстройкой, не относящейся къ существу гносиса. Вообще теорія спасенія въ гностическихъ систе-

---

[1]) Contra haer. I, 21, 4: εἶναι τέλειαν ἀπολύτρωσιν, αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μέγεθος. Ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν· ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου... καὶ ἀρκεῖσθαι αὐτοὺς τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει. Καὶ ταύτην εἶναι λύτρωσιν ἀληθῆ.

[2]) Ипполитъ. Философ. V, 8—162: ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου· θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.

[3]) 78, 2—въ изд. Preuss. Akademie. B. 3. S. 131; срвн. Тертуллiана De praescript. c. VII.

[4]) Ипполитъ (Философ. V, 21—212) въ отношеніи къ сиѳіанамъ особенно рельефно подчеркиваетъ, что сущность спасенія состоитъ „въ ученіи и наставленіи“ (ἐκ διδασκαλίας καὶ μαθήσεως).

махъ носитъ оттѣнокъ крайняго интеллектуализма и отвлеченности и выдвигаетъ на первый планъ интересы теоретическаго знанія. Всѣ внѣшнія культовыя установленія—какъ то: таинства, очищенія, магія и теургія, по концепціи гностиковъ, имѣютъ значеніе лишь постольку, поскольку въ нихъ очищается духъ человѣка, проясняются его интуитивныя способности. Интуитивный, отвлеченно-разсудочный характеръ носитъ и самая христологія гностиковъ. Идея Христа Спасителя вошла въ кругъ міросозерцанія гностиковъ, какъ необходимое звено ихъ сотеріологіи, но исключительно со стороны своего гносеологическаго содержанія. Пришествіе Христа Спасителя мыслится у гностиковъ какъ важный и безпримѣрный фактъ исторіи, но только постольку, поскольку онъ представляетъ моментъ возстановленія утраченнаго человѣчествомъ знанія горняго міра. Вотъ почему гностики, противопоставляя себя, какъ пневматиковъ, ортодоксальнымъ христіанамъ, какъ иликамъ и психикамъ, менѣе всего цѣнили „вѣру“ христіанскую и соединенныя съ ней дѣла благочестія, и всецѣло приковывали свое вниманіе къ тому, что̀ на ихъ языкѣ обозначается какъ познаніе разумнаго смысла христіанства. Вотъ почему въ личности Христа Спасителя они выдѣляли только Его пренебесный обликъ и отвергли Его Богочеловѣческую природу, признавши призракомъ все, что̀ относится къ Его чувственно-земной дѣятельности въ тѣлѣ человѣка. Докетическая христологія гностиковъ составляетъ характерную черту ихъ сотеріологіи и въ то же время прекрасно иллюстрируетъ отвлеченный интуитивный оттѣнокъ всего ихъ міросозерцанія.

Своеобразное отраженіе идеологія гностиковъ нашла въ аскетизмѣ, которымъ характеризуется въ ихъ системахъ внѣшній образъ поведенія человѣка,—его мораль. Гностическій аскетизмъ имѣетъ чисто отрицательное значеніе. Его конечный смыслъ—въ полномъ подавленіи и отрицаніи всего того, что̀ не относится къ области чистаго духа. Основы гностическаго аскетизма лежатъ не въ нравственной личности спасающагося христіанина, а

внѣ этой личности—въ космическихъ силахъ матеріальной природы. Жизнь аскета—это не выраженіе побѣды нравственной личности человѣка надъ низшими стремленіями его природы, а скорѣе признакъ слабости человѣка, который только въ полномъ отрѣшеніи отъ законовъ матеріальной тѣлесной жизни можетъ достигнуть освобожденія духа. Оттого самый процессъ освобожденія духа въ аскетизмѣ гностиковъ принижается до степени простого механическаго акта, мыслимаго скорѣе въ теоріи, чѣмъ на практикѣ. Вотъ почему аскетизмъ у гностиковъ, слишкомъ теоретично обоснованный, принялъ въ практикѣ жизни такія уродливыя формы [1]) и отлился въ либертинизмъ [2]), т. е. превратился въ развратъ, при помощи котораго гностики думали осуществить слишкомъ теоретично обоснованную идею аскетизма.

Въ гносеологическихъ, космологическихъ и онтологическихъ предпосылкахъ гностицизма заложены принципы того аллегоризма, къ которому всюду прибѣгали гностики, какъ къ методу истолкованія внѣшнихъ фактовъ исторіи, человѣческой жизни, откровенія. Аллегоризмъ составляетъ душу гносиса. Признавши всю внѣшнюю жизнь исторіи, человѣка, всего космоса фантомомъ, призракомъ, прикрывающимъ собою проявленіе чистаго духа, въ которомъ только и заключается конечный метафизическій смыслъ космической жизни, гностики естественно на все внѣшнее матеріальное посмотрѣли сквозь дымку символовъ и аллегоріи. Въ аллегоризмѣ гностиковъ философскій идеализмъ, унаслѣдованный отъ Платона, нашелъ такимъ образомъ свое рельефное выраженіе. И гностики совершенно послѣдовательно съ своей точки зрѣнія отвергли буквальный („тѣлесный"—по ихъ выраженію) смыслъ исторіи человѣчества и самыхъ Богооткровеній. Внѣшняя буква Священнаго Писанія—это только чувствен-

---

[1]) Гностики возводили въ принципъ даже оскопленіе, какъ это было, напр., у наассеновъ—Ипполитъ Философ. V, 7.

[2]) Особенно у николаитовъ (Ирин. I, 26, 3; Епиф. Haer. XXV. 1); Карпократа (Епиф. Haer. XXVII, 2; Ирин. Contr. haer. I, 25, 1) и др.

ная оболочка, въ которой скрывается самое ядро истины, которую правильно истолковать и понять могутъ только люди, руководящіеся высшимъ духовнымъ озареніемъ—пневматики. Вотъ почему духъ пророческаго вдохновенія всюду предносился воображенію гностиковъ, и самыя ихъ произведенія отливались по преимуществу въ форму апокалипсисовъ и символическихъ сказаній. Вотъ почему гностики такъ настойчиво исторгали изъ священныхъ книгъ христіанства все, что такъ или иначе было связано съ эмпирическою личностью Христа Богочеловѣка и что устанавливало Его живую связь съ человѣчествомъ и его исторіей.

Естественно, что съ идеологіей гностиковъ менѣе всего согласовалось міровоззрѣніе іудеевъ,—собственно то міровоззрѣніе палестинскаго послѣплѣннаго іудейства, которое—въ противоположность крайнему идеализму гностиковъ—въ вѣкъ предъ пришествіемъ Христа Спасителя приняло крайне реалистическое направленіе особенно въ лицѣ фарисеевъ,—этихъ ревнителей внѣшней буквы Писанія, все вниманіе свое обратившихъ на созиданіе земного чувственнаго царства Мессіи. Въ отвлеченно-идеалистическую концепцію гностиковъ, уносившихся своею мыслью всецѣло и безраздѣльно въ область горняго царства, такое міровоззрѣніе іудейскаго реализма совершенно не укладывалось. Вотъ почему у гностиковъ создалось вообще отрицательное отношеніе къ іудейству и отлилось въ характерную для всего гностическаго движенія форму антиномизма. Такъ что борьба ортодоксальнаго христіанства съ одностороннимъ выраженіемъ іудейства проходила въ первенствующей церкви въ значительной степени въ союзѣ съ гностиками.

Антиіудейская борьба гностиковъ нашла довольно значительное отраженіе въ построеніи самыхъ гностическихъ системъ. Если христіанство съ его идеей Христа Спасителя дало гностикамъ матеріалъ для болѣе широкаго (хотя и односторонняго) обоснованія сотеріологіи, то іудейство съ его идеей творенія міра,—идеей созиданія земного царства дало имъ не менѣе обильный матеріалъ для космо-

логическихъ построеній. Вся космологія гностиковъ строится собственно изъ элементовъ іудейскихъ, и во главѣ космической жизни поставляется іудейскій Іегова, какъ особый Богъ—диміургъ, создатель космоса. Въ область космической жизни переносятся и іудейскіе образы ангеловъ, —въ качествѣ силъ, дѣйствующихъ въ согласіи и подчиненіи диміургу. Въ виду наличности въ гностическихъ системахъ іудейскихъ элементовъ, положенныхъ въ основу гностической космологіи, въ наукѣ существуетъ довольно распространенное и устойчивое мнѣніе о томъ, что гностицизмъ вообще-де является ни болѣе ни менѣе какъ эволюціей іудейства [1]). Нѣкоторые ученые доводятъ въ этомъ случаѣ свой взглядъ до рѣшительнаго отрицанія для гностицизма какихъ либо иныхъ факторовъ, помимо прямыхъ іудейскихъ вліяній [2]). Но этотъ взглядъ несомнѣнно отличается односторонностію. Всему іудейству въ гностическихъ построеніяхъ придана такая окраска, какую совершенно нельзя объяснить специфически іудейской эволюціей. По крайней мѣрѣ основъ для такой эволюціи совершенно нельзя усмотрѣть въ ортодоксальномъ раввинистическомъ богословіи временъ сформированія гносиса. Другое дѣло —самаританство, которое, дѣйствительно, въ самой своей идеологіи совмѣщало задатки такого неустойчиваго іудейскаго міросозерцанія, которое всегда могло дать отпрыскъ въ сторону развитія язычества и послужить такимъ образомъ каналомъ для сліянія элементовъ іудейскихъ съ элементами языческими [3]). По крайней мѣрѣ исторія насчетъ

---

[1]) Таковы мнѣнія особенно Гизелера, Фридлендера.

[2]) Князь С. Н. Трубецкой.

[3]) Самаряне болѣе всѣхъ другихъ іудейскихъ партій были подготовлены къ воспріятію языческаго духа и къ распаденію іудейства. Именно у самарянъ болѣе всего были расшатаны устои Ветхозавѣтнаго Откровенія, коль скоро они ограничивали весь канонъ книгъ Ветхаго Завѣта только Пятокнижіемъ и наряду съ этимъ не были расположены преклоняться предъ авторитетомъ раввинистическаго богословія. Самарянамъ не была присуща и та дисциплина національно-іудейскаго самосознанія, которое такъ усиленно и настойчиво воспитывали фарисеи среди своихъ соотечественниковъ — іудеевъ

самаританства дѣлаетъ настойчивыя указанія въ этомъ духѣ и, какъ на центральную личность языко-гностической эллинизаціи іудейства, указываетъ на Симона Волхва и его ученика Менандра, вышедшихъ изъ нѣдръ самаританства [1]). Къ сожалѣнію, за недостаткомъ историческихъ данныхъ мы не можемъ теперь въ точности воспроизвести всѣ моменты эллинистической (вообще языческой) эволюціи самаританства, и можемъ только отмѣтить, какъ фактъ, что такая эволюція была несомнѣнно присуща самаританству. Вѣроятно, подъ вліяніемъ этого послѣдняго, іудейство въ гностическихъ системахъ оказалось въ своеобразно-языческомъ освѣщеніи съ метафизической надстройкой въ духѣ восточнаго дуализма [2]). Іудейскій Іе-

---

Палестины. Духъ языческаго космополитизма былъ присущъ самарянамъ уже въ силу того, что они, оторванные отъ Іерусалима, не могли себя считать участниками того славнаго земного царства Мессіи, которое въ воображеніи іудеевъ-палестинцевъ централизовалось вокругъ Іерусалима и Іерусалимскаго храма. Наконецъ, самаряне изъ чувства враждебности къ іудеямъ-палестинцамъ, старавшимся завладѣть личностью Христа Спасителя въ интересахъ своихъ національно-палестинскихъ мечтаній, совершенно легко и естественно могли создать свой языческо-космополитическій отобразъ Христа-Спасителя. Здѣсь важно обратить вниманіе на свидѣтельство Иринея (Contr. haer. I, 23, 1), по которому Симонъ говорилъ, что „онъ есть тотъ самый, который *между іудеями* явился какъ *Сынъ*. въ *Самаріи* нисходилъ *Отцемъ*, къ прочимъ же народамъ пришелъ какъ *Духъ Святый*". Противоположіе Отца, какъ высшей формы мессіанскаго богосознанія у самарянъ, Сыну, какъ низшей формѣ этого богосознанія у іудеевъ—фактъ чрезвычайно характерный для идеологіи самаританства.

[1]) Именно Симона Волхва и Менандра ересеологи считаютъ прародителями гностицизма (см. выше, стр. 75, пр. 4). Насколько самаряне вообще были воспріимчивы къ язычеству и подчинялись его гностизирующему вліянію, видно изъ слѣдующаго характернаго свидѣтельства Іустина Мученика: καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν Σίμωνα ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσιν—1 Apolog. c. 26.

[2]) Подъ вліяніемъ самаританства и его идеологіи, вѣроятно, образовались системы Керинѳа, Карпократа и Кердона (см. выше, стр. 145 и сл.), какъ переходныя ступени отъ іудейской идеологіи въ сторону языко-гностицизма. Повидимому, языческая природа

гова [1]) у гностиковъ низводится на положеніе діміургическаго существа и выставляется виновникомъ происхожденія видимаго міра и—что̀ особенно важно отмѣтить—виновникомъ зла въ міровой жизни. Весь Ветхій Завѣтъ выставляется выраженіемъ злой воли діміурга [2]), и задача христіанства полагается въ томъ, чтобы одержать побѣду надъ злой волей этого ветхозавѣтнаго Бога—діміурга чрезъ благую волю Христа. Естественно такимъ образомъ, что Христосъ у гностиковъ оказывается не завершителемъ Ветхозавѣтнаго Откровенія, а его разрушителемъ [3]). Освѣщая Ветхозавѣтное Откровеніе съ точки зрѣнія сотеріологической, гностики характеризовали его вообще, какъ моментъ снисхожденія въ область невѣдѣнія [4]), тогда какъ христіанство представляли, какъ путь восхожденія (ἄνοδος) къ знанію. Слѣдовательно, въ самыхъ основахъ Ветхаго Завѣта заложено отрицаніе спасенія, въ христіанствѣ же пролагается священный путь (ὁσίαν ὁδόν) къ спасенію [5]). Алле-

---

самаританства при образованіи гностическихъ взглядовъ на іудейство не вездѣ,—не во всѣхъ гностическихъ сектахъ проявлялась одинаково и въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ, подъ вліяніемъ іудейскихъ взглядовъ, отливалась въ болѣе умѣренныя формы іудеогностицизма, какъ это мы и видимъ у Керинѳа, Карпократа, Кердона, элкезаитовъ, а еще въ болѣе умѣренной степени—у евіонитовъ.

[1]) Подъ образами—Іалдабаоѳа (у офитовъ Иринея, варвеліотовъ Иринея), просто діміурга (у сиѳіанъ, ератовъ и др.), Исалдея (=Іалдабаоѳа—у наассеновъ), Елоима (у Іустина-гностика Ипполита) и, наконецъ, подъ именемъ просто іудейскаго Бога (у Сатурнила, Василида, Валентина и особенно Маркіона).

[2]) Особенно рельефно и подробно развилъ ученіе о Ветхомъ Завѣтѣ, какъ выраженіи злой воли діміурга, Маркіонъ.

[3]) Особенно Маркіонъ оттѣняетъ ученіе, что Христосъ по отношенію къ Ветхому Завѣту явился „novae tantae religionis illuminator"—Тертул. Adv. Marc. IV, 17, что „все ученіе Христа содержитъ *отрицаніе* и *разрушеніе* прежняго", т. е. Ветхаго Завѣта—Ирин. Contra haer. IV, 13. 1.

[4]) У Кердона (Ирин. Contr. haer. I, 27, 1) и Маркіона (Тертул. Adv. Marc.).

[5]) Въ гимнѣ наассеновъ (Иппол. Φιλοσοφούμ. V, 10) въ уста Христа влагаются, между прочимъ, слѣдующія характерныя слова: „пройду

горизмъ по отношенію къ Ветхозавѣтному Откровенію получаетъ въ гностическихъ системахъ особенно широкое развитіе, что было вполнѣ естественно съ точки зрѣнія предпосылокъ гностической идеологіи. Въ самомъ дѣлѣ, если Ветхозавѣтное Откровеніе есть путь преднамѣреннаго притупленія сознанія человѣчества въ зависимости отъ злой воли міродержца - диміурга и его служителей, то ясно, что истина въ Ветхозавѣтномъ Откровеніи сокрыта въ глубинѣ образовъ, прикровеній, символики, которыя и можетъ разгадать проясненное сознаніе гностика-христіанина, обладающаго свѣтомъ высшей истины. Ветхозавѣтное Откровеніе такимъ образомъ составляетъ у гностиковъ чисто отрицательный моментъ въ развитіи богосознанія не только по его реальному выраженію, но и по объективнымъ основаніямъ. Въ связи съ ученіемъ о Ветхозавѣтномъ Откровеніи и его виновникѣ у гностиковъ собственно выступаетъ особенно рельефно дуалистическая точка зрѣнія [1]).

Что касается дуализма гностиковъ, то онъ требуетъ нѣкоторыхъ поясненій. Дуалистическій оттѣнокъ гностическихъ построеній—фактъ несомнѣнный, но въ то же время онъ отличается какой-то неуловимостію и неустойчивостію. Въ области космологическаго ученія гностики разсуждаютъ, какъ чистые дуалисты [2]), но коль скоро переходятъ въ область онтологіи, они придерживаются ясно основъ пантеистической метафизики, и самая проблема зла у нихъ прикрывается посылками Платоновской философіи. Какъ и у Платона, зло ассоціируется съ матеріей,

---

чрезъ всѣ эоны, всѣ таинства раскрою, и покажу божественные образы; сокровенныя тайны священнаго пути (τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ) открою, назвавъ гносисомъ"; срвн. обращеніе гностика къ огдоадѣ у Оригена Contr. Cels. VI, 31.

[1]) На идеѣ противоположенія Ветхаго и Новаго Завѣта у Маркіона строится теорія двухъ различныхъ боговъ — добраго и злого (Терт. Adv. Marc. I, 2 и сл.).

[2]) Особенно Карпократъ, Кердонъ, Маркіонъ, словомъ всѣ тѣ гностики, которые спеціально говорятъ объ отношеніи Ветхаго и Новаго Завѣтовъ.

но послѣдняя мыслится не какъ сущность, а какъ только отрицаніе бытія—μὴ ὄν, какъ лишеніе и пустота—κένωμα, въ которой объективируется положительная духовная сущность бытія безконечнаго. Въ нѣкоторыхъ гностическихъ системахъ рѣшительно подчеркивается монистическая тенденція, и Богъ, какъ единое, безконечное, абсолютное и всеобъемлющее начало, выставляется какъ единая причина (αἰτία) и въ то же время какъ конечная цѣль для міра чувственнаго, матеріальнаго. Слѣдовательно, бытіе матеріи возводится къ единству бытія безконечнаго божественнаго духа, въ которомъ и скрываются такимъ образомъ конечныя основанія міра реальнаго. Самое зло матеріи, какъ субстрата для идей божественнаго духа, такимъ образомъ какъ бы затушевывается.

Словомъ въ онтологической части гностическихъ системъ нѣтъ признаковъ дуалистическаго міросозерцанія въ духѣ теософіи парсизма съ ея ученіемъ о двухъ вѣчныхъ и самостоятельныхъ началахъ міровой жизни—духовномъ и матеріальномъ, добромъ и зломъ. Въ яркой персидско-дуалистической обрисовкѣ гностицизмъ выступаетъ только въ формѣ позднѣйшаго манихейства (III в.), какъ дальнѣйшаго развитія христіанскаго первобытнаго гносиса. Даже у тѣхъ гностиковъ, которые обнаруживаютъ дуалистическую тенденцію, дуализмъ переносится всецѣло въ область космологіи. Но и въ этомъ случаѣ онъ опредѣляется предположеніями нравственно-практической жизни. Можно съ положительностью утверждать, что гностикамъ была присуща идея о злѣ, какъ нравственномъ явленіи, какъ выраженіи воли, которая даетъ превратное направленіе космической матеріальной жизни, безразличной по своему качественному содержанію внѣ вліяній воли. У Симона Волхва, система котораго признается древними ересеологами прототипомъ для всего вообще гностическаго движенія, мы находимъ слѣдующее замѣчательное въ своемъ родѣ разсужденіе. „Если кто совершитъ дурное, то въ этомъ нѣтъ ничего достойнаго осужденія, такъ какъ *нѣтъ зла по природѣ* (φύσει), *и оно существуетъ только въ расположеніи* (θέσει). Ангелы, устрои-

тели міра, произвели (ἔθεντο) все угодное имъ, и такимъ образомъ думали поработить своихъ подчиненныхъ“ [1]).

Замѣчательно, что у гностиковъ вообще проглядываетъ стремленіе метафизическій принципъ матеріи, какъ основаніе для міра реальнаго, приблизить, насколько возможно, къ Божеству и ввести въ область внутренней внѣкосмической жизни Божества—сдѣлать членомъ Его божественной плиромы (πλήρωμα). Въ данномъ случаѣ особенно характернымъ является у гностиковъ образъ Матери-богини, которая мыслится, какъ метафизическое основаніе космической жизни, и вводится въ составъ божественной плиромы подъ формой женскаго начала. Таковы: образъ Варвело - Матери, дѣвственницы,—у гностиковъ-варвеліотовъ Иринея [2]); образъ Св. Духа (τὸ πνεῦμα)—первой жены и матери всего живущаго—у офитовъ Иринея [3]); образъ Нааса (Νάας), влажной матеріи—у наасеновъ Ипполита [4]); образъ Сына—Офіуха (Ὀφιουχός), творческой и зиждительной силы Божества,—у ператовъ Ипполита [5]).

---

[1]) Μηδὲν γὰρ εἶναι αἴτιον δίκης εἰ πράξει τις κακῶς, οὐ γάρ ἐστι φύσει κακὸν ἀλλὰ θέσει. Ἔθεντο γάρ, φησίν, οἱ ἄγγελοι οἱ τὸν κόσμον ποιήσαντες ὅσα ἐβούλοντο, διὰ τῶν τοιούτων λόγων δουλοῦν νομίζοντες τοὺς αὐτῶν ἀκούοντας—Ипполитъ Φιλοσοφούμενα VI, 19—256; срвн. Иппол. ibid. V, 26—226: Ἐδεμ ἀρχὴν κακῶν ἐποίησε (т. е. Елоимъ въ системѣ Іустина-гностика) τῷ πνεύματι τῷ ἐν τοῖς ἀνθρώποις.

[2]) Ирин. Contr. haer. I, 29. 1: aeonem quendam nunquam senescentem *in virginali spiritu* subjiciunt; срвн. Θеодор. De haer. fab. I, 13: ἐν παρθενικῷ πνεύματι. — Очень возможно, что самое слово Варвелώς есть испорченное βαρθενως=παρθενως. У Епифанія (Haer. 26, 1) мы находимъ, повидимому, подтвержденіе такого тожества, когда читаемъ обозначеніе Иринеевскаго термина, какъ βαρθενώς, а у Оригена въ приложеніи къ міровоззрѣнію офитовъ прямо какъ παρθένος: πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον (Contr. Cels. VI, 31). Bousset (op. c. S. 14) рѣшительно склоняется къ принятію слова βαρβελώς въ значеніи παρθένος — дѣвственница. Тогда какъ другіе ученые толкуютъ этотъ терминъ (отъ сирійскаго *варва-ило*) какъ „Богъ въ четверицѣ“ (Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte, S. 233). Это послѣднее толкованіе точно также соотвѣтствуетъ прямому смыслу ученія варвеліотовъ, оттѣняя особенность его въ области эонологіи.

[3]) Contr. haer. I, 30, 1.

[4]) Иппол. Φιλοσοφ. V, 9—171.

[5]) Ibid. V, 16—195.

Всѣ эти указанные образы у гностиковъ ассоціируются съ однимъ изъ трехъ моментовъ развитія внутренней (внѣкосмической) жизни Божества. У сиѳіанъ Ипполита даже тьма (σκότος), какъ моментъ первообразнаго состоянія матеріальной жизни, вводится въ составъ плиромы Божества и пріурочивается къ третьему моменту развитія этой плиромы [1]). Далѣе, образъ Софіи—Мудрости [2]), какъ проявленія творческаго начала въ Божествѣ, точно также ставится въ соприкосновеніе съ плиромой Божества и противополагается обычно другому характерному образу Софіи—Пруникосъ (Προύνικος) [3]) или Ахамоѳъ (Αχαμώθ) [4]), какъ проявленію той же божественной Софіи — Премудрости, но въ моментъ погруженія ея въ жизнь космоса. Въ образахъ Варвело—дѣвственной Матери и Софіи—Мудрости, съ одной стороны, и въ образахъ Софіи—Пруникосъ и Ахамоѳъ, съ другой стороны, символизируется одно и то же творческое начало, но только въ два различные момента — внѣкосмическій (дѣвственный) и космическій (падшій); при чемъ характеризуются какъ бы два различныя настроенія въ отношеніи къ матеріи—божественное (чистое, идеальное) и космическое (приниженное, дающее начало злу матеріи). Замѣчательно также, что и съ фигурами Іалдабаоѳа, Исалдея, Елоима, съ которыми ассоціируется у гностиковъ творческая дѣятельность, дающая начало космической жизни, — соединяется представленіе о высшемъ духовно-божественномъ происхожденіи Богадиміурга. У Іустина-гностика Елоимъ, какъ творецъ

---

[1]) Ibid. V, 19—201. Важно отмѣтить, что тьма „ἀσύνετον οὐκ ἐστιν, ἀλλὰ φρόνιμον παντελῶς“.

[2]) У офитовъ Иринея—Contr. haer. I, 30. 3.

[3]) Προύνικος — образъ Матери-Премудрости, но разсматриваемой со стороны ея соприкосновенія съ матеріей въ космической жизни. Поэтому характеризуется въ гностическихъ системахъ (у офитовъ Иринея) какъ падшій духъ женско-пассивнаго начала (=образъ Елены—Ἔννοια въ системѣ Симона Волхва).

[4]) У Валентина (Ирин. Contr. haer. I, 4. 1): Αχαμώθ (отъ евр. хокма) тоже что и Σοφία—Премудрость.

міра, даже прямо поставляется на второе мѣсто плиромы Божества, по окончаніи творческаго акта [1]).

Мы нѣсколько дольше остановились на выясненіи „дуализма“ гностиковъ, чтобы показать, какъ далеки были вообще гностики отъ дуалистическаго міровоззрѣнія въ духѣ парсизма [2]). Основнымъ типомъ онтологическихъ по-

---

[1]) Ипп. *Философ.* V, 26—219.

[2]) Даже Маркіонъ и Вардесанъ, наиболѣе типичные гностики-дуалисты, съ именами которыхъ обычно связывается представленіе о дуалистическо-сирійскомъ гносисѣ, не могутъ быть названы въ собственномъ смыслѣ дуалистами. Дуализмъ Маркіона скорѣе морально-практическаго характера и объясняется его стремленіемъ, какъ можно рѣзче противопоставить христіанство и іудейство, какъ двѣ религіи совершенно различнаго порядка по ихъ *нравственнымъ принципамъ*. Богъ Ветхаго Завѣта—диміургъ „есть Судія, жестокій, могучій воитель (potens belli)“, тогда какъ Христосъ, принесшій Откровеніе высшей истины недовѣдомаго Бога, есть выраженіе божественной любви и милости, — есть посланникъ „Бога мягкаго, кроткаго, только благого и преблагого (mitem, placidem et tantummodo bonum atque optimum)“—Тертул. Adv. Marcionem I, 6. Не трудно замѣтить, что диміургъ у Маркіона противополагается собственно не Богу нерожденному (котораго открылъ Христосъ), а самому же Христу (срвн. Тертул. Op. c. I, 26; II, 11. 13; Ирин. Contra haer. I, 27; III, 25; IV, 28, 40); слѣдовательно, онъ мыслится, какъ выразитель приниженнаго религіознаго сознанія, въ противоположность Христу, какъ выразителю высшей ступени богосознанія (Терт. Op. c. IV, 17: Christus... novae tantae religionis *illuminator*). Повидимому, Маркіонъ не признавалъ диміурга *злымъ по природѣ* существомъ, коль скоро утверждалъ его подчиненность Богу совершенному (Терт. Op. c. I, 27. 28; II, 28; IV, 29) и приписывалъ ему слабость и несовершенство, какъ духу низшей божественной эманаціи. Наконецъ, совершенно нѣтъ никакихъ основаній приписывать Маркіону дуалистическую окраску его метафизики, такъ какъ въ системѣ его ученія вообще нельзя отмѣтить склонности къ метафизикѣ: у него нѣтъ даже обычной у гностиковъ теоріи эманаціи эоновъ, нѣтъ опредѣленной характеристики Первоначала; онъ все свое вниманіе сосредоточиваетъ на выясненіи только той антитезы, какую представляетъ изъ себя Ветхозавѣтное Откровеніе въ отношеніи къ Откровенію Новозавѣтному. Гарнакъ, слѣдуя Неандеру, рѣшительно отрицаетъ дуализмъ (метафизическій) у Маркіона (Dogmengesch. 2 Aufl. S. 233—235), и это мнѣніе германскаго ученаго нужно признать вполнѣ основательнымъ, особенно если принять въ соображеніе, что ученіе Маркіона древ-

строеній гностиковъ является пантеизмъ, развиваемый на посылкахъ платоновской философіи. При чемъ все бытіе. какъ и у Платона, сводится къ единству одного общаго начала, въ которомъ полагается и самая основа матеріи, какъ субстрата для отображенія міра духовнаго, идеальнаго. Разсматриваемая съ точки зрѣнія конечныхъ основъ, матерія, — по концепціи гностиковъ, — не есть зло, поскольку и она составляетъ проявленіе благой воли существа безконечнаго. Но она является зломъ въ жизни космоса, потому что космическая жизнь составляетъ обнаруженіе злой воли диміурга-міродержца. Такимъ образомъ дуалистическій оттѣнокъ міровоззрѣнія гностиковъ пріурочивается къ ихъ космологическимъ взглядамъ. Почему собственно жизнь космоса есть проявленіе зла, у гностиковъ на этотъ вопросъ былъ одинъ общій отвѣтъ, центральной мыслью котораго является своеобразный гностическій релятивизмъ, отлившійся въ форму эонологіи. Ди-

---

ними ересеологами ставится въ генетическую зависимость отъ системы Симона Волхва, у котораго ясно проводится монистическая идея въ ученіи о началѣ бытія (Ирин. Contra haer. I, 26, 1. 4). — Что касается Вардесана,—этого „послѣдняго представителя гносиса“ (Hilgenfeld. Ketzergeschichte. S. 14), — то прежде всего нужно отмѣтить, что относительно пантеизма или дуализма его воззрѣній идетъ жаркій споръ среди ученаго міра. Тогда какъ одни (Гильгенфельдъ ор. с. S. 9) признаютъ его типичнѣйшимъ дуалистомъ въ крайне персидскомъ духѣ, другіе ученые (*Kuchner*. Bardesanis gnostici numina astralia 1833, S. 2. 3; *Nau*. Bardesane l'astrologue, le livre des lois des pays 1899, p. 20; *Haase F.* Zur Bardesanischen Gnosis 1910, S. 77) рѣшительно считаютъ его типичнѣйшимъ выразителемъ греческаго пантеизма и защитникомъ монизма. Выводы этихъ ученыхъ (построенные на новѣйшихъ данныхъ: на основаніи вновь открытыхъ произведеній Вардесана, см. о нихъ выше, стр. 25 прим.) настолько убѣдительны, что гипотеза о дуализмѣ Вардесана, а косвенно о дуализмѣ и другихъ гностиковъ—сирійцевъ, такъ или иначе идейно связанныхъ съ Вардесаномъ, должна быть навсегда оставлена. Важно еще отмѣтить, что одинъ изъ учениковъ Маркіона еретикъ Апеллесъ (конца II в.) рѣшительно говорилъ о *единомъ началѣ* (μία ἀρχή), о *единомъ нерожденномъ Богѣ* (εἷς ἀγέννητος θεός) — см. у Евсевія Кесарійскаго, приводящаго цитату изъ разговора Аппелеса съ Родономъ (Hist. eccl. V, 13).

міургъ есть существо духовное, но какъ отдаленное и низшее истеченіе изъ сущности бытія абсолютнаго, онъ въ самомъ себѣ заключаетъ признакъ слабости и относительнаго несовершенства [1]). Естественно, что, явившись мироздателемъ, онъ привнесъ присущее ему несовершенство и въ жизнь космоса. Несовершенный и слабый духъ диміурга далъ такое направленіе космической жизни, которое не соотвѣтствуетъ высшимъ идеальнымъ цѣлямъ мірозданія, сокрытымъ въ планахъ Существа Высочайшаго. Слѣдовательно, по воззрѣнію гностиковъ, зло міра обусловливается моральными причинами и сводится къ несоотвѣтствію матеріальной формы ея идейному содержанію. Въ этомъ несоотвѣтствіи и заключается зло міровой жизни. Съ метафизической точки зрѣнія сущность мірового зла состоитъ такимъ образомъ въ отрицаніи, въ уменьшеніи блага—бытія; съ точки зрѣнія реальныхъ космическихъ отношеній оно имѣетъ уже положительное значеніе и должно характеризоваться, какъ дисгармонія въ отношеніяхъ духа, какъ образующаго начала, къ матеріи, какъ началу образуемому, пассивному. Такъ какъ производящая причина дисгармоніи скрывается въ невѣдѣніи,—слабости духа диміурга, то задача сотеріологическая и заключается въ томъ, чтобы злу космическаго невѣдѣнія противопоставить въ міровой жизни благо вѣдѣнія—знанія.

Проводникомъ въ жизнь міра такого высшаго знанія и является Христосъ, какъ нарочитый посланникъ небесъ, истекшій изъ плиромы Существа Высочайшаго. Такъ сотеріологія объединяется у гностиковъ съ проблемой христологіи. Ясно, что, по концепціи гностиковъ, дѣятельность Христа имѣетъ общекосмическое значеніе; ея сущность заключается въ сообщеніи высшаго свѣта истины, какъ эквивалента злу невѣдѣнія въ личности и самого диміурга, и всѣхъ вообще разумныхъ существъ міровой жизни (ангеловъ, демоновъ и человѣка). Изъ такихъ сотеріологическихъ посылокъ логически вытекаетъ гности-

---

[1]) Такъ у офитовъ Иринея (Contr. haer. I, 30. 7), Іустина-гностика (Ипп. Фил. V, 26—219).

ческое представленіе о личности Христа. Гностическій Христосъ есть прежде всего противоборникъ діміурга и его царства; по своей природѣ Онъ—высшій божественный Духъ, истекшій изъ плиромы Божества; Онъ—существо безтѣлесное, такъ какъ принятіе тѣла означало бы вступленіе въ царство діміурга и подчиненіе его законамъ. Впрочемъ, гностики приписывали Христу *видимость тѣлесности*—докетизмъ, и въ такомъ обликѣ Христа усматривали особое провиденціальное значеніе его личности. Кажущаяся тѣлесность означала, что Христосъ есть именно Спаситель міра, но въ то же время не есть посланникъ отъ міра. Онъ есть нѣчто среднее между горнимъ духомъ и земнымъ существомъ. Нельзя не отмѣтить, что всю силу искупляющей дѣятельности Христа Спасителя гностики полагали въ сообщеніи міру высшаго божественнаго знанія, которое только и можетъ поднять человѣка на вершину (ἄνω) бытія абсолютнаго духа, въ противоположность космическому невѣдѣнію, которое влечетъ человѣка книзу (κάτω), приковывая его вниманіе къ царству діміурга. Если сила діміурга состоитъ въ томъ, что онъ затемняетъ сознаніе высшаго духовнаго предназначенія человѣка и держитъ его духъ въ условіяхъ космической жизни: сила Христа—въ томъ, что Онъ освобождаетъ человѣка отъ внѣшнихъ земныхъ условностей и обращаетъ его взоры въ сторону высшихъ небесно-духовныхъ цѣнностей. Вотъ почему гностики выдѣляли въ христіанствѣ исключительно только духовное служеніе, какъ самоцѣнное, и устраняли все, что́ такъ или иначе напоминало человѣку его связь съ внѣшнимъ, космическимъ царствомъ діміурга.

Естественно, что посылки своеобразной сотеріологіи и христологіи привели гностиковъ къ своеобразному построенію экклезіологическихъ взглядовъ. Въ понятіи о церкви они отъ начала и до конца отобразили докетизмъ своей христологіи. Церковь есть исключительно духовное царство Христа; существо церкви, какъ царства духовнаго, лежитъ внѣ сферы вліянія внѣшнихъ формъ и установленій, которыя имѣютъ только относительное прикро-

венно-духовное значеніе. По воззрѣнію гностиковъ, церковь имѣетъ эоническое происхожденіе, такъ что въ нѣкоторыхъ системахъ прямо поставляется въ числѣ эоновъ Божества [1]).

Посылками космологіи и сотеріологіи опредѣляется характерная гностическая эсхатологія, которая у гностиковъ отлилась въ форму апокатастасиса и формулируется вообще, какъ ученіе о возстановленіи царства чистаго духа [2]). Въ этомъ ученіи представлена драматическая развязка главнымъ образомъ по отношенію къ царству диміурга, составляющему—по концепціи гностиковъ—отрицательный моментъ въ развитіи божественной жизни.

Мы указали всѣ наиболѣе типичныя черты, которыми опредѣляется гностическое движеніе, какъ съ формальной стороны, такъ и со стороны содержанія. Эти черты можно свести кратко къ слѣдующимъ общимъ положеніямъ.

Гностицизмъ, разсматриваемый съ *формально-внѣшней* конструктивной точки зрѣнія, можно опредѣлить, какъ религіозно-философское теченіе въ христіанствѣ, имѣющее своею цѣлію построеніе теоріи религіознаго знанія на основахъ языческой философіи (Платона), христіанства и іудейства. Какъ теченіе синкретическое, гностицизмъ представляетъ опытъ рѣшенія вопроса о взаимномъ отношеніи язычества, христіанства и іудейства. По формѣ являясь построеніемъ научнымъ, гносисъ въ то же время преслѣдуетъ цѣли практическо-религіозныя и въ этомъ отношеніи представляетъ теченіе религіозное по преимуществу. Въ основѣ религіозно-философскихъ построеній гносиса лежитъ идея спасенія, освѣщаемая главнымъ образомъ съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о лицѣ Христа Спасителя, которое и является въ гностицизмѣ вопросомъ центральнымъ. Сотеріологіей, тѣсно связанной съ христологіей, и опредѣляются основныя положенія гностицизма

---

[1]) У Валентина — см. Ирин. Contr. haer. I, 1, 2; у Марка Ирин. ibid. I, 14, 5.

[2]) Особенно у Валентина (Ирин. Contr. haer. I, 7, 1), сиѳіанъ (Иппол. Φιλοσοφ. V, 21—213), офитовъ (Ирин., ib. I, 30, 14).

со стороны его *содержанія*. Наиболѣе типичными въ данномъ случаѣ особенностями являются слѣдующія положенія гностическихъ системъ:

1) признаніе христіанства религіей истинной и абсолютной;

2) отрицаніе іудейства, какъ религіи ложной;

3) сведеніе сущности христіанства къ откровенію во Христѣ-Спасителѣ истиннаго вѣдѣнія о Богѣ;

4) сведеніе сущности іудейства къ откровенію низшаго Бога—диміурга, затемнившаго истинное знаніе о Богѣ высшемъ и истинномъ;

5) представленіе о Христѣ, какъ нарочитомъ провозвѣстникѣ истиннаго знанія;

6) признаніе въ личности Христа только божественной природы;

7) отрицаніе во Христѣ человѣческой природы и сведеніе ея на положеніе призрака—докетизмъ;

8) ученіе о Богѣ, какъ единомъ началѣ всего, на основахъ платоновскаго пантеизма;

9) развитіе эонологіи, какъ ученія объ истеченіяхъ изъ плиромы божества особыхъ существъ, посредствующихъ въ отношеніяхъ Бога къ міру;

10) ученіе о мірѣ, какъ произведеніи низшаго эоническаго существа—диміурга, міродержца;

11) дуалистическій оттѣнокъ космологическихъ построеній;

12) крайній аскетизмъ, опредѣляющійся въ своихъ основахъ дуализмомъ;

13) введеніе въ практику магіи, теургіи и таинственныхъ очищеній, какъ религіозныхъ дѣйствій;

14) примѣненіе аллегорическаго метода въ истолкованіи Откровенія и фактовъ религіозной исторіи человѣчества;

15) докетическое понятіе о церкви, какъ выраженіе христологическаго докетизма;

16) эсхатологія, какъ ученіе о возстановленіи царства чистаго духа.

Всѣ указанныя положенія являются общими и основными для всѣхъ гностическихъ системъ. Разслоеніе гносиса по отдѣльнымъ группамъ лежитъ собственно въ незначительныхъ оттѣнкахъ, какіе даются у гностиковъ этимъ основнымъ положеніямъ при ихъ конструированіи. Болѣе всего различія касаются ученія, связаннаго съ проблемой космологіи. Здѣсь основная гностическая мысль о диміургѣ, какъ особомъ Творцѣ видимаго міра, варіируется, можно сказать, до безконечности и пріобрѣтаетъ то оттѣнокъ рѣзкаго дуализма (особенно у Карпократа, Кердона и Маркіона), то оттѣнокъ такого сглаженнаго дуалистическаго міросозерцанія, которое переходитъ уже въ чистый пантеизмъ (особенно у Іустина-гностика, сиѳіанъ, ператовъ, наассеновъ, Валентина и его школы). Эти типичныя варіаціи въ области космологіи совершенно послѣдовательно идутъ и развиваются по всѣмъ остальнымъ параллельнымъ вопросамъ, такъ или иначе связаннымъ съ космологіей. Такъ во взглядахъ на іудейство гностическія системы представляютъ цѣлую скалу рѣшеній—начиная съ крайняго и злобнаго антиномизма (у Маркіона) и кончая признаніемъ за іудействомъ значенія истинной религіи (особенно у Іустина-гностика и вообще у всѣхъ гностиковъ—послѣдовательныхъ и строгихъ пантеистовъ).

Въ области христологіи точно также можно наблюдать нѣкоторыя градаціи по отдѣльнымъ гностическимъ группамъ. При чемъ нужно отмѣтить, что вся гностическая христологія построена на раздѣленіи въ лицѣ Спасителя двухъ природъ: божественной—Христа и человѣческой—Іисуса [1]). По отношенію къ божественной природѣ Спасителя всѣ гностики (за исключеніемъ іудействующихъ гностиковъ) мыслили болѣе или менѣе одинаково, признавая во Христѣ божественную сущность [2]). Что ка-

---

[1]) Какъ это совершенно вѣрно подмѣтилъ Гарнакъ — Dogmengesch. 2 Aufl. S. 220.

[2]) Впрочемъ, въ опредѣленіи отношенія Христа къ Плиромѣ Божества у гностиковъ были нѣкоторыя разногласія. По мнѣнію Ва-

сается человѣческой природы Спасителя, то въ данномъ случаѣ гностики расходились въ мнѣніяхъ и дали слѣдующія четыре типичныхъ рѣшенія. Одни гностики,—представляющіе переходную ступень отъ іудейскаго евіонизма къ языческому гносису (Керинѳъ, Карпократъ, элкезаиты),—считали Іисуса простымъ и обыкновеннымъ человѣкомъ. Въ соотвѣтствіе своимъ евіонейскимъ взглядамъ они устанавливали для Іисуса только *нравственное* общеніе съ Богомъ; слѣдовательно, отрицали во Христѣ наличность божественной природы. Другая группа гностиковъ [1],—собственно близкая въ области христологіи къ евіонитамъ,—считала Іисуса земнымъ и реальнымъ человѣкомъ; но признавая во Христѣ божественную сущность, эта группа отрицала между Христомъ и Іисусомъ возможность какого бы то ни было дѣйствительнаго общенія. Іисусъ—реальный человѣкъ, но Онъ—только внѣшній органъ Божества Христа. Третья группа гностиковъ [2]) приписывала Іисусу особое пренебесное эѳирное тѣло, заранѣе предуготованное для вселенія Христа-Бога. По мнѣнію гностиковъ этой группы, Христосъ-Богъ представляется прошедшимъ чрезъ Марію, какъ чрезъ каналъ. Наконецъ, четвертая [3]) и послѣдняя группа гностиковъ считала человѣчество Іисуса простымъ призракомъ, совершенно не имѣющимъ никакой реальной плоти. Естественно, при такомъ взглядѣ не могло быть и рѣчи о какомъ бы то ни было рожденіи Христа во плоти. Такимъ образомъ общегностическій докетизмъ имѣетъ цѣлый рядъ оттѣнковъ и только у четвертой группы онъ доходитъ до ступени своего крайняго выраженія.

силида, Христосъ есть перворожденный Умъ; по Кердону и Маркіону, Онъ—Сынъ Всевышняго Отца; въ системѣ сиѳіанъ Онъ—ὁ τέλειος λόγος, по мнѣнію Валентина и его учениковъ, Онъ—высшій эонъ, входящій въ составъ плиромы.

[1]) Особенно Василидъ, наассены, сиѳіане, Іустинъ-гностикъ.

[2]) Валентинъ и его ученики, отчасти офиты Иринея.

[3]) Кердонъ, Сатурнинъ, Маркіонъ,—словомъ всѣ гностики, съ ясно выраженнымъ дуалистическимъ оттѣнкомъ религіозной идеологіи въ области космологіи.

Наконецъ, въ области экклезіологіи точно также есть нѣкоторые своеобразные оттѣнки, которые вполнѣ соотвѣтствуютъ формуламъ христологическаго ученія.

Важно отмѣтить, что не всѣ гностики съ одинаковыми подробностями воспроизводятъ всю сумму даже основныхъ гностическихъ идей. Обычно, выдерживая тотъ или другой оттѣнокъ міровоззрѣнія, гностики спеціализируются на излюбленной почему-либо группѣ вопросовъ и такимъ образомъ даютъ основаніе какъ бы отдѣльной гностической школѣ—развѣтвленію. Дробленіе гносиса на школы вызывалось несомнѣнно и другими причинами. И, между прочимъ, стремленіе блеснуть замысловатостью новыхъ комбинацій мысли, стройностью расположенія матеріала въ данномъ случаѣ имѣло, повидимому, не маловажное значеніе. Тѣмъ болѣе, что построеніе вообще системы, возведеніе религіозныхъ идей на положеніе законченнаго міросозерцанія, соотвѣтствовали основной задачѣ гносиса, какъ научнаго движенія. Гностики тѣмъ особенно и превозносились предъ представителями ортодоксальнаго богословія, что они облекали свои идеи въ форму болѣе или менѣе законченной системы.

Для полноты характеристики гносиса съ точки зрѣнія конструитивной,—что въ свою очередь точно также представляетъ большой научный интересъ,—мы и представимъ обозрѣніе нѣкоторыхъ наиболѣе типичныхъ гностическихъ системъ, совпадающихъ—по времени своего появленія—съ эпохой мужей апостольскихъ.

Для громаднаго количества гностическихъ системъ и ихъ развѣтвленій чрезвычайно трудно установить точную хронологическую послѣдовательность и такимъ образомъ изъ цѣлаго ряда отдѣльныхъ гностическихъ теченій выдѣлить первообразныя формы, послужившія основаніемъ для дальнѣйшей эволюціи гносиса. Чрезвычайно трудно установить также историческій моментъ, къ которому можно пріурочить самое сформированіе гностицизма, какъ еретическаго движенія въ христіанствѣ. Между тѣмъ рѣ-

шеніе особенно послѣдняго вопроса имѣетъ далеко не маловажное значеніе въ историческомъ изученіи древняго христіанства вообще. Достаточно отмѣтить, что отъ рѣшенія проблемы о времени сформированія гносиса въ значительной степени зависитъ рѣшеніе весьма важнаго вопроса о времени происхожденія новозавѣтной канонической письменности, носящей отраженіе борьбы христіанства съ гносисомъ. Западные представители отрицательной критики давно подмѣтили эту связь и, желая перебросить происхожденіе новозавѣтной священной письменности въ наивозможно позднѣйшій періодъ христіанства, и самое сформированіе гносиса обычно пріурочиваютъ къ періоду времени отъ начала и до половины II столѣтія христіанской эры [1]). Въ данномъ случаѣ для нихъ главнымъ историческимъ основаніемъ служатъ свидѣтельства Климента александрійскаго († 220 г.) и историка Гегезиппа (II в.). Климентъ говорилъ [2]), что только „около времени царствованія Адріана появились измыслившіе ереси", а Гегезиппъ утверждалъ [3]), что только „тогда, когда священный ликъ апостоловъ различно окончилъ жизнь, и поколѣніе людей, удостоившихся собственнымъ слухомъ внимать Божественной Мудрости, прешло,—*началась крамола нечестиваго заблужденія* подъ вліяніемъ обмана лжеучителей. Послѣдніе, ободряясь тѣмъ, что уже нѣтъ въ живыхъ ни одного изъ апостоловъ, открыто дерзали противопоставлять свое *лжеименное знаніе* ученію истины". Если принимать оба эти свидѣтельства въ ихъ отрывочно-буквальномъ выраженіи, внѣ связи съ контекстомъ рѣчи, то, дѣйствительно, появленіе гностицизма въ церкви нужно

---

[1]) *Baur*. Die Johann. Briefe, ein Beitrag zur Geschichte d. Kanons. Theol. Jahrbüch. 1848, H. 3; *Hilgenfeld*. Einleitung in das N. T. 1875. S. 687; *Pfleiderer*. Urchristenthum, seine Schriften und Lehren. Aufl. 1902, B. 2, S. 94 sq.; *Schenkel*. Das Christusbild d. Apostel und d. nach apostol. Zeitalter. 1879, S. 193.

[2]) Strom. VII, 17 (Stählin in Auflage Preussische. Akad. d. Wissenschaft. B. III, S. 75): περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι.

[3]) Въ Церковной Исторіи Евсевія Кесарійскаго: III, 32.

пріурочить къ періоду не ранѣе начала второго вѣка, когда прекратился живой и непосредственный голосъ апостоловъ, т. е. во времена царствованія Траяна (98—117), какъ это говоритъ Гегезиппъ, или не ранѣе періода царствованія Адріана (117—138), согласно указанію Климента александрійскаго. Но дѣло въ томъ, что свидѣтельствамъ Климента и Гегезиппа нельзя придавать столь рѣшительнаго значенія въ указанномъ смыслѣ. Прежде всего Климентъ, какъ это видно изъ контекста его дальнѣйшей рѣчи, говоря о временахъ Адріана, имѣлъ въ виду собственно обозначить еретическія системы Василида, Валентина и Маркіона, какъ представляющія „нововведеніе“ (κεκαινοτομῆσθαι) сравнительно съ устоями истинно церковнаго преданія [1]). Тѣмъ болѣе, что на ряду съ этими позднѣйшими ересями (временъ Адріана) Климентъ упоминаетъ объ ереси Симона Волхва, какъ современной апостолу Петру [2]). И эта послѣдняя ересь, по заключенію Климента, составляетъ также „нововведеніе“ въ церкви, хотя и болѣе древнее сравнительно съ ересями Василида, Валентина и Маркіона. Что касается Гегезиппа, то онъ въ своей характеристикѣ гностицизма явно желалъ сосредоточить свое вниманіе на періодѣ его разцвѣта, когда гностическое движеніе, сдѣлавшись замѣтной величиною въ нѣдрахъ церкви, дѣйствительно, производило большой соблазнъ среди вѣрующихъ. Какъ на причину распространенія гносиса, Гегезиппъ указываетъ на прекращеніе живого голоса апостольской проповѣди. Уже этимъ замѣчаніемъ Гегезиппъ какъ бы подчеркиваетъ ту мысль, что и при апостолахъ гностическое движеніе было, но тогда оно сдавливалось авторитетомъ апостольскаго ученія, непосредственнымъ обаяніемъ ихъ личности. Тогда „еретики еще скрывались во мракѣ неизвѣстности (ἐν ἀδήλῳ που σκότει)“, какъ замѣчаетъ Гегезиппъ [3]). Итакъ даже въ свидѣ-

---

[1]) ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας—ibid.

[2]) Ibid. (въ изд. Stählin—S. 76): μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγων κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὁπήκουσεν.

[3]) Ibid. Нужно еще добавить, что свидѣтельство Гегезиппа ка-

тельствахъ Гегезиппа и Климента александрійскаго нѣтъ основаній къ тому, чтобы начальный періодъ исторіи гностицизма пріурочивать ко временамъ Адріана и Траяна. Этотъ начальный періодъ нужно возводить ко временамъ апостольскимъ, какъ это ясно вытекаетъ изъ прямыхъ указаній другихъ древнихъ ересеологовъ и особенно изъ свидѣтельствъ апостольскихъ произведеній. Священная письменность апостоловъ служитъ отраженіемъ наличности гностическихъ идей; слѣдовательно, возникновеніе гносиса, какъ еретическаго движенія, съ которымъ боролись апостолы и ихъ непосредственные ученики, нужно возводить къ самой ранней, апостольской, эпохѣ христіанства [1]). Какъ мы указывали выше, всѣ древніе ересеологи,

---

сается только Іерусалимской церкви и такимъ образомъ не обнимаетъ собою наличности всѣхъ фактовъ въ жизни первенствующей церкви.

[1]) Правда, ересеологическія указанія въ апостольской письменности не отличаются опредѣленностью; ихъ очень трудно пріурочить къ тѣмъ или инымъ типамъ еретическихъ построеній. Но два основныхъ теченія первохристіанской еретической мысли (іудео-христіанскій *евіонизмъ* и языко-христіанскій *гностицизмъ*) совершенно опредѣленно вырисовываются на фонѣ положительной апостольской проповѣди, какъ движенія отрицательныя (ἑτεροδιδασκαλεῖν—1 Тим. 1, 3; 6, 3), еретическія (αἱρετικοί — Тит. 3, 10). При чемъ на ряду съ свидѣтельствами объ идеяхъ, которыя можно отнести къ настроенію іудействующихъ еретиковъ, выдвигаются въ апостольскихъ произведеніяхъ и такія свидѣтельства, которыя явно имѣютъ генетическую связь съ идеологіей языко-гностицизма. Къ числу такихъ свидѣтельствъ несомнѣнно нужно отнести указанія на существованіе въ апостольскую эпоху лжеучителей (ἑτεροδιδάσκαλοι—1 Тим. 1, 3) и еретиковъ (αἱρετικοί—Тит. 3, 10), которые, превозносясь своими „скверными суесловіями и прекословіями *лжеименнаго знанія*“ (1 Тим. 6, 20; срвн. 1 Тим. 4, 7; 2 Тим. 4, 4), „занимались баснями (μύθοις) и родословіями безконечными (γενεαλογίαις ἀπεράντοις)—1 Тим. 1, 4; 2 Тим. 4, 4. Особенно много указаній въ апостольскихъ произведеніяхъ на проповѣдь либертинизма—увлеченіе развратомъ, который составлялъ особенность нѣкоторыхъ гностическихъ фракцій (1 Іоан. 3, 4: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ; Іуд. 1, 4: χάριν μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν; 1, 7: τὸν ὅμοιον τούτοις, т. е. подобно жителямъ Содома и Гоморра, τρόπον ἐκπορνεύσασαι). Важно отмѣтить, что въ Апокалипсисѣ Іоанна Богослова либертинизмъ связывается опредѣленно съ личностью Николая, стоящаго во главѣ николаитской ереси (2, 6—15), и самый либерти-

корень гностицизма рѣшительно усматриваютъ въ еретической системѣ Симона Волхва, который въ книгѣ Дѣяній и различныхъ апокрифахъ (Климентинахъ) выставляется дѣятелемъ апостольской эпохи. Этотъ Симонъ Волхвъ и почитается обычно отцомъ гностицизма [1]).

Послѣ того, какъ въ 1842 году были открыты Философумены,—этотъ знаменитый ересеологическій трактатъ [2]) св. Ипполита, епископа Римскаго,—вопросъ о прототипѣ гносиса нѣкоторыми учеными [3]) ставится въ иную плоскость

низмъ возводится на положеніе *ученія* (διδαχή — 2, 14), обратную сторону котораго составляютъ *поступки* (ἔργα—2, 6), *любодѣянія* (τοὺς μοιχεύοντας—2, 22). Есть также указанія на характерныя заблужденія гностиковъ въ области христологіи (особенно въ 1 Іоан. 2, 22: ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; 1 Іоан. 4, 3: πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα; срвн. 2 Іоан. 1, 7; 1 Кор. 12, 3; положительное раскрытіе христологическаго ученія у апостоловъ явно имѣетъ въ виду (отрицательную точку зрѣнія гностиковъ на лице Христа Спасителя: 1 Петр. 3, 16—18; 2, 21—23; 1 Іоан. 4, 2; 5, 5. 6; все Евангеліе Іоанна и особенно знаменитое введеніе къ нему—гл. 1, 1—2). Особенно важно обратить вниманіе на посл. къ Колосс. 2, 8, гдѣ апостолъ, предупреждая отъ увлеченій „*философіей* (διὰ τῆς φιλοσοφίας) и тщетною лестію“ (καὶ κενῆς ἀπάτης), по всей вѣроятности, имѣлъ въ виду оттѣнить общій философскій складъ еретическаго ученія гностиковъ, ихъ связь съ философскими построеніями языческаго міра (срвн. Ефес. 13, 9: μηδεὶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις).

[1]) См. наше сочин. стр. 75—77.

[2]) Важность „Философуменъ“ для ересеологіи заключается особенно въ томъ, что Ипполитъ даетъ реконструкцію еретическихъ системъ по первоисточникамъ,—собственнымъ произведеніямъ еретиковъ, изъ которыхъ и приводитъ довольно значительныя выдержки. Есть у Ипполита весьма важныя въ научномъ отношеніи попытки установить генетическую связь и зависимость еретическихъ системъ отъ элементовъ языческой философіи и іудейской теософіи.

[3]) Особенно: *Bausset* (Hauptprobleme der Gnosis, S. 338), *Mead* G. R. S. (Fragmente eines verschollenen Glaubens, in deutsch. Uberzetzt v. Ulrich S. 160), *Pfleiderer* (Das Urchristenthum... B. II, S. 81 sq.); *Friedländer*. Der vorchristlich. Judische Gnosticismus. S. 68; *Поповъ М. Э.* Гностицизмъ и борьба съ нимъ церкви во II в. (Тр. К. А. 1912 г., декабрь, стр. 528; срвн. 1913 г. сент. стр. 71). — Характерно то, что *Гарнакъ* (въ Lehrbuch d. Dogmengeschichte) и *Зеебергъ* (Lehrbuch d. Dogmengeschichte, Aufl. II, 1908) совершенно исключаютъ всѣ офитскія ереси изъ круга христіанскихъ еретическихъ движеній, и осо-

и рѣшается въ томъ смыслѣ, что офитскія системы (особенно тѣ, которыя указываются и характеризуются Ипполитомъ) составляли исходное начало для гностическаго движенія въ христіанствѣ и были источникомъ для еретическихъ построеній самого Симона Волхва и его ученика Менандра [1]), а чрезъ этихъ послѣднихъ—и для нѣкоторыхъ другихъ послѣдующихъ гностическихъ системъ [2]).

Есть твердыя основанія всю исторію развитія гностицизма и конструированія его системъ подраздѣлить на слѣдующіе три періода, изъ которыхъ первый—самый ранній, совпадающій съ первенствующей эпохой христіанства, характеризуется какъ періодъ чисто внѣшняго, случайнаго соприкосновенія языческой гностизирующей мысли съ христіанствомъ въ формѣ системъ, съ преобладающимъ языческимъ содержаніемъ религіозно-философскихъ идей. Къ этому періоду развитія гностицизма относятся всѣ офитскія системы, а также ученіе Симона Волхва и его ученика Менандра. Далѣе, ко второму періоду можно от-

---

бенно Гарнакъ рѣшительно называетъ офитизмъ теченіемъ внѣхристіанскимъ (op. cit. B. I, S. 200, Anm. 1: „ist nicht zu den Christen zu rechnen"), почему и не вводитъ офитское ученіе въ кругъ своихъ историческихъ репродукцій. Въ данномъ случаѣ основаніемъ для Гарнака служитъ мнѣніе Оригена (Contra Cels. VI, 24 sq.), который въ борьбѣ съ Цельсомъ ставитъ офитовъ въ положеніе язычниковъ. Но ясно, что въ рукахъ Оригена такой приговоръ объ офитахъ былъ исключительно только полемическимъ пріемомъ, направленнымъ противъ Цельса, который имѣлъ тенденцію сопоставлять офитизмъ съ ортодоксальнымъ христіанствомъ (срвн. *Pfleiderer,* Urchristent. S. 81). При опредѣленіи истинной физіономіи офитизма нельзя опускать изъ виду свидѣтельствъ другихъ ересеологовъ (особенно Иринея, Ипполита, Епифанія), которые ясно считали офитизмъ христіанскимъ движеніемъ. Тѣмъ болѣе, что въ офитскихъ системахъ мы имѣемъ дѣло съ наличностью ясно выраженныхъ христіанскихъ идей, хотя и въ грубо языческой окраскѣ.

[1]) Lipsius (Ueber die ophitisch. System—въ Zeitschr. für Wissenschaftl. Theologie 1863, IV, S. 440) совершенно справедливо считаетъ Симона волхва выразителемъ офитской идеологіи.

[2]) Ересь Сатурнина заключаетъ много сходныхъ чертъ съ ученіемъ офитовъ Иринея; эонологія Валентина построена на основахъ эонологіи Варвело-гностиковъ.

нести ту ступень развитія гносиса, когда онъ обнаружилъ стремленіе встать въ болѣе близкія и существенныя отношенія къ христіанству, когда одновременно съ этимъ началось расчлененіе гносиса на школы и направленія, вызванныя къ жизни желаніемъ отдѣльныхъ лицъ частнѣе обнять мыслью ту или иную подробность гностической идеологіи въ ея соотношеніи съ основными пунктами христіанскаго ученія. Такъ появились еретическія системы наиболѣе видныхъ ересіарховъ—Сатурнина, Василида, Керинѳа, Карпократа, Епифана, Кердона и другихъ, болѣе мелкихъ представителей гносиса. По времени этотъ второй періодъ, который вообще можно назвать періодомъ *индивидуализаціи* гносиса, централизуется вокругъ эпохи Траяна и Адріана, хотя отдѣльныя попытки въ этомъ родѣ начали обнаруживаться даже ранѣе эпохи Траяна (Керинѳъ) [1]). Третій — заключительный — періодъ развитія гносиса, совпадающій съ половиной и концомъ II вѣка, вырисовывается по преимуществу, какъ періодъ *кодификаціи* гностицизма и характеризуется ясно выраженнымъ стремленіемъ представителей гносиса синтезировать и объединить между собою разрозненныя гностическія идеи, расчлененныя въ предшествующій періодъ индивидуальнаго творчества. Во главѣ этого періода стоятъ наиболѣе видные и талантливые представители гносиса—Валентинъ и Маркіонъ съ цѣлой школой ихъ учениковъ. При чемъ главной задачей своей дѣятельности Валентинъ ставилъ созданіе системы гносиса, объединяющей собою построенія отдѣльныхъ гностическихъ группъ, а Маркіонъ почти всецѣло спеціализировался на выясненіи отношенія гносиса къ христіанству и въ связи съ этимъ на опредѣленіи канона священныхъ книгъ, какъ откровенныхъ основъ для гностическаго ученія. Этотъ періодъ, поставившій построенія гностиковъ на вершину

---

[1]) Болѣе раннее развитіе индивидуализаціи гносиса относится главнымъ образомъ къ движенію, которое возникло въ нѣдрахъ іудейства и которое вообще извѣстно подъ названіемъ іудео-гностическаго теченія (Керинѳъ, Карпократъ, Кердонъ, отчасти Евіонъ въ стадіи соприкосновенія его съ элкезаитствомъ).

ихъ идейнаго разцвѣта, въ то же время былъ началомъ конца гностическаго движенія. Эволюція гносиса собственно закончилась этимъ періодомъ, за которымъ послѣдовала дальше эпоха полнаго разложенія и распыленія гностическихъ идей, давшихъ своеобразный отпрыскъ въ исторіи христіанскаго сознанія въ формѣ монархіанства [1]).

По сравненію съ іудео-христіанскими теченіями еретической мысли гностицизмъ развивался и шелъ совершенно инымъ путемъ. Іудео-христіанскія ереси начали съ наитѣснѣйшаго общенія съ христіанствомъ и закончили—въ послѣдующихъ стадіяхъ своего развитія—полнымъ отрицаніемъ христіанства. Назорейство, строгій евіонизмъ, элкезаитство, іудео-гностицизмъ—вотъ скала развитія іудео-христіанства въ сторону постепеннаго ухожденія отъ основъ ортодоксальнаго христіанства. Гностицизмъ, наоборотъ, свое развитіе началъ ступенью внѣшняго механическаго соприкосновенія съ христіанствомъ (въ офитизмѣ и симоніанствѣ) и закончилъ свою эволюцію болѣе тѣснымъ общеніемъ съ христіанствомъ (въ маркіонитствѣ), затерявшись въ концѣ концовъ въ массѣ специфически христіанскихъ отслоеній въ формѣ монархіанства.

Съ періодомъ богословско-литературной дѣятельности мужей апостольскихъ совпадаетъ собственно первый, начальный, періодъ развитія гностицизма, а потому при обозрѣніи гностическихъ системъ въ связи съ вѣроученіемъ эпохи мужей апостольскихъ мы ограничимся пока только анализомъ офитскаго движенія и ученія Симона Волхва и его ученика Менандра. Обозрѣніе всѣхъ другихъ гностическихъ разслоеній—второго и третьяго періода—составитъ предметъ изученія въ нашихъ послѣдующихъ очеркахъ, когда мы обратимся къ анализу богословско-литературныхъ теченій второго вѣка христіанской эры.

---

[1]) Манихейство (конца II и III в.) имѣетъ идейную связь съ гностицизмомъ, но оно возникло въ исторіи христіанства внѣ прямой зависимости отъ первохристіанскаго гносиса.

Офитскія секты [1]) чрезвычайно характерны въ конструитивномъ отношеніи. При чемъ ереси наассеновъ, ператовъ, сиѳіанъ, Іустина-гностика замѣчательны еще и въ томъ отношеніи, что онѣ въ изложеніи Ипполита даютъ объективно конструированный матеріалъ и, потому, отличаются наибольшей степенью объективной достовѣрности [2]). Въ общемъ офитское движеніе представляетъ вполнѣ опредѣленное и законченное міросозерцаніе съ выдѣленіемъ въ немъ всѣхъ наиболѣе типичныхъ особенностей гносиса, такъ что всѣ послѣдующія гностическія системы—конца перваго и начала второго столѣтія — собственно воспроизводятъ и расширяютъ только частные пункты, обозначившіеся въ офитизмѣ въ связи съ его общими принципіальными построеніями. Общій остовъ гностицизма дается такимъ образомъ въ офитизмѣ, и это обстоятельство служитъ основаніемъ къ тому, чтобы обозрѣніе офитскихъ системъ сдѣлать исходнымъ началомъ при историческомъ изученіи гностицизма со стороны конструированія его ученія.

Всѣ офитскія системы объединены между собою однимъ общимъ характернымъ для нихъ признакомъ—почитаніемъ змѣи (ὄφις), откуда получилось и самое названіе для этой отрасли гностицизма. Культъ змѣи имѣлъ у сектантовъ несомнѣнно символическое значеніе и былъ тѣсно связанъ прежде всего съ ихъ космогоническими представленіями о движеніи, какъ основѣ жизни. Въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ съ понятіемъ о змѣѣ—движеніи ассоціировалось также представленіе о мудрости, какъ выс-

---

[1]) Перечисленіе всѣхъ развѣтвленій офитизма см. выше стр 168, прим. 1.

[2]) Въ настоящемъ очеркѣ въ обозрѣніи офитскихъ системъ мы ограничимся исключительно тѣми отраслями офитизма, конструированіе которыхъ у древнихъ ересеологовъ отличается наибольшею степенью исторической достовѣрности и опредѣленности. Къ такимъ мы причисляемъ системы наассеновъ, ператовъ, сиѳіанъ, Іустина-гностика (по объективнымъ указаніямъ Ипполита), офитовъ, Варвело-гностиковъ (по свидѣтельсвамъ Иринея), докетовъ и николаитовъ (Иринея и Епифанія).

шемъ мірообразующемъ началѣ, которое въ нѣкоторыхъ случаяхъ точно также носило наименованіе змѣи.

Міровоззрѣніе офитовъ имѣетъ строго философскій оттѣнокъ и строится въ духѣ Платоновскаго пантеизма. Какъ и у Платона, главное вниманіе сосредоточивается у нихъ на метафизическомъ обоснованіи космологической проблемы. Исходя изъ предположенія о полной противоположности бытія идеально-духовнаго и чувственно-матеріальнаго, офиты весь міръ въ его цѣломъ сводили къ единству мірообразующаго божественнаго духа, въ которомъ и полагали единственную причину (αἰτία) и цѣль (τέλος) бытія чувственно-матеріальнаго міра. Богъ представляетъ изъ себя абсолютное единство (ὁ ἕν) и въ то же время всеобъемлющее все (τὸ πᾶν)—вотъ основное положеніе, на которомъ покоятся посылки офитской онтологіи и космологіи.

Утверждая монистическую точку зрѣнія, офиты, подобно Платону, только абсолютному божественному духу приписывали реальность и истинное бытіе (ὄντως ὄν); міръ же матеріальный они мыслили какъ нѣчто соприсущее божественному духу въ формѣ отвлеченной потенціи, сокрытой въ глубинѣ божественнаго сознанія. Вотъ почему, разсматривая міръ вещественный въ его конечномъ основаніи, они опредѣляли его природу какъ не-бытіе (μὴ ὄν), простое бываніе (γένεσις), могущее развиться въ жизнь только въ зависимости отъ воли абсолютнаго божественнаго духа. При чемъ идея блага служила для нихъ объективнымъ основаніемъ бытія міра реальнаго; слѣдовательно, въ благой волѣ абсолютнаго духа полагалась конечная причина развитія космической жизни и всѣхъ ея явленій.

Въ интересахъ обоснованія космологической проблемы,—сведенія всего міра реальнаго къ единству мірообразующаго божественнаго духа,—и строится теодицея офитовъ. Эта послѣдняя отъ начала и до конца развивается у нихъ въ духѣ Платоновской философіи. Подобно Платону, въ своей теодицеѣ они оттѣняютъ, съ одной стороны, бытіе Божественной сущности въ самой себѣ—внѣ

соприкосновенія съ міромъ объективнымъ, и, съ другой стороны, выдвигаютъ моментъ обращенія Божества къ міру реальному; находимъ у офитовъ также общее развитіе божественной жизни по схемѣ трехчастнаго дѣленія—по аналогіи съ природой человѣка, въ которой у нихъ, какъ и у Платона, различались: умъ (νοῦς), душа (ψυχή) и тѣло (σῶμα); теологическія формулы офитовъ строятся на посылкахъ Платоновской гносеологіи и выводятся изъ логическихъ понятій общаго и частнаго, единаго и множественнаго; наконецъ, и у нихъ получаетъ особое развитіе Платоновская идея блага, какъ объективнаго основанія въ Богѣ для міра реальнаго. Какъ на характерную особенность теологическихъ построеній офитовъ, нужно указать на то, что они гораздо шире, чѣмъ Платонъ, использовали метафизическій отобразъ человѣка при конструированіи своей теодицеи. У офитовъ Иринея первый моментъ трансцедентной жизни Божества прямо обозначается, какъ Primus Homo—первый человѣкъ; второй моментъ, какъ Secundus Homo—второй человѣкъ и, наконецъ, Христу, какъ трансцедентной божественной Мудрости, приписывается наименованіе Tertius Homo—третій человѣкъ [1]). Въ системѣ ученія наассеновъ точно также образъ пренебеснаго человѣка—Адаманта (Ἀδαμάς) ассоціируется съ вторымъ моментомъ развитія божественной жизни [2]). Антропоморфизація божества вообще составляетъ существенный признакъ офитской теодицеи и находитъ свое объясненіе въ возвышенномъ взглядѣ офитовъ на человѣка, какъ на божественный отобразъ, въ которомъ заложенъ и самый источникъ богопознанія. Вотъ почему всѣ опредѣленія божественной трансцедентной жизни у офитовъ носятъ характеръ отвлеченія признаковъ, полученныхъ путемъ анализа природы человѣка.

---

[1]) Ирин. Contr. haeres. I, 30; срвн. Θедор. De haer. fab. I, 14; Епифаній. Haer. XXXVII; Филастрій—De haer. I.

[2]) Иппол. Φιλοσοφούμενα, V, 7—157; срвн. у Варвело-гностиковъ, у которыхъ образъ человѣка—Адаманта также вводится въ составъ плиромы Божества—Ирин. Contr. haer, I, 30, 1.

Важно омѣтить еще слѣдующую общую черту офитской теодицеи, составляющую ея особенность по сравненію съ Платоновской метафизикой. Всѣ офиты смотрѣли на божество, какъ на мужско-женское существо, чѣмъ оттѣнялась наличность въ Богѣ не только силъ идейно-духовныхъ, но и чувственно-матеріальныхъ. Духовныя силы у нихъ вообще ассоціировались съ представленіемъ о мужскомъ, активномъ, началѣ жизни, а силы матеріальныя—съ женскимъ, пассивнымъ, началомъ. Исходя изъ представленія о мужско-женскомъ обликѣ Божества, нѣкоторые представители офитизма характеризовали самое существо Божіе, какъ двоицу (δυάς) бытія. Несомнѣнно изъ метафизическихъ основъ такого представленія о существѣ Божіемъ развилось характерное ученіе офитовъ—и всѣхъ вообще гностиковъ—о сизигіяхъ (συζυγία), какъ парныхъ истеченіяхъ эоническихъ существъ пренебеснаго міра, изъ которыхъ (т. е. эоническихъ истеченій) одно звено всегда мыслится, какъ мужское—активное, а другое—какъ женское—пассивное. Отзвукомъ парной эонологіи въ мірѣ земномъ является и самъ человѣкъ, который въ идейномъ отобразѣ представляется у офитовъ, какъ мужско-женское существо, только въ реальномъ мірѣ расчленившееся на двѣ особи—личность мужчины и личность женщины.

На указанныхъ общихъ посылкахъ и строится офитская теодицея, представляющая характеристику полноты (πλήρωμα) божественной жизни, взятой во всемъ объемѣ ея внутренняго и внѣшняго содержанія. По чисто логической концепціи офитовъ, опредѣляющейся ихъ основной пантеистической точкой зрѣнія, въ Божествѣ, съ одной стороны, выдѣляется цѣлый рядъ такихъ абстрагированныхъ понятій, которыми характеризуется существо Божіе въ Его цѣломъ,—въ Его абсолютномъ и нераздѣльномъ всеединствѣ; съ другой стороны, изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ всеединомъ, выводятся логическимъ путемъ частные признаки, которыми опредѣляется приближеніе Божества къ міру объективному, реальному. Иными словами офиты различали, съ одной стороны, существо Бо-

жіе въ самомъ себѣ и, съ другой стороны, проявленіе существа Божія во-внѣ,—въ направленіи его къ міру объективному.

Въ первомъ случаѣ они ассоціировали божественную жизнь съ первой, самой высшей, ступенью ея развитія, и эту ступень въ свою очередь опредѣляли, какъ состояніе сосредоточенно-созерцательнаго обращенія Божества вглубь своего сознанія. По преимуществу на этой ступени Божественное существо мыслилось офитами, какъ безграничное (ἄπειρον) и неизреченное (ἀπόῤῥητον), чѣмъ оттѣнялось его трансцедентное и абсолютное бытіе. Въ этомъ опредѣленіи, съ которымъ связывалось представленіе о Божествѣ, какъ существѣ абсолютномъ, уже заключался признакъ, по которому Божество мыслилось, какъ бытіе простое и несложное,—какъ абсолютное единство (ὁ ἕν), совершенно чуждое какихъ либо приражений множественности. Богъ есть существо духовное, потому что только духу свойственно пребывать въ состояніи простоты и несложности. Онъ есть разумъ (νοῦς), совмѣщающій въ себѣ абсолютную полноту божественнаго духа. Какъ абсолютный и всесовершенный духъ, Богъ Самъ въ Себѣ заключаетъ достаточное основаніе для своей самодовлѣемости, почему и долженъ мыслиться какъ бытіе саморожденное (αὐτογενής) и независимое (ἀγέννητος).

Посылки пантеистической метафизики приводили офитовъ, далѣе, къ выводу, что Богъ есть не только бытіе единое (ὁ ἕν), но и всякое (τὸ πᾶν), потому что все обращается къ Нему, какъ своему началу (ἀρχή), и Онъ есть корень всѣхъ вещей (ῥίζα τῶν ὅλων),—свѣтъ, все направляющій и все производящій (φῶς θυέντης). Оттѣняя эту мысль о Богѣ, какъ корнѣ всѣхъ вещей, какъ о первоначалѣ всякаго бытія, офиты особенно рельефно выдѣляли по отношенію къ Богу признакъ Отчества, и этотъ признакъ пріурочивали къ первому моменту развитія божественной жизни. При чемъ характеризуя понятіе о Богѣ, какъ Отцѣ (Πατήρ), офиты особенно рельефно подчеркивали мысль о трасцедентности божественной жизни, пріуроченной къ ступени отческаго бытія. Выраженіемъ этой мысли

и является въ ихъ системахъ характерное представленіе о Богѣ, какъ пребывающемъ въ молчаніи (σιγή), какъ Отцѣ нерожденномъ (Πατὴρ ἀγέννητος). Нужно замѣтить, что съ представленіемъ о нерожденности Отца, какъ Первоначала, у офитовъ соединялась не столько мысль о независимости и самобытности собственнаго бытія Божества, сколько мысль о Его отрѣшенности отъ міра объективнаго, реальнаго. Отецъ, какъ Первоначало всѣхъ вещей, мыслился нерожденнымъ потому, что Онъ предносился воображенію офитовъ со стороны Его сосредоточенно-внутренней жизни, которая, заключая въ себѣ потенціи (ῥίζα) міра объективнаго, въ то же время не получила еще реальной опредѣленности. Характерно у офитовъ то, что потенціальный міръ въ жизни отческаго начала разсматривался въ гармоническомъ сочетаніи двойства природы—духовной и матеріальной. Отецъ офитовъ—это потенціальная основа не только идей—силъ, но и ихъ реальной консистенціи. Вотъ почему офиты обычно представляли Отца подъ образомъ не только отческаго, но и материнскаго начала, каковымъ образомъ оттѣнялась наличность въ Богѣ гармоническаго сочетанія въ единое цѣлое мужско-активныхъ, духовныхъ, силъ съ силами женско-пассивными, — матеріальными. Впрочемъ, матеріализація жизни Отческаго начала въ представленіяхъ офитовъ была совершенно лишена характера чувственности. Матеріальный міръ на этой ступени мыслился у нихъ только соприсутствующимъ духовной природѣ Отца въ формѣ общей отвлеченной потенціи,—или еще точнѣе въ формѣ предположенія о бытіи міра реальнаго—въ безконечныхъ планахъ Божества.

Вторая и *третья* ступени развитія божественной жизни въ метафизическихъ построеніяхъ офитовъ мыслятся, какъ два параллельныхъ момента одного общаго процесса выступленія Божества изъ недовѣдомыхъ глубинъ Его внѣмірового бытія въ сторону мірообразующей дѣятельности. При чемъ одинъ моментъ соотвѣтствуетъ тому, что̀ въ до-міровой жизни Первоначала отождествляется у офитовъ съ мужскимъ—активнымъ элементомъ Его сущности,

а второй находится въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что̀ ассоціируется у нихъ съ женскимъ—пассивнымъ элементомъ божественной сущности. Такимъ образомъ на ступени выступленія Божества въ область мірообразованія Его двуединая внѣкосмическая сущность какъ бы расчленяется и каждая въ отдѣльности половина этой сущности (мужская и женская) получаетъ свою относительную опредѣленность (но еще не реальность),—соотвѣтственно общимъ цѣлямъ мірообразующей дѣятельности. Одинъ (право-мужскій, активный) моментъ развитія мірообразующей (но еще не космической) сущности Божества вообще характеризуется у офитовъ, какъ ступень *сыновства* въ Богѣ, а другой моментъ (лѣво-женскій)—какъ ступень *рожденія Богомъ особеннаго міра вещества.* Въ первомъ случаѣ имѣется въ виду обозначить міръ идей, какъ духовно-образующихъ началъ міра реальнаго, вещественнаго (=ἰδέα ἰδεῶν Платона), а во второмъ случаѣ имѣется въ виду опредѣлить ту сущность вещества, которая въ жизни космоса должна явиться субстратомъ для отраженія и осуществленія идей (=τρίτον γένος Платона) въ мірѣ реальныхъ явленій. По отдѣльнымъ офитскимъ системамъ этотъ любопытный пунктъ теологической репродукціи офитовъ варіируется и характеризуется слѣдующимъ образомъ.

У наассеновъ [1]) Ипполита моментъ сыновства совершенно опредѣленно подводится подъ формулу Платоновскаго ученія о Логосѣ и характеризуется какъ истеченіе изъ глубины Божественнаго существа („Высшаго Отца“) особаго міра идей, какъ реальныхъ отобразовъ міра чувственнаго [2]). Этотъ Логосъ, высшій человѣкъ—Адамантъ

---

[1]) Ναασσηνοί — отъ ναάς, что̀ по еврейски значитъ: змѣя. Такимъ образомъ эта секта уже по названію составляетъ типичную отрасль офитства. О наассенахъ даетъ свѣдѣнія исключительно только Ипполитъ (Φιλοσοφούμενα V, 6—11; X, 9); изъ другихъ ересеологовъ мы находимъ одно только упоминаніе о сектѣ у Θеодорита—Haer. fab. I, 13).

[2]) Ипп. Φιλοσοφούμενα V, 9—166: τὸ δὲ πνεῦμα, ἐκεῖ ὅπου καὶ πατήρ, ὀνομάζεται καὶ ὁ υἱός, ἐκ τούτου τοῦ πατρὸς γεννώμενος. Οὗτος ἐστιν ὁ πολυώνυμος μυριόμματος ἀκατάληπτος, οὗ πᾶσα φύσις, ἀλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται. Τοῦτό ἐστι τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστι ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως.

('Αδάμας)[1], происшедшій отъ неописуемаго Отца, какъ „самороженный" (αὐτογενής) и „превѣчный Сынъ его, есть посредникъ-міроустроитель (δημιουργός), но въ области, рѣзко отграниченной только предѣлами міра идеальнаго[2]. Посредничество Сына—Адаманта, какъ носителя идей неизреченнаго Отца, захватываетъ, съ одной стороны, непостижимую область царства Отца[3], а съ другой стороны, область третьяго проявленія Божества—царство Нааса[4], подъ которымъ у наассеновъ разумѣлась особая метафизическая „влажная матерія" (τὴν ὑγρὰν οὐσίαν)[5], какъ принципъ первообразной сущности вещества. Важно отмѣтить, что эта „влажная матерія", по концепціи наассеновъ, божественнаго происхожденія[6] и, являясь произведеніемъ единаго благого Бога, заключаетъ въ себѣ, соотвѣтственно идеѣ творенія, красоту (κάλλος) и животворящую силу (ὡραιότης). Какъ таковая, она составляетъ основу всякаго бытія (ὑποκεῖσθαι δὲ αὐτῷ τὰ πάντα) въ космической жизни[7].

---

[1]) Иппол., ib. V, 8—156; V, 7—146. 'Αδάμας—очевидно, какъ прототипъ Адама, перваго человѣка въ реальной космической жизни; но также и 'Αδάμας — камень, основаніе жизни = Λόγος (срвн. V, 6—132: οὗτοι τῶν ἄλλων ἁπάντων παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον τιμῶσιν ἄνθρωπον καὶ υἱὸν ἄνθρωπον. Ἔστι δὲ ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθηλυς, καλεῖται δὲ 'Αδάμας παρ' αὐτοῖς).

[2]) Какъ увидимъ ниже, димiургомъ космоса, какъ реальнаго міра, у наассеновъ признается Іалдабаоѳъ, эоническое существо низшаго порядка.

[3]) Иппол. ib. V, 8—164: ὁ οἶκος θεοῦ, ὅπου ὁ ἀγαθὸς θεὸς κατοικεῖ μόνος.

[4]) Νάας (отъ еврейск. слова νάας, что̀ значитъ змѣя: νάας δὲ ἐστὶν ὁ ὄφις — Илп. V, 9—170), какъ олицетвореніе въ образѣ змѣя волнообразнаго движенія, составляющаго основу космической жизни. По другому объясненію, νάας=ναός (храмъ) есть символическое изображеніе всего универса, какъ храма, въ которомъ обитаетъ Божественное существо (ib. V, 9—170: νάας δὲ ἐστιν ὁ ὄφις, ἀφ' οὗ φησὶ πάντας εἶναι τοὺς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν προσαγορευομένους ναούς).

[5]) Ibid. V, 9—170.

[6]) „Влажную матерію" заключаетъ Богъ въ Себѣ „какъ бы въ рогѣ быка однорогаго" (μονοκέρωτος)—Илп. ib. V, 9—170.

[7]) Ibid. V, 9—170: τὸ κάλλος τῶν ἄλλων καὶ τὴν ὡραιότητα ἐπιδιδόναι πᾶσι τοῖς οὖσι κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτῶν καὶ οἰκειότητα.

Такимъ образомъ матерія, понимаемая въ отвлеченно-идеализированномъ смыслѣ (какъ внѣкосмическій субстратъ вещества—ὑποκεῖσθαι) признавалась наассенами положительнымъ, а не отрицательнымъ началомъ жизни и вводилась въ сферу явленій божественнаго происхожденія [1]). Координируя отношеніе Адаманта (міра космическихъ идей) къ Наасу (метафизическому субстрату вещества) и ихъ обоихъ вмѣстѣ къ Вышнему неизреченному Отцу, наассены утверждали обособленность бытія этихъ трехъ царствъ,—ихъ личность въ нѣкоторомъ родѣ, и въ то же время—органическую внутреннюю связь между ними. Такъ что Единое начало, въ которомъ концентрируется и Самъ Отецъ, и Его Сынъ—Адамантъ, и Наасъ, имѣетъ какъ бы трехсоставное естество—τρισώματος [2]), но объединенное общностью единой божественной жизни [3]).

Почти въ томъ же духѣ развивается теологія у ператовъ [4]),—другой отрасли офитизма. Здѣсь внѣкосмическая жизнь Божества воспроизводится точно также подъ формой трехъ проявленій. На первой ступени Богъ характе-

---

[1]) Ibid. V, 9—170: καὶ αὐτὸν ἀγαθόν.

[2]) Ibid. V, 8—150.

[3]) Ibid. V, 8—150: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένιτο οὐδὲ ἕν. Ὃ δε γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν.

[4]) Ператы—περάτοι (отъ πέρας—предѣлъ) значитъ: переправляющіеся, потусторонніе, чѣмъ, по Ипполиту (V, 16), обозначалось „ихъ перехожденіе чрезъ океанъ бытія въ высшій міръ". По другому толкованію того же Ипполита (V, 16), еретики назывались ператами, потому что „они полагали, что никто изъ рожденныхъ не можетъ избѣжать предопредѣленной ему судьбы". По Ипполиту (V, 11), ператы—голова той же змѣи (т. е. наассеновъ); слѣдовательно, и эта отрасль ересеологомъ относится къ офитизму и сближается съ наассенами.—О ператахъ единственнымъ свидѣтелемъ является Ипполитъ (V, 12—18; X, 10); о нихъ упоминаютъ еще Климентъ александрійскій (Strom. VII, 17), Θеодоритъ Haer. fab. I, 17) и Оригенъ (Contr. Cels. VI. 28).—Тогда какъ основатели секты наассеновъ совершенно неизвѣстны, для секты ператовъ въ качествѣ основателей Ипполитъ указываетъ Евфрата (Εὐφράτης ὁ περατικός), Келба (Κέλβης ὁ Καρύστιος) и Адема (Ἀδέμης ὁ Καρύστιος)—V, 13; X, 10. Важно отмѣтить, что Оригенъ (C. Cels. VI, 28) Евфрата называетъ основателемъ офитизма.

ризуется, какъ Отецъ—совершенное и нерожденное Благо, Первоначало всѣхъ вещей (ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν, πρῶτον ἀγέννητον ἀγαθόν) [1]). На второй ступени Богъ мыслится, какъ Сынъ и Слово Отца (τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, ὁ λόγος) [2])—саморожденное благо (ἀγαθὸν αὐτογενές) [3]). Въ Немъ, какъ Словѣ Отца, сосредоточивается вся безграничная полнота духовныхъ силъ Отца [4]). Замѣчательно, что у ператовъ символъ змѣи пріурочивается ко второму сыновнему началу (а не къ третьему—матеріальному, какъ у наассеновъ), такъ что Сынъ есть змѣй (Ὀφιοῦχός), вѣчно движущійся къ неподвижному Отцу и къ движущейся матеріи [5]). Третье проявленіе божественной жизни составляетъ рожденіе міра особеннаго (ἰδικὸν γεννητόν) [6]) чрезъ отраженіе идей Отца чрезъ Сына въ матеріи [7]). При чемъ, какъ у наассеновъ, въ теологіи ператовъ матерія—ὕλη—ставится въ генетическую связь съ божественной жизнью и мыслится, какъ третья составная часть (τρίτον μέρος) Божественной тріады [8]). Впрочемъ, подобно наассенамъ, и ператы въ данномъ случаѣ имѣли въ виду обозначить исключительно только метафизическій субстратъ вещества, который они отождествляли съ динамикой математическихъ отношеній въ духѣ философіи Пиѳагора. Такое отвлеченно-математическое пониманіе сущности матеріи какъ вышечувственнаго начала божественной жизни, вполнѣ согласуется у нихъ съ представленіемъ о Сынѣ, какъ вѣчно движущейся змѣѣ (Ὀφιοῦχός). Особенностью ученія ператовъ является то, что они

---

[1]) Ibid. V, 12—176.

[2]) Ibid. V, 17—196.

[3]) Ibid. V, 12—176.

[4]) Ibid. V, 12—176: δεύτερον μέρος οἱονεὶ δυνάμεων ἄπειρόν τι πλῆθος ἐξ αὐτῶν (т. е. трехъ началъ божественнаго бытія) γεγεννημένων.

[5]) Ibid. V, 17—196: ὁ υἱὸς, ὁ λόγος, ὁ ὄφις ἀεὶ κινούμενος πρὸς ἀκίνητον τον πατέρα καὶ κοινουμένην τὴν ὕλην.

[6]) Ibid. V, 12—176.

[7]) Ibid. V, 17—196: ἀναλαβὼν τὰς δυνάμεις στρέφεται πρὸς τὴν ὕλην... καὶ ἡ ὕλη ἄποιος οὖσα καὶ ἀσχημάτιστος ἐκτυποῦται τὰς ἰδέας ἀπὸ τοῦ υἱοῦ, ἃς ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐτυπώσατο.

[8]) Ibid. V, 12—176.

понятіе о Богѣ сводили къ единству одного общаго зиждительнаго начала (μία τις ἀρχή) и только мысленно разграничивали въ немъ дѣленія на части (τῆς διαιρέσεως διακεκρυμένης). „Все есть Отецъ, Сынъ, матерія: и каждый изъ этихъ трехъ заключаетъ въ себѣ безконечныя силы каждаго“ [1]). Такъ что въ отношеніи ко всѣмъ частямъ міра можно говорить объ одновременномъ присутствіи въ нихъ трехъ боговъ, трехъ логосовъ, трехъ умовъ и т. д. [2]). Такимъ образомъ понятіе о личномъ тріипостасномъ Богѣ было совершенно чуждо системѣ ператовъ, развившихъ крайне пантеистическую точку зрѣнія въ области теологіи.

Нѣсколько по иному типу построяется теологія въ системахъ сиѳіанъ, каинитовъ и Іустина-гностика. У сиѳіанъ тріаду составляютъ: 1) *свѣтъ* (φῶς)—совершенный и нерожденный Богъ, высшая духовная сфера бытія (ἄνω), 2) *духъ* (πνεῦμα)—срединное звено (μέσον) между свѣтомъ и тьмою и 3) *тьма* (σκότος)—составляющая низшую (κάτω) сферу бытія [3]). Это — три совершенно отграниченныхъ другъ отъ друга начала (τρεῖς ἀρχὰς περιωρισμένας), изъ которыхъ каждое заключаетъ въ себѣ безконечное множество силъ (ἀπείρους δυνάμεις) [4]), но объединенныхъ между собой однимъ общимъ духомъ—разумомъ, который, подобно солнечному лучу, всюду распространяетъ свой свѣтъ (φῶς φυέντες) [5]). Такъ что собственно одна сила присуща всѣмъ тремъ началамъ, раздѣленнымъ трояко (τῶν διῃρημένων τριχῶς),— это сила духа и свѣта (τοῦ πνεύματος καὶ φωτὸς ὁμοῦ ἡ δύναμις), проникающая сверху до низу все бытіе, начиная отъ свѣтлаго царства вплоть до царства тьмы [6]). Всѣмъ сферамъ бытія, какъ единому царству духа, присуще разумное сознаніе,—одинъ и тотъ же разумъ, но съ тѣмъ различіемъ,

---

[1]) Ibid. V, 17—196: τὸ πᾶν ἐστι πατήρ, υἱός, ὕλη· τούτων τῶν τριῶν ἕκαστον ἀπείρους ἔχει δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ.

[2]) Ibid. V, 12—176.

[3]) Ibid. V, 19—200: ἄνω ἐστὶ τὸ φῶς καὶ κάτω τὸ σκότος, καὶ τούτων τοιοῦτον τρόπον μέσον τὸ πνεῦμα.

[4]) Ibid. V, 19—198.

[5]) Ibid. V, 19—200: ἐκτείνεται καὶ φέρεται πανταχῇ.

[6]) Ibid. V, 19—200.

что на вершинѣ (ἄνω) духовнаго бытія этотъ разумъ—свѣтъ представлятъ неизсякаемый источникъ свѣта и, слѣдовательно, полноту свѣта; на низшей же ступени (κάτω) въ области мрака онъ обращается въ слабое мерцаніе,--въ искру свѣта (σπινθὴρ τοῦ φωτός) [1]). Вчастности понятіе о духѣ (πνεῦμα), какъ второмъ, среднемъ (μέσον), началѣ, въ системѣ сиѳіанъ носитъ своеобразно матеріалистическую окраску. Духъ (πνεῦμα) сиѳіанъ—это уже не Логосъ Платоновской философіи, а скорѣе всего духовная сперма (λόγος σπερματικός) стоиковъ, или еще точнѣе—духъ Анаксагора,—матеріализованное вещество мысли, движущееся на подобіе тонкаго эѳира. По ученію сиѳіанъ, духъ нужно представлять „въ видѣ тонкаго запаха благовонія", которое „расширяется и несется во всѣ части", утончаясь при приближеніи къ царству чистаго свѣта и уплотняясь, когда попадаетъ въ царство тьмы [2]). Такимъ образомъ одинъ и тотъ же духъ получаетъ три различныя консистенціи; вмѣстѣ съ этимъ и самый универсъ пріобрѣтаетъ характеръ единаго цѣлаго, только по формѣ раздѣляемаго на три различныя области. Важно отмѣтить, что понятіе о матеріи какъ тьмѣ (σκότος) въ системѣ сиѳіанъ не имѣетъ дуалистическаго оттѣнка въ духѣ восточной теософіи. Тьма—начало отрицательное, но только по соотношенію съ безконечнымъ свѣтомъ Первоначала; по своей метафизической консистенціи, по участію, хотя и безконечно малому, въ царствѣ всеоживляющаго свѣта—духа, она составляетъ часть Божества. Весь универсъ представляетъ одну общую утробу (μῆτρα) [3]), всюду проникнутую разумомъ и сознаніемъ (φρόνιμον παντελῶς) [4]). По сравненію съ системами наассеновъ иератовъ, исходящими изъ принциповъ идеалистическаго пантеизма,

---

[1]) Ibid. V, 19—200.

[2]) Ibid. V, 19—200.

[3]) Ibid. V, 19—202.

[4]) Ibid. V, 19—200: πάσῃ φρονήσει καὶ συνέσει βιάζεται κατέχειν εἰς ἑαυτὸ τὴν λαμπηδόνα καὶ τὸν σπινθῆρα τοῦ φωτὸς μετὰ τῆς τοῦ πνεύματος εὐωδίας; ibid.: τὸ δὲ σκότος ἀσύνετον οὐκ ἐστίν, ἀλλὰ φρόνιμον παντελῶς.

секта сиѳіанъ по своимъ метафизическимъ основамъ представляетъ уже типъ матеріалистическаго пантеизма. Характерно у сиѳіанъ и то, что свѣтъ (φῶς) и духъ (πνεῦμα) у нихъ не совмѣщаютъ въ себѣ двойственности мужскоженскаго начала (какъ у первыхъ); женское начало централизуется исключительно въ царствѣ тьмы (σκότος), которая и представляется въ образѣ собакообразной женщины (φικόλα), бѣгущей и стремящейся къ свѣту (φάος ῥυέντης) [1]).

О каинитахъ мы имѣемъ только краткія и отрывочныя указанія у древнихъ ересеологовъ [2]). Повидимому, у нихъ ученіе развивается въ духѣ сиѳіанъ. Подобно этимъ послѣднимъ, вся вселенная обоготворяется и изображается въ образѣ необъятной утробы (ὑστέρα) [3]), въ которой совершается процессъ зарожденія міровой жизни.

Іустинъ-гностикъ [4]), въ общей конструкціи теологическихъ взглядовъ приближается къ сиѳіанамъ особенно въ характеристикѣ третьяго начала, но въ формулировкѣ своего ученія онъ даетъ нѣсколько своеобразный типъ построенія теологіи. У Іустина точно выдерживается общая гностическая схема трехчастнаго дѣленія Божественной сущности. При чемъ вмѣстѣ съ сиѳіанами первые два начала онъ опредѣляетъ исключительно, какъ мужскія, и только въ третьемъ усматриваетъ средоточіе жен-

---

[1]) Ibid. V, 20—210.

[2]) Ириней Contr. haer. I, 31; Епифаній Haer. XXXVIII; Ѳеодоритъ De haer. fabul. I, 15; Псевдо-Тертулліанъ c. VII; Филастрій De haer. II, XXXIV.

[3]) Ириней Contr. haer. I, 31, 2; Епифаній Haer. XXXVIII, 1. Ὑστέρα отъ ὑστέρος—послѣдующій, послѣдній, слабый. Этимъ терминомъ обозначается несомнѣнно матеріальный, пассивный элементъ міровой жизни, который вообще у гностиковъ имѣетъ значеніе женскаго начала. Сравни терминологію Платона: πρότερον (категорія духа, какъ образующаго начала) и ὑστέρον — категорія матеріи, какъ пассивнаго, воспринимающаго начала.

[4]) Иппол. Филос. V, 24—216; V, 26—218. У другихъ ересеологовъ нѣтъ никакихъ указаній на личность Іустина и его ученіе. Несомнѣнно Іустинъ-гносгикъ не имѣетъ ничего общаго съ личностью христіанскаго апологета Іустина Мученика († 166 г.).

скаго (матеріальнаго) элемента [1]). Первое начало есть Высочайшее Благо—Отецъ, хранящій тайны (ἄρρητα) въ молчаніи (σιγώμενα) [2]), слѣдовательно, существо неизреченное (ἄῤῥητος) и непостижимое. Но въ Самомъ Себѣ Онъ носитъ знаніе всего (προγνωστικὸς τῶν ὅλων) сущаго [3]),—впрочемъ только въ формѣ чистыхъ идей, почему и есть существо исключительно мужское (ἀῤῥηνικός) [4]). Второе начало (называемое также Отцомъ—Πατήρ) есть выраженіе во-внѣ идей, скрытыхъ въ первомъ началѣ: это есть рожденіе во Отцѣ міра объективнаго (πατὴρ πάντων τῶν γεννητῶν). Поскольку идеи и и во второмъ началѣ пребываютъ только духовными отобразами міра чувственнаго, являясь идеальными основаніями этого послѣдняго, постольку и это второе начало характеризуется у Іустина какъ существо—недовѣдомое (ἀπρογνωστός), непостижимое (ἀγνωστός) и невидимое (ἀόρατος) [5]). Но въ то же время это второе начало имѣетъ обращеніе къ міру чувственному, для котораго идеальные отобразы, скрытые въ глубинѣ его духовной природы, служатъ основаніемъ для міра чувственнаго. Этотъ моментъ—идеально чувственнаго бытія второго начала и изображается у Іустина подъ характернымъ образомъ Елоима (Ἐλωεὶμ), какъ Творца видимаго міра. Замѣчательно въ системѣ Іустина то, что у него устанавливается полное тожество духовнаго образа второго начала съ образомъ Ἐλωεὶμ, подъ которымъ разумѣется ветхозавѣтный Богъ—Творецъ видимаго міра [6]). Вмѣстѣ съ такимъ отождествленіемъ у

---

[1]) Ипполит. Филос. V, 26—218: ἦσαν τρεῖς ἀρχαὶ τῶν ὅλων-ἀγέννητοι, ἄῤῥενικαὶ δύο. θηλυκὴ μία.

[2]) Ibid. V, 24—216.

[3]) Ibid. V, 25—218.

[4]) Ibid. V, 26—218.

[5]) Ibid. V, 26—218.

[6]) Ibid. V, 26—218: Ἐλωεὶμ δὲ, φησίν, καλεῖται οὗτος ὁ πατήρ.—Въ ряду гностическихъ системъ только у Іустина-гностика отмѣчается такое возвышеніе Ветхозавѣтнаго Бога—Елогима на ступень абсолютно-божественнаго (благого) бытія, тогда какъ у другихъ гностиковъ Елогимъ (отождествляемый обычно съ образомъ Іалдабаоѳа) низводится въ разрядъ низшихъ эоническихъ существъ, стоящихъ внѣ сферы

Іустина устанавливается идея обожествленія матеріи, совершенно по типу сиѳіанской теологіи. У Іустина значеніе образа Елогимъ такимъ образомъ приравнивается къ значенію Духа (πνεῦμα) сиѳіанъ, и, какъ у послѣднихъ, Елогимъ, слѣдовательно, въ внутренней жизни Тріады является органомъ общенія міра идеальнаго съ міромъ вещественнымъ. Какъ таковой, онъ составляетъ естественное переходное звено въ направленіи къ жизни третьяго начала—женскаго. Это третье начало,—Едемъ по терминологіи Іустина,—есть принципъ матеріальной вещественной жизни. Но въ Едемъ гармонически сочетались въ одно и то же время дѣвственно-божественные и женско-чувственные задатки вещества,—то высшее и низшее, что̀ какъ бы раздваиваетъ ея метафизическій обликъ. Едемъ—это образъ пассивно-женской природы, присущей матеріи, которая не обладаетъ проясненнымъ (высшимъ?) сознаніемъ (ἀπρογνωστός), отличается удобовоспріемлемостью къ различнаго рода раздраженіямъ (ὀργίλη) и такимъ образомъ имѣетъ какъ бы два смысла (δίγνωμος), два тѣлесныхъ естества (δίσωμος),—дѣвственно-божественное и чувственно-животное [1]). Возбудителемъ дѣвственно-божественной природы матеріи—Едемъ и является, по концепціи Іустина, Елогимъ. Онъ положилъ въ матерію основы высшей духовной жизни, отобразивъ въ матеріи высшія божественныя идеи, средоточіемъ которыхъ является онъ самъ [1]). Важно отмѣтить,

---

внутреннихъ божественныхъ отношеній Существа Высочайшаго. Впрочемъ, обычная у гностиковъ отрицательная роль Іалдабаоѳа у Іустина не стирается совершенно, но только пріурочивается къ другому образу Нааса (змѣевиднаго существа), занимающаго въ іерархіи низшихъ (злыхъ, матеріализовавшихся) эоновъ третье мѣсто. Важно отмѣтить въ свою очередь униженіе у Іустина образа Нааса, который обычно занимаетъ у другихъ гностиковъ высшее божественное положеніе и отождествляется со вторымъ (какъ уератовъ — образъ Ὀφιομόρφος) или третьимъ началомъ (какъ у наассеновъ) высшей божественной тріады. Слѣдовательно, у Іустина нужно отмѣтить измѣненіе не самыхъ понятій, а только формы ихъ выраженія. Такимъ образомъ общегностическая антіудейская тенденція у Іустина нисколько не устраняется.

[1]) Ibid. V, 26—218. У Іустина эта глубокая философская мысль

что Іустинъ матерію—Едемъ, понимаемую въ высшемъ утонченно-духовномъ смыслѣ этого слова, несомнѣнно включаетъ въ составъ божественной сущности. Она вмѣстѣ съ первымъ и вторымъ началомъ по своей природѣ есть ἀγέννητος—нерожденная и, слѣдовательно, вѣчная [1]). Она вмѣстѣ съ тѣми началами составляетъ одну общую основу всего бытія [2]). Но въ то же время только въ своей божественно-идейной, одухотворенной консистенціи Едемъ—матерія представляетъ положительную величину: внѣ этой области она есть ничто, слѣдовательно,—величина отрицательная [3]). Іустинъ рѣшительно утверждаетъ, что зло матеріи лежитъ не въ ней самой, какъ величинѣ, имѣющей положительную метафизическую цѣнность, а „въ духѣ“, который можетъ давать матеріи то или другое направленіе [4]), слѣдовательно, и дурное. Какъ мы увидимъ ниже, зло реальной космической жизни Іустиномъ полагается именно въ злой настроенности духа, который дѣйствуетъ въ сторону развитія низшей звѣроподобной половины природы Едемъ—матеріи.

Въ нѣкоторомъ родствѣ съ системами офитовъ Ипполита (наассеновъ, ператовъ, сиѳіанъ, Іустина и каинитовъ) стоитъ теологическое ученіе офитовъ Иринея [5]). И у нихъ

символически заключена въ образъ Едемъ — существа, наполовину имѣющаго тѣло дѣвы-человѣка, а наполовину — тѣло эхидны (μέχρι βουβῶνος παρθένος, ἔχιδνα δὲ τὰ κατω).

[1]) Ibid. V, 26—218: ἦσαν τρεῖς ἀρχαὶ τῶν ὅλων ἀγέννητοι.

[2]) Ibid. V, 26—218: αὗται αἱ ἀρχαὶ τῶν ὅλων, ῥίζαι καὶ πηγαί, ἀφ' ὧν τὰ πάντα ἐγένετο· ἄλλο δὲ ἦν οὐδέν.

[3]) См. конецъ только что приведенной — очень характерной— выдержки.

[4]) Ibid. V, 26—224: ἀποστὰς δὲ τῆς Ἐδὲμ ἀρχὴν κακῶν ἐποίησε (т. е. Елогимъ) τῷ πνεύματι τῷ ἐν τοῖς ἀνθρώποις. — Злой духъ Наась (третье эоническое истеченіе по женской линіи) представляется у Іустина возбудителемъ зла въ мірѣ „чрезъ душу (Едемъ), обитающую въ человѣкѣ вмѣстѣ съ духомъ (Елогима)“—ib. V, 26—226.

[5]) Эта отрасль офитства сравнительно очень подробно воспроизводится Иринеемъ — Contr. haer. I, 30 —, котораго повторяютъ (безъ существенныхъ дополненій) также Ѳеодоритъ (De haer. fab. I, 14), Епифаній (Haer. XXXVII), Филастрій (Haer. I), Псевдо-Тертулліанъ (c. VI).

внѣкосмическая жизнь Божества представляетъ послѣдовательную стадію развитія трехъ началъ: 1) *Отца* (Pater) всѣхъ вещей—блаженнаго, нетлѣннаго и безграничнаго, называемаго у нихъ первымъ свѣтомъ и первымъ человѣкомъ (Homo primus), 2) *Сына*—исходящаго (progredientem) отъ Отца и составляющаго мысль (ennacam=ἔννοιαν) Отца, такъ называемаго второго человѣка и 3) *Святого Духа* (Spiritus Sanctus). Характерно у офитовъ Иринея изображеніе личности Духа. Онъ—женское существо и называется Первою женою (Prima femina) и Матерью живущихъ (Mater viventium); Онъ носится надъ ниже лежащими его отдѣльными стихіями—водой, темнотою, глубиною и хаосомъ. Онъ—ниже (ab his) первыхъ двухъ началъ и, какъ существо пассивное, получаетъ отъ нихъ озареніе, которое и служитъ источникомъ космической жизни и происхожденія первозданныхъ эоническихъ существъ—Христа (праваго, духовно-мужского эона), Святой церкви (Sancta Ecclesia), и Пруникосъ—Премудрости (лѣваго, мужско-женскаго эона), отъ которой и ведется у офитовъ дальнѣйшая эволюція міровой жизни. Важно отмѣтить, что матерія (четыре стихіи—вода, темнота, глубина и хаосъ) у офитовъ Иринея мыслится внѣ божественной тріады; она имѣетъ только внѣшнее соприкосновеніе съ ней чрезъ Духа Святого, который только носится надъ хаосомъ и такимъ образомъ является для него внѣшней зиждительной силой, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Отца и Сына. Въ то же время матерія-хаосъ мыслится, очевидно, вѣчной; она пребываетъ рядомъ и возлѣ блаженной и нетлѣнной тріады Божества. Такимъ образомъ у офитовъ Иринея проглядываетъ уже дуалистическая тенденція, но все же безъ ясно выраженныхъ особенностей позднѣйшаго манихейскаго гносиса. Можно думать, что офитское теченіе, изображенное Иринеемъ, представляетъ по преимуществу восточную—малоазійскую—филіацію гносиса и, потому, является типомъ офитскаго міровоззрѣнія, нѣсколько обособленнымъ отъ другихъ теченій офитизма [1]).

[1]) По нашему мнѣнію, чрезвычайно важное обстоятельство, что

Къ только что указанному типу офитовъ (Иринея) примыкаетъ офитская система Варвело-гностиковъ, или варвеліотовъ, характеристику которой мы находимъ у того же Иринея [1]). Особенность этой системы состоитъ въ томъ, что она, при общей теологической конструкціи, свойственной всѣмъ офитскимъ системамъ, даетъ развитіе ученію объ эонахъ, какъ божественныхъ истеченіяхъ, совокупность которыхъ составляетъ полноту внутренней (внѣкосмической) жизни Божества. Эонологія, кромѣ того, служитъ у нихъ объективнымъ основаніемъ міра внѣшняго. Гностическій принципъ: что̀ вверху, то̀ и внизу (ἄνω καὶ κάτω) получаетъ такимъ образомъ развитіе въ этой замѣчательной сектѣ, которая въ исторіи гносиса занимаетъ безспорно выдающееся мѣсто, какъ прототипъ цѣлаго ряда послѣдующихъ гностическихъ движеній. Въ области эонологіи къ сектѣ Варвело-гностиковъ примыкаетъ система Симона Волхва, Менандра. Въ ней же находитъ свое конечное основаніе широко развитая система эонологіи у позднѣйшихъ гностиковъ: Василида, Вардесана и особенно Валентина и его учениковъ [2]).

характеристику этого типа офитства мы находимъ именно у Иринея Ліонскаго, который самъ былъ родомъ изъ Малой Азіи (изъ Смирны), гдѣ онъ и могъ почерпнуть свѣдѣнія объ офитахъ съ ихъ специфически восточной реконструкціей міросозерцанія. Замѣчательно, что этотъ типъ офитства воспроизводится (по Иринею) также Ѳеодоритомъ Кирскимъ и Епифаніемъ Кипрскимъ, — жителями востока. У Ипполита римскаго, у котораго была, очевидно, самая тѣсная связь съ Александріей и ея культурой, напротивъ, мы видимъ изображеніе офитства съ реконструкціей специфически александрійскаго міросозерцанія и отсутствіе какихъ-либо указаній на офитство Иринеевскаго типа.

[1]) Contr. haeres. I, 29; срвн. Ѳеодор. De haer. fabul. I, 13; Епиф. Haer. XXV, 2; XXVI, 1. 3; Филастр. De haer. 33. Варвеліоты названы такъ, очевидно, по имени эона Варвелоса.

[2]) Нѣкоторые ученые изслѣдователи, исходя изъ тожества идей Варвело-гностиковъ и Валентина, склонны считать варвеліотовъ простой варіаціей валентиніанства, слѣдовательно, ересью позднѣйшаго (половины II в.) происхожденія. Но, во-первыхъ, секта Варвело-гностиковъ слишкомъ элементарна и проста по своему развитію, сравнительно не только съ валентиніанствомъ, но и ересью Симона Волхва,

Божественную Тріаду въ ученіи Варвело-гностиковъ составляютъ: Отецъ, Мать и Сынъ. Какъ и у другихъ гностиковъ-офитовъ, это—моменты развитія внутренней (внѣкосмической) жизни Божества. При чемъ самое развитіе пріурочивается къ проявленію въ Богѣ отдѣльныхъ духовныхъ актовъ, которые у варвеліотовъ персонифицируются и представляются въ формѣ эоническихъ истеченій. Мать — Варвело и Сынъ — Христосъ точно также имѣютъ характеръ эоническихъ существъ, развивающихся изъ одного общаго и высшаго эона—Отца, какъ основы бытія. Поэтому Отецъ характеризуется какъ неименуемое (innominabilis) начало, какъ Всевышній Свѣтъ—источникъ всякаго бытія. Важно отмѣтить, какъ характерную особенность системы варвеліотовъ, то, что эоническія истеченія здѣсь строго послѣдовательно воспроизводятся въ формѣ сизигій (συζυγία)—парныхъ сопряженій мужскаго и женскаго начала. При чемъ Мать-Варвело мыслится какъ проявленіе женскаго-пассивнаго начала, а Отецъ и Сынъ—мужского активнаго начала. Характерно у варвеліотовъ самое положеніе Матери-Варвело въ серединѣ между От-

---

чтобы ее можно было считать филіаціей валентиніанства. Во-вторыхъ, въ исторической концепціи Иринея и другихъ ересеологовъ секта Варвело-гностиковъ занимаетъ такое мѣсто, которое указываетъ на ея несомнѣнное хронологическое первенство. Иринеи въ своемъ историческомъ очеркѣ валентиніанства и маркосіанства (которыя составляли для него главный и, можно сказать, исключительный объектъ его полемики) съ цѣлію исторически прослѣдить зарожденіе идей означенныхъ гностическихъ школъ, какъ извѣстно, дѣлаетъ краткій очеркъ исторіи ересей, уходя отъ валентиніанства постепенно въ глубь вѣковъ. И въ исторической перспективѣ Иринея секта Варвело-гностиковъ вмѣстѣ съ офитами и каинитами занимаютъ самое послѣднее мѣсто, очевидно, какъ болѣе древнія. Въ-третьихъ, система Варвело-гностиковъ составляетъ отрасль офитизма. А офитское движеніе въ гносисѣ вообще составляетъ самый древній и, можно сказать, первичный типъ гносиса, что теперь - послѣ открытія Философуменъ Ипполита, давшаго цѣнныя историческія указанія объ офитскихъ ересяхъ, — считается фактомъ почти безспорнымъ во всѣхъ новѣйшихъ изслѣдованіяхъ о гносисѣ (*Bousset*. Hauptprobleme d. Gnosis, S. 338; *Mead G. R.* S. Fragmente eines verschollenen Glaubens, in deutsche Übersetzt v. Ulrich. 1902, S. 160.

цомъ и Сыномъ. Въ ней какъ центрѣ божества, сосредоточивается зарожденіе жизни чрезъ Отца и проявленіе этой жизни въ Сынѣ. Мать такимъ образомъ представляетъ связующее звено между неименуемымъ (скрытымъ) бытіемъ Отца и раскрывшимся бытіемъ Сына. Поскольку Мать-Варвело есть средоточіе внутренней (внѣкосмической) жизни Божества, какъ объективнаго основанія міра реальнаго, она мыслится, какъ начало всякой жизни. Она сама есть жизнь вѣчная—Ζοὴ αἰωνία. Но въ то же время Варвело стоитъ у варвеліотовъ внѣ всякаго соприкосновенія съ міромъ матеріи, почему и предносится ихъ сознанію, какъ дѣвственный духъ—Παρθένος [1]) и противополагается образу Софіи — Пруникосъ, которымъ наоборотъ въ гностическихъ системахъ олицетворяется погруженіе богини-матери въ зло матеріи: въ періодъ космической жизни. Какъ отраженіе божественной жизни, Варвело представляется у варвеліотовъ мыслью (Ἔννοια) Отца. Но это собственно только первый моментъ сознанія божественнаго духа, за которымъ (т. е. моментомъ) послѣдовательно возникаютъ: предвѣдѣніе (Πρόγνωσις), нетлѣніе (Ἀφθαρσία) и вѣчная жизнь (Ζοὴ αἰωνία). Эти четыре момента въ жизни божественнаго духа и составляютъ первую женскую тетраду божественныхъ эоновъ, централизующихся въ личности Варвело. Одновременно съ женской тетрадой возникаетъ мужская тетрада богосознаній, централизующихся въ личности Сына-Христа, Божественнаго свѣта, въ строгомъ соотвѣтствіи съ указанными четырьмя женскими истеченіями. Такъ возникаютъ сизигіи: Самъ Христосъ и нетлѣніе (Ἀφθαρσία), слово (Λόγος) и мысль (Ἔννοια),

---

[1]) Ирин. Contr. haer. I, 30, 1: aeonem quendam nunquam senescentem *in virginali spiritu* subjiciunt; срвн. Θеодор. De haer. fab. I, 13: ἐν παρθενικῷ πνεύματι. — Очень возможно, что самое слово Βαρβελώς есть испорченное βαρθενως=παρθενως. У Епифанія (Haer. 26, 1) мы находимъ, повидимому, подтвержденіе, когда читаемъ обозначеніе Иринеевскаго термина, какъ βαρθενώς, а у Оригена въ приложеніи къ міровоззрѣнію офитовъ прямо какъ παρθένος: πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον (Contr. Cels. VI, 31). *Bousset* (op. c., S. 14) рѣшительно склоненъ приписывать слову Варвело значеніе дѣвственницы.

Умъ (Νοῦς) и предвѣдѣніе (Πρόγνωσις), Воля (Θέλημα) и Вѣчная жизнь (Ζοὴ αἰωνία). Двѣ эти тетрады женско-мужскихъ истеченій, соединенныя парными сопряженіями (συζυγία), составляютъ собою первую божественную огдоаду-восьмерицу, которая въ Истинѣ (Ἀλήθεια)—Христѣ, какъ отображенномъ свѣтѣ, соединяется съ Вышнимъ Свѣтомъ Отца и такимъ образомъ чрезъ новую сизигію Ἀλήθεια-Πατήρ становится божественной декадой, составляющей полноту божественной сущности. Раскрытіе Божества въ декадѣ есть результатъ Его собственной воли и вызывается постулятами внутренно присущей Ему необходимости. Потому Богъ есть существо саморожденное—Αὐτογενής, въ мысли (какъ первомъ женскомъ эонѣ Варвелосъ) и словѣ (какъ первомъ мужскомъ эонѣ Сынѣ-Христѣ) отображающій свое внутреннее существо. Онъ такимъ образомъ есть саморожденное Слово и Мысль. Какъ дальнѣйшую эволюцію Божества, варвеліоты выводятъ изъ сизигіи Христа и Нетлѣнія истеченіе особаго свѣтлаго планетнаго міра (φοστῆρας), какъ второй огдоады Божества. Эта огдоада свѣтилъ опять распадается на двѣ тетрады—мужскую и женскую: первую, соотвѣтствующую мужскимъ силамъ Сына-Христа, а вторую, соотвѣтствующую женскимъ силамъ Варвелосъ-Матери. Такъ произошли четыре свѣтила (собственно сизигій свѣтилъ): Армогенъ-Спаситель (Harmogenes) [1]) съ сопутствующей ему силой благодати (χάρις), Рагуэлъ (Raguel) [2]) съ хотѣніемъ (θέλησις), Давидъ (David) [3]) съ смысломъ (σύνεσις) и Элелетъ (Eleleth) [4]) съ разумѣніемъ (φρόνησις). Эта вторая огдоада, являясь отраженіемъ первой,

---

[1]) Въ копт. оригин. текстъ читается Harmuzêl.—срвн. Bousset, op. c. S. 338. По Гарвею (Harvey W. W. Sancti Irenaei quinque adversus haereses. Cambridge 1857 въ введеніи) это слово (отъ еврейскаго оръ-майанъ) значитъ: *брыжжущій свѣтъ*.

[2]) По Гарвею (ор. с.) Рагуэлъ (по копт. тексту Oroiâel—Bousset, S. 338) значитъ: „*воля Божія*“ (отъ еврейскаго слова, равнозначущаго θέλησις).

[3]) По Гарвею (ор. с.) Давидъ (по другому чтенію—Дадудъ) значитъ *возлюбленный* (отъ евр. дудъ).

[4]) По Гарвею (ор. с.) Элелетъ значитъ: „*плодъ*“ (съ сирскаго яз.).

составляетъ, по концепціи варвеліотовъ, какъ бы моментъ обращенія Божества въ сторону реальнаго міра и возглавляется, съ одной стороны, „совершеннымъ человѣкомъ“ (homo perfectus) или „Адамантомъ“ (Adamans), называемымъ также единороднымъ (Monogenis), и съ другой стороны, „совершеннымъ знаніемъ“ (agnitio perfecta). Отъ совершеннаго человѣка и совершеннаго знанія и произрасло дерево (lignum) знанія, какъ одного общаго откровенія Матери, Отца и Сына.

Особенно характерна у варвеліотовъ идея „совершеннаго“ (трансцедентнаго) человѣка. Человѣкъ представляется заключительнымъ звеномъ развитія божественной жизни и ея отраженіемъ. Слѣдовательно, въ самомъ же человѣкѣ заключается источникъ (дерево) истиннаго знанія, сущность котораго состоитъ въ постиженіи божественной сущности, отображенной въ духѣ человѣка. „Саморожденный (т. е. Отецъ) сочеталъ съ человѣкомъ совершенное знаніе, почему онъ (человѣкъ) и позналъ Того, Кто превыше всего“. Такимъ образомъ знаніе божественнаго есть прирожденное достояніе духа человѣка.

По концепціи варвеліотовъ, понятіе объ Адамантѣ—первочеловѣкѣ есть понятіе абстрактное съ самымъ общимъ и широкимъ содержаніемъ. Въ образѣ Адаманта концентрируется представленіе не только о духѣ всечеловѣчества, но и вообще о всемъ духовномъ мірѣ. Съ нимъ ассоціируется также и гностическая идея о Духѣ Святомъ, какъ собирательномъ духовно-зиждительномъ началѣ. Образъ Гармогена-Спасителя, тѣсно связаннаго съ звѣзднымъ міромъ, съ одной стороны, и съ истеченіемъ человѣческой сущности, съ другой стороны, обнаруживаетъ еще слѣдующую характерную особенность теологической антропологіи варвеліотовъ. По ихъ представленію, духъ всечеловѣчества захватываетъ собою область звѣздныхъ міровъ и такимъ образомъ имѣетъ общеміровое значеніе. Въ концѣ концовъ понятіе о человѣкѣ, какъ общемировомъ духѣ, сводится у варвеліотовъ къ понятію о самомъ божествѣ. Правда, въ отношеніи къ ученію варвеліотовъ у Иринея мы не имѣемъ конкретныхъ указаній въ этомъ

родѣ. Но другія сродныя съ ихъ сектой офитскія ученія, гдѣ мы находимъ характеристику перво-Божества, какъ перво-Человѣка (у офитовъ Иринея), косвенно могутъ прояснить намъ истинную концепцію разбираемой отрасли офитизма въ указанномъ направленіи. Несомнѣнно въ сектѣ варвеліотовъ въ ихъ пантеистическомъ тео-антропизмѣ, заложены также основы идеи душепереселенія,—той именно идеи, которая болѣе всего имѣетъ тѣсную связь съ ихъ своеобразной теологіей. Какъ бы то ни было, но въ ученіи офитовъ Иринея,—ученіи, сродномъ по своимъ теологическимъ основаніямъ съ сектой варвеліотовъ,—идея душепереселенія получаетъ уже свое яркое выраженіе [1]).

Нельзя не отмѣтить у варвеліотовъ вообще широкой постановки теологической проблемы. Она совмѣщаетъ въ себѣ посылки онтологіи, гносеологіи, космологіи и сотерологіи. Къ сожалѣнію, Ириней обрываетъ свои показанія о варвеліотахъ—можно сказать—на полусловѣ и не показываетъ тѣхъ выводовъ, которые слѣдуютъ изъ теологіи этихъ характерныхъ и безспорно интереснѣйшихъ представителей офитизма [2]).

---

[1]) Ириней Contr. haer. I, 30. 14.

[2]) Мы должны отмѣтить, что секта Варвело-гностиковъ въ изображеніи Иринея въ настоящее время должна считаться безпорнымъ историческимъ фактомъ въ виду открытія того гностическаго первоисточника, которымъ, очевидно, пользовался и самъ Ириней. Въ 1896 г. въ Каирѣ была открыта коптская папирусная рукопись, которая содержитъ въ себѣ три отрывка гностическихъ произведеній: 1) Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ (съ другимъ подназваніемъ: Ἀπόκρυφον Ἰωάννου), 2) Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ и 3) Πράξις Πέτρου, изъ которыхъ первый отрывокъ почти дословно повторяетъ положенія, представленныя Иринеемъ подъ формой ученія Варвело-гностиковъ. Помимо того, что вновь описанный памятникъ подтверждаетъ достовѣрность показаній христіанскаго ересеолога,—онъ въ то же время указываетъ тотъ источникъ, изъ котораго были почерпнуты имъ свѣдѣнія объ ученіи Варвело-гностиковъ. Теперь эта рукопись находится въ Берлинѣ въ Египетскомъ музеѣ и извѣстна подъ именемъ Codex Akhmim (по имени Каирскаго антикварія, у котораго рукопись была куплена Dr. Reinhard'омъ). Объ этой рукописи былъ сдѣланъ (въ 1896 г.) подробный рефератъ извѣстнымъ оріенталистомъ *Schmidt*'омъ, подъ заглавіемъ:

Во всѣхъ офитскихъ построеніяхъ проходитъ одна общая черта, характеризующая офитскую теологію. какъ стремленіе опредѣлить отношеніе внутренняго (трансцедентнаго) Существа Безконечнаго къ міру внѣшнему—конечному, вывести послѣдній изъ перваго, какъ изъ своего конечнаго основанія. Въ теологіи такимъ образомъ скрываются посылки космологической проблемы. Исходнымъ началомъ для рѣшенія этой послѣдней служитъ своеобразный офитскій релятивизмъ, представляющій жизнь Божества со стороны его соприкосновенія съ міромъ конечнымъ, какъ постепенное убываніе и расчлененіе божественной сущности, какъ превращеніе единаго въ многое чрезъ поступательный процессъ истеченій изъ Божества эоновъ [1])—особыхъ посредствующихъ существъ, составля-

---

Ein vorirenäiches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache (помѣщенъ въ „Sitzungsberichten der K. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1896, S. 839 sq.“; см. также сообщеніе *Mead*'a въ Fragmente eines veschollen. Glaubens, 1902, S. 467 sq.). По мнѣнію *A. Harnack*'a (въ примѣчаніяхъ къ указ. изданію реферата Schmidt'a), этотъ памятникъ появился во II в. по Р. Х. (по мнѣнію Mead'a—не позднѣе первой половины II в., op. c. S. 477) въ египетскихъ кругахъ.

[1]) Эонъ отъ греческаго αἰών — вѣкъ, вѣчность. Еще у Платона слово αἰών употреблялось, въ противоположеніи χρόνος, для обозначенія вѣчныхъ отношеній Существа Безконечнаго, отображеніемъ которыхъ въ мірѣ чувственномъ является χρόνος, какъ категорія временныхъ отношеній (Діалогъ Тимей 37 D, 38 B). Срвн. также у Аристотеля (Phys. IV, 12. 221, в, 3; De coelo I, 9. 279, в, 11—см. Zeller, Die Phylos. d. Griechen Aufl. II, 1862, Th. III, S. 275, 299, 300), гдѣ αἰών обозначаетъ безвременность бытія неизмѣняемаго, въ противоположность χρόνος, которымъ обозначается безконечное время, въ условіяхъ котораго движется существо измѣняемое. Противоположеніе міра идейнаго міру чувственному также у Филона обозначается терминами αἰών и χρόνος — De mutat. nom. § 47: αἰὼν δὲ ἀναγράφεται τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου, ὡς καὶ αἰσθητοῦ χρόνος. Офиты и всѣ вообще гностики въ своей эонологіи несомнѣнно усвоили концепцію философіи Платона и Аристотеля и подъ эонами разумѣли вѣчныя отношенія въ Существѣ Безконечномъ, которыя мыслились не только какъ абстрактныя понятія, но и какъ своего рода личности—силы. Бытіе эоновъ у офитовъ пріурочивалось не только къ міру вышечувственному и трансцедентному, но и къ міру чувственному—космосу, поскольку и этотъ послѣдній ставился въ связь съ бытіемъ Существа Безконечнаго. Такъ эонами считаются

ющихъ въ общемъ плиромѣ (πλήρωμα) [1]) Существа Безконечнаго. Эонологія офитовъ, правда, еще не имѣетъ характера стройно развитой теоріи [2]). Но уже въ офитскихъ системахъ твердо заложены тѣ основанія, которыми характеризуется эонологія позднѣйшаго гностицизма [3]). И прежде всего у офитовъ твердо установленъ принципъ, по которому весь міръ эоническихъ существъ раздѣляется на двѣ области, строго отграниченныя одна отъ другой. Одни эоническія существа мыслятся замкнутыми въ сферѣ трансцедентныхъ, внѣкосмическихъ отношеній Божества и характеризуются, какъ идейные, вышечувственные отобразы міра реальнаго [4]). Ко второй группѣ эоновъ относятся тѣ, которые, при своей идейной связи съ міромъ вышечувственнымъ, божественнымъ, въ то же время мыслятся стоящими въ непосредственномъ соприкосновеніи съ мі-

---

у офитовъ: духовное существо человѣка (образъ Адаманта-первочеловѣка—у ипассеновъ Ипп. Φίλοσ. V, 7—127), деміургъ-мірообразователь (образъ Іалдабаоѳа у ипассеновъ—Ib. V, 7—150), Христосъ Спаситель, Который вообще изображается у офитовъ, какъ эонъ, нисшедшій изъ плиромы Божества.

[1]) Πλήρωμα (полнота) на языкѣ гностиковъ служитъ обозначеніемъ полноты духовныхъ совершенствъ, присущихъ бытію Существа Безконечнаго. Противоположеніемъ πλήρωμα является понятіе о κένωμα —истощаніи, какъ отрицаніи духовнаго совершенства. Срвн. особенно характерное въ данномъ случаѣ свидѣтельство Иринея (Contr. haer. I, 11, 1) относительно ученія Валентина: „Христосъ отсѣкъ отъ себя тѣнь (плотского рожденія) и *взошелъ въ плиромy* (εἰς τὸ πλήρωμα), а Мать, оставшись съ тѣнью и *истощившись* (κεκενωμένην) *духовной сущности*, произвела на свѣтъ другого сына—Деміурга".

[2]) Только въ сектѣ Варвело-гностиковъ Иринея (Contr. haeres. I, 29. 1) мы находимъ болѣе или менѣе развитую теорію эонологіи; въ прочихъ же офитскихъ сектахъ указаны лишь принципы для ея построенія.

[3]) Эонологія Валентина и его школы представляетъ развитіе основъ, указанныхъ въ сектахъ офитовъ, и въ общихъ чертахъ воспроизведитъ теорію Варвело гностиковъ.

[4]) По своему значенію эоны этого порядка напоминаютъ собою то, что у Платона мыслится подъ образомъ идей и объединяется въ одномъ общемъ понятіи о мірѣ умопредставляемомъ (κόσμος νοητός), какъ основѣ міра реальнаго.

ромъ реальнымъ и чувственнымъ. Эоны этого порядка являются въ полномъ смыслѣ силами космическими, и отъ нихъ ставится въ зависимость происхожденіе міра реальнаго. Во главѣ этихъ космическихъ силъ во всѣхъ офитскихъ системахъ выдвигается центральная фигура діміурга (δημιουργός)—мірообразователя, законоположника настоящаго видимаго міра. Важно отмѣтить, что діміургъ въ офитскихъ системахъ отождествляется съ личностью Ветхозавѣтнаго Бога и воспроизводится: у офитовъ Иринея подъ характернымъ названіемъ *Іалдабаоѳа* [1]), у наассеновъ подъ названіемъ *Исалдея* [2]), у Іустина-гностика—

---

[1]) Іалдабаоѳъ отъ евр. йалда-байтъ значитъ: сынъ хаоса; если же производить (по Гарвею) это слово отъ халдейскаго: іаг-эль-даваоѳъ, то тогда получается значеніе: Господь Богъ Отецъ. То и другое словопроизводство одинаково согласуется съ идейнымъ смысломъ термина и находитъ подтвержденіе въ характеристикѣ личности діміурга-Іалдабаоѳа у Иринея (Contr. haer. I, 30, 1—15). По представленію офитовъ, Іалдабаоѳъ своимъ происхожденіемъ обязанъ Матери (Σοφία Προύνικος), которая изъ высшаго эоническаго міра *низпала въ воды хаоса* (descendentem in aquas—I, 30, 3), и такимъ образомъ породила сына. Этотъ сынъ, получившій отъ матери также „нѣкоторое дыханіе нетлѣнія", т. е. высшую божественную силу (I, 30, 3), по окончаніи акта творенія, возгордился и воскликнулъ: „*Я отецъ и богъ*, и кромѣ меня нѣтъ никого" (I, 30, 6), на что получился отвѣтъ отъ Вышняго Бога: „не лги, Іалдабаоѳъ, ибо выше тебя есть Отецъ всего" (I, 30, 6).—*Буссе* (Hauptprobleme d. Gnosis, S. 351 sq.) дѣлаетъ остроумное сближеніе личности Іалдабаоѳа съ Сатурномъ, ссылаясь въ данномъ случаѣ на свидѣтельство Оригена (C. Celsum VI, 31), который, приписавъ офитамъ ученіе о „львиноголовомъ Іалдабаоѳѣ", дальше говоритъ: φασὶ δε (т. е. офиты) τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что офиты, пріурочивая свои космологическія сказанія къ личности еврейскаго Іеговы, въ то же время вложили въ эти сказанія оттѣнокъ языческихъ миѳовъ о богѣ Сатурнѣ.

[2]) Исалдей (Ἠσαλδαῖος) отъ евр. элъ-саддай: Богъ всемогущій. Это названіе, приписываемое Ипполитомъ наассенамъ (Φιλοσοφ. V, 7—146), по своему идейному значенію, совершенно сходно съ названіемъ Іалдабаоѳъ (почему въ нѣкоторыхъ изданіяхъ этимъ послѣднимъ оно замѣняется, какъ равнозначущимъ). По характеристикѣ Ипполита Исалдей — „богъ огненный, — *четвертый* (т. е. послѣ Благого Отца, Сына—Адаманта и Нааса—матеріальной сущности) по числу,—діміургъ

подъ именемъ *Елоима* [1]), а у ператовъ и сиѳіанъ Ипполита обозначается просто *диміургомъ* [2]). Чрезъ такое отождествленіе личности диміурга съ еврейскимъ Іеговой (хотя и подъ другими названіями) космологія офитовъ отъ начала и до конца обращается въ истолкованіе исторіи еврейскаго народа. Вмѣстѣ съ этимъ Ветхозавѣтное Откровеніе объявляется органомъ возвѣщенія воли диміурга, какъ основоположника своего „особаго (ἴδιον) царства“ [3]), противоположнаго по своему идейному выраженію царству Высочайшаго Бога. Такимъ образомъ идея противоположенія двухъ царствъ—небеснаго, духовнаго и земного, матеріальнаго, развивающихъ свою жизнь въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ добра и зла,—нашла себѣ примѣненіе въ космологическихъ построеніяхъ офитовъ. Зло космической жизни ассоціируется у нихъ съ матеріей, какъ принципомъ, лежащимъ въ основѣ міра реальнаго. Слѣдовательно, космологическія построенія офитовъ явно носятъ дуалистическій оттѣнокъ. Однако, этотъ дуализмъ можно назвать только относительнымъ, а не принципіальнымъ. Какъ мы видѣли выше, во всѣхъ офитскихъ системахъ основы міра реальнаго мыслятся соприсущими бо-

---

и отецъ міра особеннаго (τοῦ ἰδικοῦ κόσμου)„—ib. V, 7—146. Мірообразованіе приписывается Исалдею-диміургу совмѣстно съ Наасомъ—„влажной матеріей“. Вмѣстѣ съ послѣдней онъ привелъ прежде бывшее „ничто“ къ осуществленію, и это ничто стало основой „міра особеннаго“ (ib. V, 8—150: τὸ δὲ οὐδέν, ὁ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν, ὁ κόσμος ἰδικός ἐστιν· γέγονεν γὰρ χωρὶς αὐτοῦ καὶ τετάρτου).

[1]) Ипполъ. Φιλοσοφ. V, 26—224. Хотя Елоимъ (Ἐλωείμ) ясно сближается у Іустина съ представленіемъ о Богѣ Ветхозавѣтнаго Откровенія и мыслится стоящимъ выше космическихъ ангеловъ и какъ бы удаленнымъ отъ міра; но въ концѣ концовъ его личность носитъ отпечатокъ простого диміургическаго существа. Онъ есть творецъ міра вещественнаго и человѣка, онъ подчиненъ Высочайшему благому Богу (V, 26—218), онъ ниже Его по своимъ духовнымъ качествамъ (ibid.), самое зло міровой жизни (вслѣдствіе временнаго союза его съ Едемъ) есть результатъ Его произволенія (ibid.). Такимъ образомъ онъ ясно ставится въ рангъ диміургическихъ существъ (подобно Іалдабаоѳу у офитовъ Иринея, архонту—у ператовъ и т. д.).

[2]) Ипполъ. Φιλοσοφ. V, 17—198; V, 19—204.

[3]) Ibid. V, 19—204; V, 7—146.

жественной природѣ и перебрасываются въ область трансцедентныхъ отношеній Божества, на ряду съ Которымъ въ гармоническомъ и субстанціально-идейномъ единствѣ мыслятся образы—Варвело, Матери-богини (какъ это мы находимъ у Варвело-гностиковъ), Софіи-Премудрости (у офитовъ Иринея), Едемъ въ дѣвственно-божественномъ обликѣ ея существа (у Іустина-гностика) [1]). Всѣ эти образы, которыми одинаково обозначается у офитовъ метафизическій субстратъ матеріи, входятъ въ составъ парныхъ сопряженій (сизигій) съ существомъ Высочайшимъ. Слѣдовательно, матерія въ ея метафизической сущности, по концепціи офитовъ, отнюдь не связывается съ представленіемъ о злѣ, почему и надѣляется аттрибутами дѣвственной чистоты и неповрежденности. Совсѣмъ иное представленіе соединяется съ матеріей, какъ силой, реализовавшейся въ мірѣ космическихъ явленій. Въ этомъ случаѣ то же матеріальное начало, которое въ сферѣ трансцедентныхъ, небесно-божественныхъ отношеній мыслится, какъ παρθενικόν, выводится уже подъ угломъ зрѣнія силы падшей и воспроизводится подъ образами Софіи Пруникосъ (Προύνικος)—у офитовъ Иринея, Едемъ въ ея звѣроподобной организаціи—у Іустина-гностика. Самое соотношеніе для матеріи въ мірѣ космическихъ явленій указывается уже совсѣмъ другое, чѣмъ въ мірѣ вышечувственномъ: тамъ она выводится стоящей въ сопряженіи съ діміургомъ, вмѣстѣ съ которымъ и входитъ въ составъ первой сизигіи существъ, стоящихъ во главѣ жизни космоса. Важно отмѣтить, что и въ сопряженіи съ пренебеснымъ началомъ—абсолютнымъ божественнымъ духомъ и въ со-

---

[1]) Едемъ (Ἐδέμ) у Іустина-гностика (Иппол. Φιλοσοφούμ. V, 26—218) изображается въ образѣ женщины, имѣющей наполовину (μέχρι βουβῶνος) видъ дѣвы, а наполовину, въ нижней части тѣла (τὰ κάτω)—видъ ехидны—змѣи. Это одна и та же личность (θηλική μιά) — образъ матеріальнаго начала жизни, но съ двумя противоположными задатками, которые могутъ дать развитіе или въ сторону божественнаго, или же въ сторону, противоположную божественности. Въ первомъ случаѣ Едемъ есть дѣвственница (ἡ κόρη), во второмъ случаѣ она — ехидна (ἔχιδνα).

пряженіи къ диміургомъ, какъ силой космической, матеріальное начало жизни у офитовъ одинаково мыслится какъ сила пассивно-женская. Слѣдовательно, не въ ней, какъ силѣ только воспринимающей, полагается конечное основаніе зла въ жизни вещей, а въ диміургѣ, какъ началѣ активно-духовномъ,—мужскомъ, по терминологіи офитовъ. Собственно самъ же диміургъ въ концѣ концевъ оказывается виновнымъ въ томъ, что матерія, какъ реальная сила, получила превратно-злое направленіе въ жизни космоса, въ противоположность тѣмъ идеально-чистымъ задаткамъ, съ какими она должна мыслиться въ области трансцедентнаго бытія Существа Безконечнаго. Особенно у Іустина-гностика ясно подчеркивается мысль, что въ нравственно-духовномъ обликѣ диміурга-Елоима лежитъ основаніе зла въ космической жизни. „Елоимъ—говоритъ Іустинъ [1])—своимъ отторженіемъ отъ Едемъ [2]) положилъ начало зла въ духѣ, присущемъ людямъ". Характерно, что самое зарожденіе зла у того же Іустина-гностика образно рисуется, какъ процессъ чувственныхъ пожеланій, которыми проникнулся Елоимъ по отношенію къ Едемъ [3]). Это чувственное пожеланіе Елоима и выставляется причиной переворота въ личности Едемъ, ставшей ехидной послѣ общенія съ Елоимомъ. Развитіе космической жизни вообще представлено у Іустина подъ образомъ Едемъ—ехидны, тогда какъ подъ образомъ Едемъ—дѣвственницы знаменуется идеальный отобразъ міра реальнаго, сокрытый въ области бытія Существа Безконечнаго. Такимъ образомъ зло, присущее космической жизни, у Іустина ясно полагается въ области нравственно-духовныхъ отношеній и ассоціируется съ матеріей только постольку, поскольку послѣдняя въ мірѣ вещей оказалась орудіемъ пре-

---

1) Иппол. Φιλοσοφούμ. V, 26—224: ἀποστὰς δὲ τῆς Ἐδὲμ ἀρχὴν κακῶν ἐποίησε τῷ πνεύματι ἐν τοῖς ἀνθρώποις.

2) Т. е. отторженіемъ отъ дѣвственно-чистой природы Едемъ—дѣвственницы и обращеніемъ къ ея звѣроподобной природѣ.

3) Иппол. Филос. V, 26—218: (Ἑλωείμ) ἐπεθύμησε καὶ ἡ Ἐδὲμ τῷ Ἑλωείμ. Такимъ образомъ сначала Елоимъ воспылалъ страстью къ Едемъ, а потомъ уже и Едемъ—по отношенію къ Елоиму.

вратной злой воли димiурга-Елоима. Подъ вліяніемъ димiурга, матерія утратила идеально-чистыя качества своего метафизическаго существа и сдѣлалась какъ бы средой для утвержденія зла въ мірѣ вещей. Съ точки зрѣнія конечнаго трансцедентнаго міропорядка такое состояніе матеріальнаго міра должно характеризоваться, какъ уклоненіе, несовершенство, отрицаніе предустановленныхъ плановъ Существа Безконечнаго. Какъ отраженіе этого несовершенства въ личности разумно-свободныхъ существъ, космическая жизнь въ общемъ своемъ направленіи сводится къ приниженію духовно-нравственныхъ идеаловъ подъ воздѣйствіемъ матеріи, получившей чрезъ злую волю димiурга въ самомъ актѣ міротворенія такую консистенцію, которая не согласуется съ идеалами нравственно-духовнаго, божественнаго міропорядка. Законы, заложенные въ самой основѣ космической жизни, оказались для духовной природы существъ разумно-свободныхъ рокомъ и необходимостью, съ которыми возможно бороться только путемъ отрицанія матеріальныхъ запросовъ жизни космоса, чрезъ утвержденіе интересовъ чистаго разума.

Приведенныя положенія, составляющія синтезъ космологическихъ воззрѣній Іустина-гностика, характеризуютъ постановку космологической проблемы въ системахъ всѣхъ офитовъ. Въ основѣ рѣшенія этой послѣдней заложенъ у нихъ пессимизмъ, граничащій съ отрицаніемъ самаго смысла жизни въ условіяхъ наличнаго космическаго бытія [1]). Впрочемъ, степень пессимизма не одинаково выражается въ отдѣльныхъ офитскихъ построеніяхъ и варіируется въ зависимости отъ основного взгляда на лич-

---

[1]) Говоря о пессимизмѣ офитовъ въ области ихъ космологическихъ взглядовъ, мы тѣмъ самымъ подчеркиваемъ дуалистическій оттѣнокъ, присущій этимъ взглядамъ. Тѣмъ не менѣе мы сознательно избѣгаемъ говорить о дуализмѣ офитовъ (и утверждаемъ для ихъ міровоззрѣнія наличность только пессимизма) въ виду того, что дуализмъ у нихъ не связанъ съ онтологическими посылками и выступаетъ только въ области космологіи. Вообще офиты не были послѣдовательными и принципіальными дуалистами въ духѣ персидской теософіи.

ность диміурга и на характеръ его творческой дѣятельности. Въ тѣхъ системахъ, гдѣ за матеріей, послужившей для диміурга субстратомъ при построеніи космической жизни, признается нѣкоторая способность къ воспріятію высшихъ небесно-божественныхъ вліяній даже послѣ акта міротворенія,—гдѣ самая личность диміурга-творца не доводится до степени безусловнаго противоположенія существу абсолютному, гдѣ, слѣдовательно, диміургъ выставляется выразителемъ не только своей личной (извращенно-космической) воли, но и воли божественной: въ этихъ системахъ, при господствующемъ пессимизмѣ общаго настроенія, все же проходитъ черта нѣкотораго оптимизма. Къ этому послѣднему типу офитскихъ космологическихъ построеній примыкаютъ: сиѳіане, ператы, наассены и особенно Іустинъ-гностикъ. У Іустина диміургъ-Елоимъ мыслится надѣленнымъ высшимъ божественнымъ сознаніемъ, которое отразилось, какъ въ дѣлѣ созданія міра, такъ и въ промышленіи о немъ. Процессъ внесенія зла въ жизнь космоса изображается, какъ результатъ временнаго и случайнаго увлеченія, проявленнаго Елоимомъ въ сторону извращенія божественныхъ основъ въ жизни міра реальнаго. Самъ Елоимъ въ концѣ концовъ выставляется существомъ, которое стремится направить жизнь міра въ сторону высшихъ, божественно-идейныхъ стремленій, почему и возводится въ единство (нравственно-религіозное) съ Существомъ Высочайшимъ—благимъ Отцомъ [1]). Сообразно съ

---

[1]) По Іустину именно Елоимъ сообщилъ человѣку духъ, — эту богоподобную часть его естества, тогда какъ Едемъ дала человѣку душу (V, 26—220: Ἐδὲμ μὲν τὴν ψυχήν, Ἐλωεὶμ δὲ τὸ πνεῦμα). По созданіи міра, Елоимъ возжелалъ подняться въ высшія небесныя сферы и узрѣть, не окажется ли какого-нибудь иного (высшаго?) пожеланія по отношенію къ его творенію (V, 26—222: ἀναβῆναι ἠθέλησεν εἰς τὰ ὑψηλὰ μέρη τοῦ οὐρανοῦ καὶ θεάσασθαι, μὴ τι γέγονε τῶν κατὰ τὴν κτίσιν ἐνδεές). Елоимъ исповѣдался Господу предъ вратами (неба); и отворилась для него эта дверь, и Елоимъ вошелъ чрезъ эту дверь къ Добру, удостоившись сидѣнія по правую руку Добра. Тотъ же Елоимъ обратился къ Господу за позволеніемъ „разрушить міръ, созданный имъ“, и при этомъ, какъ на причину необходимости этого разрушенія, указалъ на то, что „духъ его (Елоима) оказался заключеннымъ въ лю-

такимъ положеніемъ диміурга-Елоима обрисовываегся у Іустина и значеніе матеріи въ жизни космоса. Въ мірѣ реальныхъ цѣнностей отмѣчается какъ бы раздвоенность сознанія матеріальнаго начала жизни, и матеріи приписываются такія свойства, которыя ставятъ ее въ нравственно-духовномъ отношеніи въ положеніе существа—съ двоякимъ жизненнымъ смысломъ (δίγνωμος), съ двойнымъ строемъ самой природы (δίσωμος) [1]).

У сиѳіанъ міровая жизнь, во всемъ объемѣ ея матеріально-духовной природы, ставится въ ближайшую связь съ Духомъ божественнымъ (τὸ πνεῦμα), такъ что самая личность диміурга-творца какъ бы затушевывается и отводится на задній планъ. Въ силу такой тѣсной связи космоса съ міромъ пренебеснымъ, сиѳіане на реальный міръ смотрѣли, какъ на „благоуханіе свѣта, разлившееся съ неба повсюду — во всѣхъ видахъ бытія“ [2]). Въ матеріи

дяхъ“ (т. е. заключеннымъ въ условія космической жизни) — V, 26—222. Въ результатѣ этого раскаянія Елоима оказалось окончательное прикрѣпленіе его къ небеснымъ сферамъ; при чемъ Благо изрекло по адресу Елоима: „оставаясь у меня, ты *не можешь уже творить болѣе зла*“ (V, 26—224: οὐδὲν δύνασαι κακοποιῆσαι παρ' ἐμοὶ γενόμενος). Такимъ образомъ для Елоима прекращается съ этихъ поръ непосредственное общеніе съ міромъ. Вмѣсто него представителями духовно-активныхъ интересовъ въ жизни космоса выступаютъ двѣнадцать его добрыхъ (мужскихъ) ангеловъ, и особенно ангелъ Варухъ ведетъ активную борьбу съ своимъ противоборникомъ Наасомъ, злымъ ангеломъ, выразителемъ воли Едемъ—матеріи (V, 26—224).

[1]) Ibid. V, 26—218. Въ жизни Едемъ у Іустина выдѣляется два періода: одинъ до отдѣленія отъ нея Елоима и другой — послѣ удаленія Елоима въ небесныя сферы. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ жизнь Едемъ характеризуется какъ погруженіе въ интересы космическаго бытія: съ этихъ поръ начинается интенсивная дѣятельность подчиненныхъ ей двѣнадцати злыхъ (женскихъ) ангеловъ-архонтовъ, въ союзѣ съ которыми она ведетъ борьбу съ духовнымъ началомъ жизни, какъ бы въ отмщеніе за то, что Елоимъ ее покинулъ (V, 26—224). Такимъ образомъ въ этотъ второй періодъ Едемъ является по преимуществу гнѣвной (ὀργίλη), — съ развитіемъ ея прежде раздвоеннаго сознанія (δίγνωμος) въ сторону служенія злу матеріальныхъ интересовъ. Двухтѣлесная (δίσωμος) по природѣ Едемъ выявляется теперь по преимуществу въ обликѣ ехидны (ἔχιδνα).

[2]) Иппол. Философоум. V, 19—204: κατέγει τὸ κατεσπαρμένον φῶς ἄνωθεν

усматривалось присутствіе „искры (σπινθήρ, ἀκτίς) совершеннаго (божественнаго) свѣта“ [1]), къ которому матерія (σκότος) обнаруживаетъ тяготѣніе „всѣмъ своимъ умомъ и сознаніемъ“ [2]).

У ператовъ происхожденіе космоса точно также ставится въ зависимость отъ воли Совершеннаго Отца и понимается, какъ „истеченіе свыше“ (κατὰ ἀπόῤῥοιαν τῆς ἄνω) [3]). Связь между Высочайшимъ Отцомъ и космосомъ, вслѣдствіе этого, устанавливается самая тѣсная. По концепціи ператовъ, „вселенная—это отецъ, сынъ и матерія“ [4]). При чемъ диміургъ, „начальникъ матеріи“, понимается только какъ внѣшній посредникъ, который, хотя и совершилъ свое собственное дѣло, исполненное тлѣнія и смерти, но при твореніи міра все же использовалъ тѣ образы, которые были вручены ему Сыномъ Существа Высочайшаго [5]).

По ученію наассеновъ, космосъ—это „океанъ, гдѣ совершается рожденіе боговъ и рожденіе людей, вѣчно направляемое приливомъ и отливомъ: то вверхъ, то внизъ. Когда океанъ течетъ внизъ,—получается рожденіе людей, а когда течетъ вверхъ,—получается рожденіе боговъ“ [6]) Диміургъ-Іалдабаоѳъ въ этомъ океанѣ космоса занимаетъ служебное положеніе: онъ—выразитель воли непостижимой блаженной природы Адаманта (Логоса); отъ Логоса онъ отличается только тѣмъ, что привелъ въ осуществленіе (κατηνέχθησαν εἰς πλάσμα) его планы и явился отцомъ „міра собственнаго“ (τοῦ ἰδικοῦ κόσμου) [7]).

μετὰ τῆς τοῦ πνεύματος εὐωδίας, τούτεστι νοῦν μεμορφωμένον ἐν τοῖς διαφόροις εἴδεσιν: срвн. ibid. – 202.

[1]) Ibid.—204: ἄνωθεν ἦν ἀκτὶς ἀπὸ τοῦ τελείου φωτὸς ἐκείνου: срвн. ibid V, 19—200.

[2]) Ibid. V, 19—200: πάσῃ φρονήσει καὶ συνέσει βιάζεται κατέχειν εἰς ἑαυτὸ τὴν λαμπηδόνα καὶ τὸν σπινθῆρα τοῦ φωτός.

[3]) Ibid. V, 15—188.

[4]) Ibid. V, 17—196: ἔστι τὸ πᾶν πατήρ, υἱός, ὕλη· τούτων τῶν τριῶν ἕκαστον ἀπείρους ἔχει δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ.

[5]) Ibid. V, 17—196: ὃς ἀναλαβὼν τοὺς διαδοθέντας ἀπὸ τοῦ υἱοῦ χαρακτῆρας ἐγέννησεν ἐνθάδε· τὸ γὰρ ἔργον αὐτοῦ φθορὰν καὶ θάνατον ἐργάζεται.

[6]) Ibid. V, 7—148.

[7]) Ibid. V, 7—146.

Во всѣхъ указанныхъ развѣтвленіяхъ офитизма такимъ образомъ подчеркивается та общая мысль, что и въ космической жизни, — этомъ „собственномъ царствѣ“ диміурга, дѣйствуетъ духъ Божій, что и здѣсь проявляется частица добра, какъ отображеніе высшаго небеснаго свѣта, и противопоставляется злому направленію жизни космоса при участіи диміурга и его служителей — добрыхъ ангеловъ [1]).

Совершенно инымъ характеромъ проникнута система ученія офитовъ Иринея. Въ ней проводится взглядъ о полномъ отрицаніи въ космической жизни даже проблесковъ добра, такъ какъ Іалдабаоѳъ-диміургъ мыслится пребывающимъ въ состояніи полнаго отторженія отъ міра вышечувственнаго и божественнаго,—въ состояніи отрицанія и противодѣйствія духовнымъ запросамъ жизни. Это—личность въ полномъ смыслѣ демоническая, послѣдовательно и неуклонно дѣйствующая только въ направленіи зла. Характерно изображается у офитовъ Иринея личность Іалдабаоѳа. Онъ—сынъ и порожденіе Софіи-Пруникосъ, т. е. матеріальнаго начала, отложившагося отъ пренебесной Софіи-Матеріи. Слѣдовательно, только чрезъ посредство Софіи-Пруникосъ [2]), носящей въ себѣ отобразъ божественной мысли, онъ совмѣстилъ въ своемъ существѣ частицу ума божественнаго. Но и эта частица совершенно изгладилась въ немъ послѣ созданія человѣка, въ котораго она перешла цѣликомъ. Такимъ образомъ въ области духовно-божественныхъ отношеній на мѣсто Іалдабаоѳа сталъ человѣкъ; этотъ послѣдній сдѣлался средоточіемъ божественнаго начала въ жизни космоса. Іалдабаоѳъ же

---

[1]) Характерно, что у офитовъ указанныхъ фракцій диміургъ мыслится выразителемъ духовныхъ интересовъ въ союзѣ съ подчиненными ему добрыми (мужскими) ангелами.

[2]) У офитовъ-оптимистовъ диміургъ есть *непосредственное* истеченіе изъ существа Высочайшаго. Слѣдовательно, ему приписывается мужское — духовное происхожденіе; тогда какъ у офитовъ Иринея онъ—порожденіе женско-пассивнаго начала, къ тому же ниспавшаго съ высоты божественно-идейнаго бытія (образъ Софіи-Пруникосъ, т. е. Софіи падшей).

оказался всецѣло во власти матеріи,—грубой и чувственной (Софіи-Пруникосъ); на ея энергіи онъ утвердилъ свое собственное космическое царство, отъ котораго совершенно отслоилась Софія-Мать (образъ вышечувственныхъ, божественно идейныхъ качествъ матеріи) [1]).

Такимъ образомъ космологія офитовъ Иринея запечатлѣна характеромъ безнадежнаго пессимизма [2]). Космосъ въ своихъ основахъ мыслится въ полной противоположности міру вышечувственному, божественному.

Въ гармоническомъ соотношеніи съ указанными двумя типами офитской космологіи находится взглядъ на значеніе Ветхозавѣтнаго Откровенія, происхожденіе котораго, —какъ мы указывали выше,—у офитовъ вообще ставится въ зависимость отъ диміурга. Такъ какъ диміургъ въ системѣ ученія наассеновъ, сиѳіанъ, ператовъ и Іустина-гностика мыслится выразителемъ воли Существа Высочайшаго и ставится по отношенію къ Нему въ нѣкоторую идейную связь, то и Ветхозавѣтное Откровеніе, естественно, мыслится у нихъ не лишеннымъ извѣстной доли истины въ своемъ идейномъ основаніи. По мысли офитовъ этой фракціи, подъ внѣшними, грубо-чувственными, формами своего выраженія Ветхозавѣтное Откровеніе скрываетъ символъ, знаменующій восхожденіе души къ Богу и, какъ таковое, носитъ отпечатокъ возвышенно-духовныхъ настроеній [3]). Въ данномъ случаѣ офиты, очевидно,

---

[1]) Ириней. Contr. haer. I, 30, 1—15.

[2]) Къ этой фракціи офитизма, повидимому, относятся также: Варвело-гностики (Ириней. Contr. haer. I, 29, 1—4), каинпты (ibid. I, 31. 1—4; срвн. Епиф. Haer. XXXVШ), а также „гностики“ (Епиф. Haer. XXVI), николаиты (Ирин. Contr. haer. I, 26, 3; Епиф. Haer. XXV; Ѳеод. De haer. fabul. Ш, 1). Всѣ эти секты не развиваютъ космологическихъ взглядовъ спеціально, но въ отдѣльныхъ пунктахъ, составляющихъ специфическія особенности ихъ міровоззрѣнія (напр. у гностиковъ признаніе во Христѣ призрачной плоти; у николаитовъ—крайнее развитіе аскетическихъ взглядовъ до степени либертинизма), онѣ имѣютъ явное тяготѣніе къ пессимизму офитовъ Иринея.

[3]) У наассеновъ, ператовъ и Іустина приводится цѣлый рядъ ветхозавѣтныхъ сказаній, въ которыя влагается высшій духовный смыслъ. При чемъ откровеніе этого смысла выставляется какъ выра-

примыкали къ теософическимъ построеніямъ александрійца Филона и вмѣстѣ съ нимъ принимали аллегорическій истолковательный методъ. Подобно Филону, офиты-оптимисты, пользуясь этимъ методомъ, стремились подъ внѣшней оболочкой чувственно-буквенной формы отыскать въ Откровеніи, заключенномъ въ письмена, глубокій идейно-духовный смыслъ [1]).

Космологія офитовъ Иринея, базирующаяся на отрицательномъ отношеніи къ личности диміурга-Іалдабаоѳа, разрѣшилась какъ разъ наоборотъ—полнымъ отрицаніемъ идейнаго смысла Ветхозавѣтнаго Откровенія не только по формѣ, но и по содержанію. Офитовъ этой фракціи вообще нужно признать рѣшительными и крайними антиномистами, такъ какъ они усматривали въ Ветхозавѣтномъ Откровеніи выраженіе одной только лжи и заблужденія. Ветхозавѣтное Откровеніе, по ихъ концепціи,— это орудіе борьбы Іалдабаоѳа съ тѣми проблесками высшей небесной истины, которые такъ или иначе проникали въ космическую жизнь, независимо отъ воли диміурга, при непосредственномъ воздѣйствіи пренебесныхъ силъ [2]).

женіе духовной настроенности гностиковъ-христіанъ, слѣдовательно—связывается съ принадлежностью ихъ къ высшему классу духовно-настроенныхъ людей (пневматиковъ).

[1]) Аллегоризмъ въ истолкованіи Ветхозавѣтнаго Откровенія былъ присущъ и офитамъ-пессимистамъ, но онъ получилъ у нихъ совершенно иное практическое примѣненіе. Тогда какъ офиты-оптимисты подъ формой аллегорій усматривали выраженіе *положительной* истины Божественнаго Откровенія; офиты-пессимисты, наоборотъ, подъ аллегоріей видѣли проведеніе *отрицательныхъ* истинъ, трактующихъ не о волѣ Благого Бога, а о зломъ настроеніи диміурга.

[2]) Органомъ сверхъестественнаго откровенія въ мірѣ вещей у офитовъ Иринея выставляется Софія-Пруникосъ. она возвратила первой четѣ человѣческаго рода—Адаму и Евѣ „благоуханіе орошенія свѣта“ (odorem suavitatis humectationis luminis), утраченное ими послѣ того, какъ даны имъ были Іалдабаоѳомъ косныя тѣла – I, 30, 9. Та же Пруникосъ была источникомъ вдохновенія для Каина (затѣмъ развратившагося подъ воздѣйствіемъ „змія“ — органа дѣятельности Іалдабаоѳа), для Ноя и бывшихъ съ нимъ въ ковчегѣ (ibid. I, 30, 10). Органомъ сверхъестественнаго откровенія мыслится также и самъ человѣкъ, поскольку въ его личности сосредоточены всѣ частицы духа-свѣта, перешедшаго цѣликомъ отъ Іалдабаоѳа.

Оттѣнокъ этой борьбы приданъ всѣмъ важнѣйшимъ положительнымъ фактамъ ветхозавѣтной исторіи. Такъ, изгнаніе первыхъ людей изъ рая, всемірный потопъ, заключеніе завѣта съ Авраамомъ, законодательная дѣятельность Моисея, выступленіе цѣлаго ряда ветхозавѣтныхъ пророковъ—все это, по толкованію офитовъ, было выраженіемъ кознеи со стороны Іалдабаоѳа, направленныхъ къ подавленію высшаго божественнаго сознанія въ жизни космоса. Отсюда естественно всѣ патріархи,—вчастности Авраамъ, законодатель Моисей, всѣ пророки [1]) выступаютъ въ офитской характеристикѣ, какъ служители Іалдабаоѳа и выразители его злой воли, направленной не къ утвержденію и раскрытію высшей божественной истины, а къ ея сокрытію отъ религіозно-нравственнаго сознанія человѣка—чрезъ преднамѣренное ея затемненіе [2]).

---

[1]) Впрочемъ, значеніе пророковъ у офитовъ рисуется болѣе съ положительной стороны, чѣмъ отрицательной. Пророки, по концепціи офитовъ, были органами откровеній не только Іалдабаоѳа и его служителей—злыхъ ангеловъ (т. е. Іао, Саваоѳа, Адоная, Элоея, Орея и Астафея), но и самой Софіи-Пруникосъ, которая „много говорила и возвѣщала чрезъ нихъ (т. е. пророковъ) о первомъ человѣкѣ, и о нетлѣнномъ Эонѣ, и о томъ горнемъ Христѣ, напоминая и убѣждая при этомъ людей (стремиться) къ нетлѣнному свѣту, и къ первому человѣку,—говорила также и о пришествіи (de descensione) Христа" (Ириней. Contr. haer. I, 30, 11). Такой взглядъ на положительное значеніе пророческаго служенія, однако, нисколько не вноситъ диссонанса въ общую антиномистическую тенденцію офитовъ. Дѣло въ томъ, что офиты въ данномъ случаѣ шли въ разрѣзъ съ идеологіей пророческаго служенія у послѣплѣнныхъ іудеевъ-раввинистовъ, которые, какъ мы видѣли выше (стр. 49—50), принизили авторитетъ пророковъ, какъ проповѣдниковъ духовнаго обновленія „Израиля". Такимъ образомъ, выдерживая роль антиномистовъ, офиты совершенно послѣдовательно съ своей точки зрѣнія старались возвышать значеніе пророковъ, а не принижать ихъ подобно тому, какъ они сдѣлали это по отношенію къ личности Моисея и его законодательству.

[2]) Характерно у офитовъ выставляются іудеи, какъ наслѣдіе Іалдабаоѳа, заключившаго съ ними завѣтъ въ лицѣ Авраама и давшаго имъ законъ чрезъ Моисея. Сущность завѣта и закона у офитовъ сводится къ „наслѣдію земли", слѣдовательно къ прикованности сознанія іудеевъ къ царству космоса со всѣми его чувственно-матеріальными благами (ibid. I, 30, 10).

Характерно у офитовъ Иринея то, что отрицательнымъ типамъ ветхозавѣтной исторіи (напр. Каину) придается положительное значеніе въ исторіи нравственно-религіознаго сознанія. Въ этихъ типахъ усматривается выраженіе воли Божіей, направленной къ ниспроверженію космической власти диміурга [1]).

У офитовъ-оптимистовъ ветхозавѣтная исторія точно также выставляется ареной борьбы двухъ настроеній—духовно божественнаго и матеріально-космическаго. Но у нихъ эта борьба за идеалы нравственно-духовнаго совершенства ассоціируется не съ отрицательными, а съ положительными типами ветхозавѣтной исторіи. При чемъ всѣ представители ветхозавѣтнаго сознанія раздѣляются на два класса въ соотвѣтствіе характеру и положенію двухъ главныхъ эоновъ—диміурга и матеріи, заправляющихъ ходомъ космической жизни,—раздѣляются на группу лицъ съ мужскимъ, духовно-положительнымъ сознаніемъ, съ одной стороны, и группу лицъ съ женскимъ, чувственно-матеріализовавшимся, слѣдовательно, отрицательнымъ настроеніемъ, съ другой стороны. Въ первомъ случаѣ ветхозавѣтные дѣятели представляются служителями диміурга и выразителями его духовнаго сознанія; во второмъ случаѣ выдвигается цѣлый рядъ лицъ, служителей матеріи, проникнутыхъ приниженно-чувственными стремленіями [2]). Важно отмѣтить, что у офитовъ этой фракціи,—въ про-

---

[1]) Система ученія каинитовъ всецѣло покоится на мысли о положительномъ значеніи ветхозавѣтной личности Каина и всей его дѣятельности (Епиф. Наег. XXVIII).

[2]) У Іустина-гностика всѣ мужскіе типы Ветхозавѣтной исторіи вообще ставятся въ связь съ личностью диміурга-Елоима, а всѣ женскіе—въ связь съ Едемъ, матеріальнымъ началомъ жизни (Ева—печать Эдемъ).—У сиѳіанъ вводится очень оригинальная (но мало понятная) классификація ветхозавѣтныхъ лицъ—на три группы (въ соотвѣтствіе теологическимъ представленіямъ—о свѣтѣ, духѣ и тьмѣ). Такъ получились у нихъ тріады: а) Адамъ, Ева, змій, б) Каинъ, Авель, Сиѳъ, в) Симъ, Хамъ, Іафетъ, г) Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ и т. д. Въ соотвѣтствіе тройственному дѣленію ветхозавѣтныхъ лицъ и въ самомъ законѣ Моисея разграничиваются три теченія: законъ—запрещающій, разрѣшающій и наказывающій—Иппол. Φιλοσ. V, 20—206.

тивоположность офитамъ Иринея, — личность Моисея имѣетъ положительный характеръ. Моисей мыслится провозвѣстникомъ божественной истины, но только преломившейся въ грубо-чувственной формѣ приниженно-космическаго сознанія диміурга [1]). Такимъ образомъ Моисей —пророкъ истины по идеѣ, но учитель лжи по самой формѣ, въ какую облечена у него истина. Средой преломленія высшихъ божественно-духовныхъ настроеній у офитовъ признаются особые нарочитые посланники небесъ, съ дѣятельностью которыхъ въ мірѣ вещей связываются всѣ наиболѣе важные моменты ветхозавѣтной исторіи. Вчастности въ системѣ ученія Іустина-гностика, такимъ нарочитымъ посланникомъ небесъ признается характерная личность Варуха, третьяго эона мужской додекады ангельскаго міра, являющагося поборникомъ Наасса, точно также третьяго эона, но изъ состава женской додекады ангельскаго міра Ангелъ Варухъ, являясь твореніемъ диміурга-Елоима, въ то же время служитъ органомъ высшихъ божественныхъ откровеній прежде всего Адаму (въ образѣ „древа жизни"), затѣмъ Моисею (воспринявшему отъ Варуха высшій божественно-таинственный смыслъ законодательства), Ираклію (т. е. Геркулесу, какъ органу божественной истины въ язычествѣ) и, наконецъ, Іисусу (въ лицѣ котораго откровеніе Варуха достигло высшей степени напряженія и, какъ таковое, объединило религіозно-духовные интересы іудейства и языче-

---

[1]) Такъ у наассеновъ, которые говорили, что „Моисей не родился въ Египтѣ" (т. е. рожденіемъ земнымъ) — Иппол. *Филос.* V, 7—150. — По Іустину—Моисей получилъ истинное откровеніе чрезъ Варуха, но исказилъ свой законъ подъ вліяніемъ духа злобы Наасса—ib. V, 26—224. — Сиѳіане говорили даже, что „Моисей раздѣлялъ ихъ (т. е. сиѳіанъ) ученіе"; слѣдовательно, они косвенно подтверждали авторитетъ Моисея, какъ учителя истины — ib. V, 20—206. — По концепціи ператовъ, „Моисей показалъ сынамъ Израилевымъ въ пустынѣ *истиннаго и совершеннаго змія* (у ператовъ змій — символъ мудрости и высшей истины, почему и Логосъ у нихъ символизировался въ образѣ Ὄφιουγός, т. е. змія)—ib. V, 16—192.

ства) [1]). Въ другихъ офитскихъ системахъ, хотя не выдвигается личность нарочитыхъ посланниковъ небесъ (какъ у Іустина), но общеніе космоса съ міромъ вышечувственнымъ оттѣняется совершенно ясно и ассоціируется или съ личностью самого же диміурга (выступающаго въ этомъ случаѣ подъ образомъ Логоса—мірового Разума), или съ личностью особыхъ добрыхъ ангеловъ (какъ выразителей духовныхъ интересовъ космической жизни), или, наконецъ, съ личностью самого же человѣка, который въ своемъ умѣ носитъ частицу Ума Высочайшаго.

Важно отмѣтить, что ученіе объ ангелахъ въ міровоззрѣніи офитовъ той и другой фракціи занимаетъ очень видное мѣсто, но формулируется различно въ зависимости опять-таки отъ извѣстныхъ уже намъ космологическихъ предпосылокъ тѣхъ и другихъ. У офитовъ-пессимистовъ, у которыхъ диміургъ мыслится въ полномъ отрѣшеніи отъ міра вышечувственнаго, божественнаго, и представленъ всецѣло погруженнымъ въ зло космической жизни, —всему вообще ангельскому міру приданъ колоритъ исключительно отрицательной дѣятельности; такъ что всѣ ангелы изображаются подъ образомъ семи злыхъ архонтовъ [2]), какъ существъ, заправляющихъ ходомъ космиче-

---

[1]) Варухъ хотя относится у Іустина къ рангу ангеловъ, но ему приписывается особое чрезвычайное служеніе, возвышающее его надъ прочими, такъ сказать, рядовыми ангелами. Съ его личностью связываются всѣ важнѣйшіе моменты Богооткровенія; онъ же представляется и Спасителемъ, явившимся въ послѣдній разъ (τὸ τελευταῖον) при Иродѣ въ Назаретѣ, гдѣ онъ и принялъ плоть Іисуса (εὗρε τὸν Ἰησοῦν)—ib. V, 26—226.

[2]) У офитовъ Иринея такими архонтами являются: Іао, Саваоѳъ, Адонаи, Элоей (Элогимъ?), Орей, Астафей, возглавляемые седьмымъ — Іалдабаоѳомъ (ib. I, 30, 11). Важно сопоставить въ данномъ случаѣ свидѣтельство Оригена, который въ своей апологіи „Противъ Цельса“ (VI, 31) точно также называетъ имена семи злыхъ архонтовъ, но въ слѣдующемъ порядкѣ: Іалдабаоѳъ, Іао, Саваоѳъ, Астафей, Элоей, Орей, опуская такимъ образомъ имя Адоная (можетъ быть объединеннаго въ одномъ имени Саваоѳа?) и переставляя Орея и Астаѳея на иныя мѣста. У Оригена же мы находимъ косвенное объясненіе значенія этихъ именъ. Какъ мы видѣли выше, Оригенъ сбли-

ской жизни. У офитовъ-оптимистовъ, у которыхъ диміургъ есть не только творецъ космоса, но и выразитель высшихъ божественно-идейныхъ запросовъ, самое ученіе объ ангелахъ носитъ отпечатокъ раздвоенности: въ энергіи духовно-божественной диміурга у нихъ полагается начало бытію ангеловъ добрыхъ и, наоборотъ, въ космическо-матеріализованной энергіи диміурга централизуется бытіе

жаетъ Іалдабаоѳа съ „блестящей планетой“ (Сатурна?) и называетъ его „львиноголовымъ“: φασί δε τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν φαίνοντα. Bousset (op. c. S. 10—11) дѣлаетъ остроумную догадку, что въ офитскихъ представленіяхъ о демонахъ-архонтахъ отразились астрологическія воззрѣнія древнихъ вавилонянъ, такъ что подъ *семью* архонтами нужно разумѣть *семь* звѣздныхъ міровъ: Іалдабаоѳъ = Сатурнъ, Іао=Юпитеръ, Саваоѳъ=Марсъ, Адонай=Солнце, Астафей=Венера, Элоей=Меркурій, Орей=Мѣсяцъ. Въ такомъ сближеніи нѣтъ ничего невѣроятнаго; тѣмъ болѣе, что въ данномъ случаѣ мы находимъ объясненіе седмеричнаго числа архонтовъ (иначе—трудно допустимое). Кромѣ того, планетологія офитовъ, символически пріуроченная къ именамъ священной исторіи евреевъ (имена архонтовъ несомнѣнно еврейскія), имѣетъ особое значеніе въ космологической репродукціи офитовъ и коренится въ ихъ стремленіи все еврейское религіозное самосознаніе непремѣнно пріурочить къ землѣ—къ жизни космоса. Важно отмѣтить, что Іалдабаоѳъ, по свидѣтельству Епифанія (Haer. 37, 3), есть именно „богъ іудеевъ“ — θεὸς Ἰουδαίων. Характерно у офитовъ Иринея также и то, что архонты—злые духи планетныхъ міровъ ставятся въ генетическую связь съ образомъ Софіи Пруникосъ, т. е. матеріальнаго начала жизни. Такъ какъ для Пруникосъ у офитовъ указанъ вышечувственный небесный образъ Первой жены (Prima Femina), какъ Матери всѣхъ живущихъ (Mater viventium), то и для архонтовъ указывается соотвѣтствующій образъ вышечувственнаго бытія — въ формѣ „святой гебдомады семи звѣздъ“ (I, 30, 9: sanctam autem hebtomadam septem stellas),—прототиповъ семи архонтовъ космоса. Характерно, что у Варвело-гностиковъ точно также указывается въ вышечувственномъ мірѣ *οἰδοαδα* „свѣтилъ“ (φωστῆρας),—огдоада потому, что она возглавляется восьмымъ эономъ—Варвело-матерью—ib. I, 29, 2. Въ жизни космоса эти „свѣтила“, по концепціи варвеліотовъ, отслоились уже какъ демоническія силы—архонты: Авѳадіа (дерзость), Какія (злоба), Зелосъ (ревность), Ффонумъ (зависть), Эринія (ярость), Епифимія (похоть), надъ которыми главенствуетъ диміургъ—Προταρχῶν (ib. I, 29, 4). Замѣчательно, что о семи архонтахъ—злыхъ духахъ мы находимъ ученіе только у офитовъ Иринея и Варвело-гностиковъ, т. е. въ сектахъ, повидимому, восточно-сирійскаго происхожденія (см. выше стр. 232, пр. 1).

ангеловъ злыхъ, космическихъ въ полномъ смыслѣ этого слова [1]). При чемъ первые, т. е. ангелы добрые сообразно общей офигской концепціи, мыслятся какъ существа мужскія,—духовныя, а вторые, какъ существа женскія,—матеріализованныя. Первые представляются служителями воли диміурга, а чрезъ него и выполнителями воли Существа Безконечнаго, а вторые—служителями матеріальнаго начала космической жизни. Впрочемъ, и злые духи-демоны въ концѣ концовъ выставляются орудіемъ воли Существа Высочайшаго. Они выполняютъ эту волю отрицательнымъ путемъ, являясь выразителями карающей дѣятельности Божества въ мірѣ вещей. Самый міръ мыслится ареной, гдѣ такимъ образомъ, при посредствѣ злыхъ ангеловъ-демоновъ, сосредоточены наказанія, при помощи которыхъ совершается сложный процессъ очищенія духа.

Въ связи съ ангелологіей стоитъ антропологическое ученіе, которое въ системахъ офитовъ всѣхъ фракцій занимаетъ особое положеніе. Антропологіей освѣщается религіозно-нравственный смыслъ исторіи человѣчества, въ ней получаетъ обоснованіе сотерологія и тѣсно связанная съ ней гносеологія.

Антропологическая концепція офитовъ покоится на Платоновскомъ принципѣ о трехчастномъ составѣ человѣческой природы. Подобно Платону, всѣ офиты въ человѣкѣ разграничивали, какъ совершенно обособленныя части организма—умъ (νοῦς), душу (ψυχή) и тѣло (σῶμα). При чемъ совершенно различно опредѣляли происхожденіе каждой изъ указанныхъ частей человѣческой природы и значеніе ихъ въ нравственно-религіозномъ отношеніи. Съ представленіемъ объ умѣ у офитовъ соединялась мысль о высшемъ пренебесномъ назначеніи человѣка. Отсюда совершенно послѣдовательно они пришли къ мысли о выс-

---

[1]) Характерно, что у офитовъ-оптимистовъ градація ангельскихъ чиновъ построена уже по схемѣ двѣнадцатичленнаго состава. Такъ, у Іустина-гностика мы находимъ 12 ангеловъ добрыхъ (Μιχαήλ, Ἀμήν, Βαρούχ, Гавріилъ, Ἠσαδδαῖος.... далѣе у Ипполита пропускъ) и 12 ангеловъ злыхъ (Βάβελ, Ἀχαμώθ, Νάας, Βήλ, Βελίας, Σατάν, Σαήλ, Ἀδωναῖος, Καυίθαν, Φαραώ, Καρκαμενώς, Λάθεν)—ib. V, 26—218.

шемъ небесномъ происхожденіи ума, которому приписывали значеніе эоническаго существа, а самое его пренебесное бытіе пріурочивали къ плиромѣ Божества, изъ которой—по ихъ концепціи—онъ исшелъ путемъ истеченія (ἀπόῤῥοια) въ космическую природу человѣка—чрезъ посредство диміурга. Опредѣляя отношеніе диміурга къ процессу истеченія ума изъ плиромы Божества, офиты различныхъ фракцій высказали два противоположныхъ взгляда. Офиты-пессимисты, въ соотвѣтствіе своему отрицательному взгляду на личность диміурга, приписали послѣднему въ процессѣ происхожденія ума (или точнѣе—истеченія его изъ плиромы Божества) чисто внѣшнее, механическое участіе. Такъ, по представленію офитовъ Иринея, диміургъ-Іалдабаоѳъ, какъ носитель высшаго божественнаго свѣта, отображеннаго въ его личности, при созданіи человѣка передалъ послѣднему божественный свѣтъ духа Божія и самъ оказался совершенно лишеннымъ „божественной искры". Такимъ образомъ высшее божественное сознаніе,—умъ Божества,—сдѣлалось всецѣло достояніемъ одного только человѣка. Этотъ послѣдній и занялъ положеніе диміурга въ области нравственно-религіозныхъ отношеній. Офиты-оптимисты, въ соотвѣтствіе съ своимъ положительнымъ взглядомъ на личность диміурга, наоборотъ, поставили происхожденіе духовной природы человѣка въ органическую зависимость отъ творящей воли диміурга. Послѣдній мыслился у нихъ не только какъ чисто внѣшняя передаточная инстанція, а какъ источникъ духа божественнаго въ человѣкѣ не только въ моментъ его изведенія, но и во всѣ послѣдующіе моменты исторіи человѣчества. Вообще у офитовъ-оптимистовъ нужно отмѣтить наличность взгляда о положительно-благожелательныхъ отношеніяхъ диміурга къ религіозно-нравственной природѣ человѣка; тогда какъ офиты-пессимисты, наоборотъ, этимъ отношеніямъ придали своеобразный оттѣнокъ злобности и зложелательства. По мысли офитовъ Иринея, Іалдабаоѳъ, когда усмотрѣлъ, что „искра божественнаго свѣта" перешла отъ него къ человѣку, онъ проникнулся къ послѣднему завистью и злобой. Выраженіемъ этой злобы у офи-

товъ и выставляется стремленіе Іалдабаоѳа ослабить духовную энергію первозданнаго человѣка — Адама чрезъ раздѣленіе его духовной сущности въ актѣ рожденія отъ него цѣлаго ряда особей человѣческаго рода. Уже созданіе Евы мыслится у офитовъ, какъ первый и начальный актъ такого зложелательнаго отношенія Іалдабаоѳа къ роду человѣческому. Характерно у офитовъ и самое представленіе о духѣ всечеловѣчества, воспроизведеніемъ котораго выставляется личность Адама. Духовная энергія первочеловѣка Адама мыслится пребывающей въ состояніи особой цѣльности и сосредоточенности въ отличіе отъ всего его потомства, въ которомъ духовная сущность прародителя представляется уже разчлененной, раздробленной и, слѣдовательно, ослабленной этимъ раздѣленіемъ въ актѣ рожденія. Вмѣстѣ съ этимъ у офитовъ устанавливается своеобразная теорія чисто механическаго дробленія всеединой духовной сущности Адама при происхожденіи отъ него новыхъ особей человѣческаго рода въ актѣ рожденія. Такая теорія несомнѣнно имѣла въ построеніяхъ офитовъ Иринея тотъ смыслъ, чтобы какъ можно рельефнѣе провести мысль о закабаленіи человѣческаго рода космической властью диміурга, чтобы установить своего рода регрессъ въ исторіи нравственно-религіозныхъ отношеній, что также входило въ задачу офитскихъ построеній.

У офитовъ-оптимистовъ личность Адама, перво-человѣка, точно также мыслилась, какъ величина родовая, въ самой себѣ заключающая воспроизведеніе всего человѣческаго рода. Поэтому и у нихъ Адамъ представлялся носителемъ духа всечеловѣчества и центромъ общенія міра вышечувственнаго, божественнаго, съ міромъ чувственнымъ, матеріальнымъ. Особенно у наассеновъ Ипполита мысль о родовомъ положеніи Адама получаетъ свое яркое выраженіе. „Адамъ (произошелъ) отъ скалы, т. е. Адаманта. Онъ есть именно тотъ высокій камень краеугольный, положенный во главу угла,—какъ бы втиснутый въ основу (человѣческаго) рода (εἰς κεφαλὴν γεγενημένος γωνίας) [1].

[1]) Иппол. ibid. V, 7—146.

Онъ есть отобразъ (εἰκών) славнаго Адаманта, многими силами котораго былъ произведенъ (γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν)“ [1]). Но у офитовъ-оптимистовъ совершенно нѣтъ механическаго взгляда (офитовъ-пессимистовъ) на происхожденіе души каждаго отдѣльнаго человѣка отъ ея родового союза съ духомъ Адама. Духъ человѣка въ каждой отдѣльной особи мыслится только въ *нравственномъ* сродствѣ съ духовными силами Адама и самъ по себѣ воспроизводится, какъ единица, пребывающая въ духѣ пренебеснаго Адаманта. Словомъ у офитовъ-оптимистовъ мы находимъ всѣ данныя къ тому, чтобы утверждать у нихъ наличность Платоновской идеи предсуществованія душъ.

Если въ области духа офиты устанавливали для человѣка связь его съ Божествомъ,—съ плиромой Существа Безконечнаго, то въ области душевной и тѣлесной они, наоборотъ, приковывали человѣка всецѣло къ землѣ, къ царству космоса. Вчастности на душу (ψυχή) всѣ офиты смотрѣли, какъ на низшую способность духовнаго организма, которая прикована къ области чувственнаго и матеріальнаго бытія. Душа—это жизненная сила, въ которой коренится связь духа съ тѣломъ и которая даетъ послѣднему извѣстную жизнеспособность. Функціи души (ψυχή), поэтому, ставились у офитовъ въ тѣсную зависимость отъ физіологическихъ отправленій тѣлеснаго организма. Какъ таковыя, онѣ по отношенію къ духу человѣка, этой высшей богоподобной части естества, мыслились уже источникомъ разлада и раздвоенія въ нравственно-религіозной личности человѣка. Душа, имѣющая обращеніе въ одно и то же время къ духу и тѣлу, представлялась средою, гдѣ интересы высшихъ идеально-духовныхъ стремленій сталкиваются съ низшими запросами физіологической жизнедѣятельности и подавляются послѣдними, какъ имѣющими наибольшую силу вліянія въ личности человѣка, какъ члена царства земного, космическаго въ узко-матеріальномъ смыслѣ этого слова. Какъ

---

[1]) Ипполитъ, ibid. V, 7—136.

мы видѣли выше, такое раздвоеніе нравственно-религіозной личности человѣка нашло своеобразное объясненіе въ космологическихъ построеніяхъ офитовъ и всецѣло поставлено у нихъ въ зависимость отъ консистенціи самой жизни космоса, какъ явленія ненормальнаго,—по винѣ диміурга, міродержца, установившаго порядокъ міровой жизни, не соотвѣтствующій идеально-чистымъ планамъ Божества. Къ личности диміурга у всѣхъ офитовъ и пріурочивается происхожденіе души и тѣла въ человѣкѣ, а вмѣстѣ съ этимъ и установленіе того нравственно-религіознаго разлада, который въ личности человѣка отражается въ видѣ борьбы духа съ плотью при посредствующемъ участіи души. Важно отмѣтить, что офиты-пессимисты раздвоенію нравственно-религіозной личности человѣка дали своеобразно-отрицательную оцѣнку, усмотрѣвъ въ немъ наличность зла,—безнадежнаго, неустранимаго въ мірѣ вещей,—такого зла, съ которымъ можно бороться только путемъ отрицанія космической жизни въ цѣломъ и частяхъ. Вчастности, вся душевно-тѣлесная дѣятельность человѣка должна быть подвергнута безусловному осужденію, такъ какъ въ ней именно коренится зло космической жизни, заложенное злой волей диміурга. Собственно офиты этой фракціи рѣшительно высказали взглядъ на тѣло, какъ на темницу для духа,—какъ на узы, которыми поддерживается въ немъ рабство законамъ космоса. Такимъ образомъ, крайній дуализмъ, граничащій съ отрицаніемъ всякаго разумнаго смысла въ жизни космоса, составляетъ характерную особенность антропологіи офитовъ Иринея.

У офитовъ-оптимистовъ мы должны отмѣтить болѣе уравновѣшенный взглядъ на природу человѣка, а вмѣстѣ съ этимъ и на условія пребыванія послѣдняго въ космосѣ. По мысли офитовъ этой фракціи, и душевно-физіологическая природа человѣка составляетъ, хотя и отдаленное, но все же отраженіе началъ божественной жизни, слѣдовательно должна мыслиться благомъ въ своемъ идейномъ основаніи. По преимуществу съ воззрѣніями офитовъ этой фракціи согласуется понятіе о душѣ (ψυχή), какъ только

низшей степени проявленія все того же духа (πνεῦμα), какъ такой духовной способности, которая испытываетъ состояніе охлажденія къ интересамъ божественно-духовнаго бытія вслѣдствіе раболѣпства предъ приниженно-космическими запросами жизни.

Въ конструированіи антропологическихъ взглядовъ офитовъ той и другой фракціи находятъ свое объясненіе слѣдующія характерныя особенности офитской морали. Отрицательный взглядъ на жизнь космоса, какъ на царство зла, господствующаго въ матеріи, разрѣшился вообще у всѣхъ офитовъ крайнимъ аскетизмомъ. Сущность офитской аскезы сводится къ борьбѣ духа съ проявленіемъ матеріальнаго начала жизни вообще и съ запросами тѣлесно-физіологической жизни въ личности человѣка, вчастности. Всѣ вообще офиты, поэтому, являются принципіальными противниками брака и утверждаютъ дѣвство, какъ выраженіе побѣды духа надъ зломъ плоти. При чемъ корень этой побѣды полагается у нихъ не въ нравственной личности спасающагося человѣка, не въ силѣ его духовной энергіи, проникающей собой все существо человѣческой природы (какъ духовной, такъ и тѣлесной), а въ чисто механическомъ отстраненіи отъ себя всего, что́ такъ или иначе напоминаетъ о связи духа съ тѣломъ и его запросами. Аскеза офитовъ есть, слѣдовательно, порывъ духа, направленный къ разрушенію, а не къ обновленію установленнаго порядка вещей. Оттого нѣкоторые офиты не гнушались прибѣгать даже къ насильственнымъ и искусственнымъ пріемамъ борьбы съ плотью при помощи членовредительства. Такъ, напр., наассены практиковали въ своей общинѣ оскопленіе [1]). Въ нѣкоторыхъ офитскихъ сектахъ аскетическій экстазъ отлился даже въ форму плотского разврата (либертинизмъ), какъ это положительно извѣстно о николаитахъ, послѣдователяхъ Николая, одного изъ семи діаконовъ [2]), и такъ называемыхъ

---

[1]) Иппол. *Φιλοσ.* V, 7—148.

[2]) Ирин. Contr. haer. I, 26. 3: „николаиты суть ученики Николая, одного изъ семи діаконовъ, поставленныхъ апостолами“, срвн.

гностикахъ въ изображеніи ихъ у Епифанія [1]). Николаиты и гностики, несомнѣнно представлявшіе изъ себя отвѣтвленія офитизма, возвели плотскую разнузданность въ принципъ и создали вокругъ разврата особый культъ—съ посвященіями, таинственными дѣйствіями, экстазомъ [2]). Ясно, что въ данномъ случаѣ въ основѣ лежали не одна разнузданность, но и цѣли религіозныя. И замѣчательно, что либертинистическая тенденція была присуща тѣмъ отраслямъ офитизма, которыя проводили крайній дуалистическій взглядъ на жизнь космоса и по своимъ антропологическимъ воззрѣніямъ были мрачными пессимистами. У офитовъ-оптимистовъ мы не находимъ слѣдовъ либертинизма,—ихъ нѣтъ потому, что офиты этой фракціи ужъ не такъ мрачно и безнадежно смотрѣли на раздвоенность нравственной личности человѣка и считали возможнымъ возгрѣвать „дѣвственный духъ", не прибѣгая къ противоестественнымъ мѣрамъ борьбы съ плотью. Собственно у офитовъ-оптимистовъ мы должны отмѣтить, отчетливо выраженное въ ихъ построеніяхъ, стремленіе связать идею аскезы съ областью нравственно-духовныхъ дѣйствованій по преимуществу. Внутренній идейный смыслъ аскезы у нихъ ассоціировался не столько съ внѣшними пріемами борьбы духа съ плотью, сколько съ знаніемъ (γνῶσις), подъ которымъ у нихъ (какъ и вообще у гностиковъ) разумѣлся процессъ внутренней, созерцательно-идейной работы мысли, направленной на постиженіе тайнъ Божества. Для такой работы, составляющей достояніе и конечный идеалъ истиннаго гностика-христіанина, борьба

Апокал. I. Богосл. 2, 6; Епиф. Haer. XXV, 1. Связь николаитовъ съ офитизмомъ отмѣчена ясно у древнихъ ересеологовъ, см. Епиф. Haer. XXXVII, 1.

[1]) Haer. XXVI, 1; Иппол. Φιλοσ. VII, 36—408; Филастр. De haer. 33.

[2]) См. особенно у Епифанія (Haer. XXVI, 4, 7). Очень возможно, что слишкомъ яркая картина разврата, нарисованная Епифаніемъ, взята имъ изъ практики позднѣйшихъ гностиковъ и николаитовъ, но либертинистическая тенденція ясно отмѣчена уже у Иринея (I, 26, 1), у Іоанна Богосл. (Апок. 2, 6).

духа съ плотью, осуществляемая внѣшними пріемами воздѣйствія духа на плоть, составляетъ только низшую, подготовительную ступень совершенства. Истинное же совершенство гностика-аскета лежитъ во внутренней, сосредоточенно-идейной работѣ его разума, возвышающагося силою своей энергіи надъ внѣшними прираженіями плоти. Но какъ это ясно вытекаетъ изъ всѣхъ построеній офитовъ, созерцательное настроеніе ума носитъ у нихъ чисто теоретическій характеръ. Вмѣстѣ съ этимъ и самое понятіе объ аскезѣ принимаетъ окраску односторонняго разсудочнаго мистицизма, приближающагося къ идеологіи стоиковъ съ ихъ разсудочно-холодными понятіями о добродѣланіи.

Съ аскетикой офитовъ тѣсно связана ихъ сотеріологія. Послѣдняя по существу представляетъ развитіе тѣхъ положеній, которыми характеризуются ихъ аскетическіе идеалы. Особенностью офитской сотеріологіи по сравненію съ аскетикой служитъ только то, что идея аскезы въ данномъ случаѣ связывается съ личностью Спасителя, какъ особаго посланника небесъ, нарочито явившагося въ міръ, чтобы оказать содѣйствіе человѣчеству при достиженіи идеаловъ аскетическаго совершенства. Сотеріологія такимъ образомъ переходитъ у офитовъ въ христологію. Вмѣстѣ съ этимъ она пріобрѣтаетъ характеръ проблемы первостепенной важности въ построеніяхъ офитскихъ системъ, такъ какъ для идей онтологическихъ, космологическихъ, гносеологическихъ является естественнымъ заключительнымъ звеномъ, сводящимъ начало исторіи человѣчества съ ея концомъ. И Христосъ Спаситель выставляется у офитовъ центральною личностью въ этой исторіи; самому христіанству сообщается характеръ міровой религіи,—религіи спасенія всего человѣчества. Но поставивши этотъ тезисъ объ универсальномъ и абсолютномъ значеніи личности Христа-Спасителя и дѣла, Имъ совершеннаго, въ духѣ ортодоксальнаго христіанства, офиты въ самой характеристикѣ личности Христа, въ изображеніи Его дѣятельности дали такое рѣшеніе вопроса, которое всю офитскую христологію возвращаетъ

въ русло языческихъ понятій,—въ русло тѣхъ онтологическихъ, космологическихъ, гносеологическихъ посылокъ, которыя въ репродукціи офитовъ, какъ мы видѣли выше, имѣютъ чисто языческую постановку.

Въ основѣ офитской христологіи лежитъ противопоставленіе личности Христа и діміурга. Это противоположеніе выдерживается отъ начала до конца съ логическою послѣдовательностью, и на немъ (противоположеніи) прежде всего базируется присущая всѣмъ офитскимъ системамъ мысль, что Христосъ явился въ міръ основателемъ царства *духа*, всецѣло направленнаго къ ниспроверженію царства діміурга, какъ погруженнаго въ зло матеріи. Слѣдовательно, идейный смыслъ пришествія Христа въ міръ и самая сущность христіанства у офитовъ сводятся къ побѣдѣ духа надъ плотью, къ освобожденію разумныхъ существъ міра изъ-подъ власти матеріальнаго начала, утвержденнаго, какъ законъ космической жизни, волею діміурга. Характерно изображается у офитовъ самый процессъ борьбы между двумя царствами—Христа и діміурга. Въ томъ и другомъ случаѣ этотъ процессъ ставится въ связь съ актомъ плотского рожденія, которое мыслится какъ орудіе власти діміурга и его побѣды надъ духомъ въ условіяхъ космической жизни. По концепціи офитовъ выходитъ, что духовная субстанція человѣчества, благодаря плотскому рожденію, расчленяется и съ появленіемъ на свѣтъ каждой новой особи постепенно умаляется въ своей духовной энергіи. Цѣль пришествія Христа и состоитъ въ томъ, чтобы положить предѣлъ дѣйствію закона плотского рожденія и тѣмъ самымъ пріостановить процессъ дальнѣйшаго духовнаго разложенія въ жизни разумныхъ существъ космоса. Орудіемъ духовной власти Христа и выставляется у офитовъ дѣвство, какъ законъ новой, духовной жизни человѣчества во Христѣ. Такимъ образомъ аскетическіе взгляды, построенные у офитовъ на противоположеніи брака—рожденія и дѣвства, какъ отрицанія рожденія, находятъ у нихъ ближайшее соприкосновеніе съ проблемой сотеріологіи и въ этой послѣдней получаютъ свое онтологическое обоснованіе. Вмѣстѣ

съ этимъ у офитовъ совершенно послѣдовательно вырисовывается своеобразный взглядъ на лицо Христа Спасителя. Крайній спиритуализмъ, присущій ихъ сотеріологіи, естественно разрѣшился у нихъ отрицаніемъ въ личности Христа тѣлесной природы, какъ приражения космическаго царства диміурга. Офитскій Христосъ, какъ законоположникъ „дѣвственнаго духа“ въ человѣкѣ, и Самъ по своей природѣ есть духъ. Впрочемъ, стремленіе такъ или иначе связать идеально-духовную личность Христа-Спасителя съ эмпирической живой личностью человѣка разрѣшилось въ построеніяхъ офитовъ нѣкоторой непослѣдовательностью ихъ основной христологической точки зрѣнія. Офиты связали личность Христа съ тѣлесностью человѣка и допустили Его вочеловѣченіе. Но образъ вочеловѣченія у нихъ отлился въ совершенно особую форму представленій о Христѣ, какъ только кажущемся человѣкѣ,—призрачномъ по своей тѣлесной организаціи. Такъ сформировался у офитовъ *докетизмъ*, какъ характерная особенность ихъ христологіи. При чемъ въ формулировкѣ докетической идеи въ офитскихъ системахъ нужно отмѣтить цѣлый рядъ типичныхъ разслоеній. Только офиты-пессимисты, въ зависимости отъ своей крайне-дуалистической точки зрѣнія на сущность космической жизни и личность ея основателя—диміурга, выступаютъ въ своей христологіи строго послѣдовательными докетами и считаютъ человѣческую природу во Христѣ призракомъ, не имѣющимъ въ своемъ основаніи дѣйствительной тѣлесности. По этому типу крайняго докетизма построена христологія такъ называемыхъ „гностиковъ“ Епифанія [1]). По ихъ формулѣ

---

[1]) Эти „гностики“ связываются у Епифанія съ идеологіей діакона Николая и его послѣдователей—николаитовъ (Haer. XXVI, 1: „эти гностики—люди различно вовлеченные въ обманъ Николаемъ;... они вступили въ союзъ съ Николаемъ“) и по характеру своего міровоззрѣнія несомнѣнно составляютъ отрасль офитизма (срвн. Епиф. Haer. XXVI, 8. 10—14: „разсужденіе сіе, т. е. приведенное ученіе,—*отъ змія*“), напоминающую отчасти секту Варвело-гностиковъ Иринея (Contr. haer. I, 29), а отчасти офитовъ Иринея (ib. I, 30). По показаніямъ Епифанія, описанные имъ „гностики“ то же, что̀ и варворіане,

„Христосъ есть саморожденный“ божественный духъ,— существо, отличное отъ „Отца вселенной“, „Господа— Отца самороженнаго“, но стоящее рядомъ съ нимъ по своему достоинству. Этотъ „Христосъ снисшелъ и показалъ людямъ знаніе“ чрезъ Іисуса, который, однако, „не рожденъ, но показанъ только Маріей,—не воспринялъ на себя плоти: плоть его—призракъ“ [1]).

Чрезвычайно характерно то, что у офитовъ Иринея, по ихъ космологическимъ посылкамъ примыкающихъ къ фракціи дуалистическаго гносиса, мы находимъ христологію, въ которой нѣтъ не только крайняго докетизма, но и вообще никакого докетическаго оттѣнка. У Иринеевскихъ офитовъ проходитъ рѣзкое разграниченіе между личностью Христа-Спасителя, какъ вышняго эона, съ одной стороны, и личностью Іисуса-человѣка. При чемъ Іисусу приписывается полная и дѣйствительная человѣческая природа съ такимъ разграниченіемъ. До воскресенія Онъ мыслится облеченнымъ въ „міровое“ (mundiale) и „животное“ (animalium) тѣло, а послѣ воскресенія представляется уже отложившимъ его и возставшимъ въ тѣлѣ „душевномъ и духовномъ“ (corpus animale et spirituale), въ которомъ и былъ взятъ на небо (et sic receptus est in coelum) Христомъ, возсѣвшимъ по правую руку Іалдабаоѳа. Отличіе Іисуса отъ прочихъ людей офиты полагали только въ томъ, что онъ былъ „чистымъ сосудомъ“ (vas mundum), нарочито предуготовленнымъ Матерью-Пруникосъ для воспріятія вышняго эона Христа. Какъ для чистаго сосуда, и самое рожденіе для Іисуса „чрезъ дѣй-

---

коддіане, стратіотики, фивіониты, закхеи и варвилиты. По нему, все это только различныя мѣстныя названія одной и той же отрасли офитизма (срвн. Haer. XXVI, 3). Важно отмѣтить, что „гностиковъ“ сближаетъ съ николаитами также Филастрій (De haer. 33), Ипполитъ (Φιλοσοφ. VII, 36—408).

[1]) Haer. XXVI, 10—Oeler 184: καὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων, καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα, καὶ Χριστὸν ἄλλον αὐτολόγευτον· καὶ Χριστὸν τοῦτον τὸν κατελθόντα καὶ δείξαντα τοῖς ἀνθρώποις ταύτην τὴν γνῶσιν· ὃν καὶ Ἰησοῦν φασι, μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας γεγεννημένον, ἀλλὰ διὰ Μαρίας δεδειγμένον, σάρκα δὲ αὐτὸν μὴ εἰληφέναι, ἀλλ' ἢ μόνον δόκησιν εἶναι.

ствіе Божіе" (per operationem Dei) было назначено „чрезъ Дѣву" (ex Virgine). Благодаря именно такому рожденію, Іисусъ, по концепціи офитовъ, „оказался мудрѣе, чище и праведнѣе всѣхъ людей",—и въ концѣ концовъ удостоился того, что „въ Него сошелъ (descendisse) (при крещеніи?) Христосъ", „вышній эонъ". Повидимому, офиты развивали мысль только о простомъ обитаніи Христа-эона въ тѣлѣ человѣка-Іисуса, и ни о какомъ тѣсномъ, ипостасномъ соединеніи двухъ природъ въ единой личности Христа Іисуса не учили. Христосъ и Іисусъ—это два совершенно особыхъ лица, только объединившихся (aduniti) между собой въ одну общую гармонію природъ—божеской (эоническо-небесной) и человѣческой, при чемъ послѣдняя пріобрѣла свойства высшей божественной природы Христа. Благодаря именно этому обожествленію человѣческой природы, Іисусъ и „началъ творить чудеса, исцѣленія, проповѣдывать невѣдомаго Отца и явно выдавать Себя за Сына Перваго Человѣка" (т. е. Вышняго Отца). Это состояніе просвѣтленнаго сознанія Іисуса, по концепціи офитовъ, и послужило причиной того, что Іисусъ-человѣкъ былъ распятъ, благодаря кознямъ міровыхъ архонтовъ (principia) и Отца Іисуса по плоти (т. е. Іалдабаоѳа-деміурга). Характерно у офитовъ и то, что пребываніе Христа въ тѣлѣ Іисуса мыслится уже совершенно прекратившимся съ момента распятія Іисуса, когда Христосъ взошелъ отъ него (ascensionem ex eo) въ вышній эоническій міръ. Воскресеніе Іисуса ставится въ зависимость уже отъ особой силы ниспосланной Христомъ свыше [1]). Эта сила въ актѣ воскресенія и преобразовала самое тѣло Іисуса, сдѣлавши его душевнымъ и духовнымъ, лишеннымъ плотяности (munditia) [2]). Въ этой силѣ Іисусъ получилъ для себя также вдохновляющее начало высшаго знанія [3]), которое онъ и

---

[1]) Ирин. Contr. haer. I, 30, 13: sed misisse (т. е. Christus) desuper virtutem quamdam in eum, quae excitavit eum in corpore.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. I, 30, 14. *sensibilitate in eum abscedente* didicisse quod liquidum est.

проповѣдывалъ своимъ немногимъ ученикамъ въ продолженіе восемнадпати мѣсяцевъ, протекшихъ отъ воскресенія до момента взятія его Христомъ на небо.

Важно отмѣтить, что съ личностью Христа у офитовъ ассоціируется представленіе о высшей пренебесно-божественной природѣ. Но Христосъ не есть самъ Богъ—Существо, носящее полноту божественнаго естества; Онъ только вышній и нетлѣнный эонъ, нарочито уготованный для спасенія міра. Его достоинство приравнивается къ дииміургу Іалдабаоѳу: Онъ сидитъ въ пренебесныхъ сферахъ „одесную Отца Іалдабаоѳа“ и такимъ образомъ мыслится по отношенію къ послѣднему, какъ право-мужскій (т. е. духовный) эонъ одного съ нимъ порядка. Св. Духъ (пренебесный образъ Софіи Пруникосъ) по отношенію ко Христу изображается какъ „сестра“ и источникъ Его пренебесной мудрости въ дѣлахъ міроправленія. Ясно такимъ образомъ, что офитскій Христосъ по своему значенію и достоинству есть только служебный духъ высшаго эоническаго порядка, или, говоря точнѣе,—персонификація промыслительной дѣятельности Божіей о мірѣ вещей. Значитъ, вся суть офитской христологіи—въ личности Іисуса-человѣка, какъ нарочитаго органа божественнаго промышленія о мірѣ. Вмѣстѣ съ этимъ для насъ проясняется общій идейный смыслъ христологической формулы офитовъ Иринея. Эта формула есть не что иное, какъ своеобразный синтезъ евіонейско-іудейскихъ христологическихъ воззрѣній, занесенныхъ въ систему ученія офитовъ совершенно вопреки прямому смыслу ихъ космологическихъ построеній.

Что касается христологіи офитовъ-оптимистовъ, то она вполнѣ соотвѣтствуетъ ихъ онтологическимъ и космологическимъ посылкамъ и можетъ быть подведена подъ одну общую формулу умѣреннаго докетизма. Разслоенія касаются только частностей развитія этой формулы. При чемъ наибольшія отклоненія представляетъ ученіе Іустина-гностика, въ общемъ построенное на идеѣ адопціонизма (какъ и у офитовъ Иринея). Мысль о Христѣ, какъ божественномъ посланникѣ небесъ, ассоціируется у Іустина

съ образомъ уже извѣстнаго намъ Варуха, третьяго добраго ангела изъ право-мужской ангельской додекады Елоима-диміурга. Такимъ образомъ Варухъ-Христосъ ставится въ ближайшее соприкосновеніе съ Елоимомъ и изображается, какъ проводникъ высшаго божественнаго сознанія этого ветхозавѣтнаго Бога Елоима. Съ другой стороны, тотъ же Варухъ-Христосъ въ области трансцедентныхъ отношеній ставится въ непосредственную связь съ „Отцомъ всѣхъ рожденныхъ—Сыномъ Благого Отца", и въ этомъ случаѣ мыслится органомъ высшаго божественнаго Разума (—Логоса?). Такимъ образомъ, по концепціи Іустина, божественная природа ангела Варуха-Христа совмѣщаетъ въ себѣ какъ бы два полюса бытія—*трансцедентнаго* (въ соединеніи съ Сыномъ), съ одной стороны, и *космическаго* (въ соединеніи съ Елоимомъ), съ другой стороны. У Іустина нельзя не отмѣтить нѣкоторыхъ параллелей съ ученіемъ офитовъ Иринея. И тамъ и здѣсь Христосъ только эонъ-ангелъ; но въ томъ и другомъ случаѣ онъ ставится въ связь, съ одной стороны, съ трансцедентной сущностью Безконечнаго Духа на второй ступени бытія божественной тріады; съ другой стороны, мыслится въ ближайшемъ соприкосновеніи съ личностью диміурга. Но только это соприкосновеніе съ диміургомъ у офитовъ Иринея характеризуется исключительно съ отрицательной стороны (Христосъ-противоборникъ диміурга-Іалдабаоѳа), а у Іустина-гностика съ положительной стороны (Христосъ-Варухъ—провозвѣстникъ положительной доброй воли диміурга-Елоима). Расхожденіе съ офитами Иринея у Іустина естественно проходитъ также и во взглядахъ на мессіанское значеніе Ветхаго Завѣта. У офитовъ Иринея Христосъ мыслится внѣ всякаго соприкосновенія съ исторіей Ветхозавѣтнаго Откровенія, какъ отображенія злой воли Іалдабаоѳа, и Его явленіе въ міръ въ христіанскія времена (при царѣ Иродѣ) выставляется какъ первое откровеніе небесъ. У Іустина-гностика уже съ Ветхозавѣтнымъ Откровеніемъ связываются нѣкоторые моменты чрезвычайной дѣятельности Варуха-Христа (откровеніе Моисею, пророкамъ, Ираклію); при Иродѣ обна-

ружилось только новое и „послѣднее“ явленіе міру небеснаго вѣстника Варуха въ личности Іисуса, сына Іосифа и Маріи. Уже сопоставленіе личности Іисуса съ Моисеемъ и пророками показываетъ, что Іустинъ-гностикъ въ воззрѣніяхъ на личность Іисуса не былъ послѣдователемъ докетической идеи. Іисусъ, какъ сынъ Іосифа и Маріи (даже не Дѣвы, какъ у офитовъ Иринея) вырисовывается у него очевидно съ чертами обыкновеннаго и *дѣйствительнаго* человѣка, воспринятаго только въ общеніе божествомъ Варуха-Христа. Словомъ и у Іустина, какъ и у офитовъ Иринея, воспроизводится типъ іудейско-евіонейской адопціонистической христологіи. Іустинъ, нужно отмѣтить, признавалъ абсолютное значеніе этого новаго откровенія Варуха-Христа въ личности Іисуса. Іисусъ въ отличіе отъ Моисея и пророковъ, не устоявшихъ въ истинѣ подъ вліяніемъ козней Нааса, злого духа, остался до конца вѣренъ внушеніямъ Варуха-Христа и такимъ образомъ далъ міру единственно вѣрное откровеніе высочайшей истины. По концепціи Іустина, распятіе Іисуса было вызвано кознями Нааса (у офитовъ Иринея—кознями самого диміурга Іалдабаоѳа); тѣло Іисуса осталось висящимъ на древѣ, а самъ Іисусъ вознесся къ Высочайшему Добру [1]).

Христологія сиѳіанъ [2]),—въ общемъ построенная темно и неопредѣленно,—имѣетъ ту особенность, что соединяется съ мыслью о снисхожденіи въ міръ самого „совершеннаго Логоса“ (ὁ τέλειος λόγος), сообщившаго человѣку сіяніе „высшаго свѣта“ (ἄνωθεν τοῦ φωτός). При чемъ, какъ и у Іустина, промыслительная дѣятельность Логоса у сиѳіанъ связывается отчасти съ Ветхозавѣтнымъ Откровеніемъ, органомъ котораго признается Сиѳъ—прототипъ новозавѣтнаго Христа Іисуса. Откровеніе Логоса во Христѣ Іисусѣ представляется такимъ образомъ только воспроизведеніемъ откровенія, бывшаго въ личности Сиѳа. „Христосъ Іисусъ есть тогдашній (ветхозавѣтный) Сиѳъ, нынѣ пришедшій

---

[1]) Иппол. Φιλοσοφ. V, 26—226. 228.

[2]) Ibid. V, 19—206; срвн. Епиф. Haer. XXXIX, 1—3.

къ роду человѣческому, какъ Христосъ“ [1]). Устанавливается и плотское преемство Христа Іисуса отъ Сиѳа [2]). При чемъ въ опредѣленіи человѣческой природы Іисуса-Сиѳа у сиѳіанъ проходитъ уже черта явнаго докетизма. Воплощеніе характеризуется какъ только „уподобленіе звѣрю-змѣѣ“ [3]), т. е. животному организму космическаго человѣка, такъ какъ только видъ (εἶδος) рожденнаго человѣка могла возлюбить и познать нечистая утроба вселенной [4]). Характерно, что рожденіе человѣка Іисуса изображается, какъ актъ, произведенный самимъ Первороднымъ (Логосомъ) [5]), слѣдовательно, какъ актъ, совершившійся не въ порядкѣ обычнаго порожденія силами космическаго царства. По свидѣтельству Епифанія, сиѳіане именно учили, что „Іисусъ Христосъ явился въ міръ *не путемъ рожденія*, но чудеснымъ образомъ: Онъ посланъ вышнею Матерію“ [6]). Послѣ приведеннаго свидѣтельства Епифанія не остается никакого сомнѣнія въ томъ, что сиѳіане учили объ особой небесной плоти Христа, приразившейся къ облику человѣка Іисуса [7]). Вотъ почему сиѳіане отождествляли и самую личность Христа и Іисуса (тогда какъ у офитовъ Иринея и Іустина-гностика христологія покоится на раздѣленіи двухъ лицъ—Христа и Іисуса).

Къ христологической формулѣ сиѳіанъ въ общемъ примыкаютъ ператы. У нихъ точно также развивается мысль о небесной, трансцедентной плоти Христа-Спаси-

---

[1]) Епиф. Haer. XXXIX, 3.

[2]) Ibidem: „отъ сѣмени Сиѳа по преемству рода пришелъ Самъ Христосъ Іисусъ“.

[3]) Иппол. Философ. V, 19—206: ὁμοιωθεὶς οὖν ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος τῷ θηρίῳ τῷ ὄφει.

[4]) Ibid. V, 19—206: ὁ πρωτόγονος τῶν ὑδάτων γεννᾷ τὸν ἄνθρωπον· καὶ ἄλλο οὐδὲν εἶδος οὔτε ἀγαπᾷ οὔτε γνωρίζει ἡ ἀκάθαρτος μήτρα.

[5]) Ibidem, см. предыдущую сноску.

[6]) Епиф. Haer. XXXIX, 3.—Μητήρ, по концепціи сиѳіанъ, третье начало божественной сущности, — метафизическая основа матеріи (σκότος)=Варвелώς (у варвеліотовъ), Σοφία Προύνικος (у офитовъ Иринея), Ἐδέμ (у Іустина).

[7]) Иппол. Ibid. V, 21—212: σπεύδει (т. е. спасающійся гностикъ) πρὸς τὸν λόγον τὸν ἄνωθεν ἐλθόντα ἐν εἰκόνι δουλικῇ.

теля, спустившейся на землю и „показавшейся въ образѣ человѣка (ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανείς)“. Какъ и сиѳіане, выполненіе христологической миссіи они пріурочивали ко второму моменту бытія божественной тріады и учили, что Христосъ есть Сынъ-Офіухъ (Ὀφιουχός), Божественное Слово, Логосъ [1]). Но при этомъ они ставили своего Христа—Божественное Слово въ ближайшее соприкосновеніе со всей тріадой, такъ что выполненіе спасенія у нихъ представлялось дѣломъ всей плиромы Божества. Христосъ „спустился сверху *отъ нерожденнаго* и перваго дѣленія міра“ [2]), т. е. отъ Благого Отца; Онъ принесъ съ собою въ міръ и свои собственныя черты, какъ „*существа самороженнаго*“, т. е. Сына-Логоса [3]); Онъ, наконецъ, совмѣстилъ въ Себѣ свойства „*міра рожденнаго*“ [4]), т. е. матеріи. Такимъ образомъ, Христосъ, какъ личность есть воплотившійся Сынъ-Офіухъ (Ὀφιουχός), Божественное Слово, Логосъ; но по Своей природѣ Онъ есть выраженіе „всей плиромы“ (πᾶν πλήρωμα) Божества: въ Немъ совмѣстилось „все божество тройственно раздѣленной тріады (πᾶσά ἐστιν ἐν αὐτῷ ἡ θεότης τῆς οὕτω διῃρημένης τριάδος)“. Онъ носитъ въ себѣ „всѣ сочетанія (συγκρίματα) и силы (δύναμεις) божественной плиромы, чтобы такимъ образомъ чрезъ Его сошествіе въ міръ спаслись всѣ существа космоса, точно также раздѣленныя на три части [5]). Универсальная цѣль пришествія Христа была причиною того, что Онъ оказался по Своей природѣ существомъ „трехсоставнымъ (τριφυῆ), трехтѣлеснымъ (τρισώματον), трехсильнымъ (τριδύναμον)“. Хотя такимъ образомъ ператы приписали Христу всю полноту универсальной

---

[1]) Ibid. V, 16—192: οὗτος (т. е. Χριστὸς-Ὀφιουχός) ἐστι, ὁ ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανεὶς ἐν τοῖς χρόνοις Ἡρώδου, γενόμενος κατ' εἰκόνα Ἰωσὴφ τοῦ πεπραγμένου ἐκ χειρὸς ἀδελφῶν, οὗ μόνου τὸ ἔνδυμα ἦν ποικίλον.

[2]) Ibid. V, 12—178: ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς πρώτης τοῦ κόσμου τομῆς... κατεληλυθέναι.. ἐν τοῖς Ἡρώδου χρόνοις τριφυῆ τινὰ καὶ τρισώματον καὶ τριδύναμον ἄνθρωπον καλούμενον Χριστόν, ἀπὸ τῶν τριῶν ἔχοντα τοῦ κόσμου μερῶν ἐν ἑαυτῷ πάντα τὰ συγκρίματα καὶ τὰς δυνάμεις.

[3]) Ibid. V, 12—176.

[4]) Ibid.; срвн. V, 17—196.

[5]) Ibid. V, 12—178.

природы—духовной, душевной и тѣлесной (по ихъ терминологіи), но самую трехсоставность въ приложеніи къ личности Христа-Логоса они понимали исключительно въ метафизическо-трансцедентномъ смыслѣ. Такъ что тѣлесность (σωματικῶς) историческаго Христа, пришедшаго въ міръ въ послѣдніе дни, во времена Ирода, въ видѣ человѣка [1]), по ихъ концепціи, была только образомъ (μορφή, εἰκών) реальной тѣлесности существъ міра. Характерно у ператовъ то, что и они, подобно сиѳіанамъ, начало дѣятельности Христа-Слова пріурочивали къ самому началу космической жизни и распространяли на весь періодъ Ветхозавѣтнаго Откровенія. Пришествіе Христа въ послѣдній разъ, при Иродѣ, было, впрочемъ, особеннымъ и чрезвычайнымъ въ томъ отношеніи, что оно сочеталось съ личностью опредѣленнаго человѣка и было пришествіемъ въ тѣлесномъ образѣ (σωματικῶς) Іосифа (γενόμενος κατ' εἰκόνα Ἰωσήφ), попраннаго руками братьевъ [2]). Здѣсь у ператовъ личность Іосифа несомнѣнно только символъ личности Іисуса; но тѣмъ не менѣе характерно, что имя Іисуса ни разу не упоминается въ изложеніи ученія ператовъ у Ипполита. Ясно, что отвлеченно-метафизическая реконструкція ихъ христологіи какъ бы исторгла историческій обликъ Христа Іисуса.

Совершенно сходная въ идейномъ отношеніи съ христологіей ператовъ, христологія наассеновъ [3]) представляетъ ту характерную особенность, что въ ней нѣсколько ярче выдвигается историческій Христосъ, воплотившійся въ человѣкѣ Іисусѣ. У наассеновъ ясно говорится, что Іисусъ родился отъ Маріи [4]). Но при этомъ духовно-божественная индивидуальность Христа-Спасителя совершенно затушевывается. По концепціи наассеновъ выходитъ, что существо всей плиромы Божества безраздѣльно совмѣстилось въ личности Іисуса-человѣка, такъ что спасеніе человѣчества представляется дѣломъ всей тріады. При чемъ

---

[1]) Ibid. [2]) Ibid. V, 16—192.
[3]) Ibid. V, 67—132 и слѣд.
[4]) Ibid. V, 6—132.

центръ тяжести христологической индивидуализаціи естественно переносится у наассеновъ на личность Іисуса; тогда какъ у ператовъ центръ этой индивидуализаціи, наоборотъ, полагается въ личности трансцедентнаго Христа. У ператовъ *Христосъ* изображается существомъ трехсоставной и трехтѣлесной природы; у наассеновъ *Іисусъ* вырисовывается существомъ, въ которое „проникли и перешли и духовная, и душевная, и матеріальная части Божества,—трехсоставнаго по своему существу". Такъ что, по формулѣ наассеновъ, въ Іисусѣ оказалось какъ бы „три человѣка, которые, впрочемъ, говорили, какъ одинъ, но каждый по своей природѣ свойственнымъ ему способомъ" [1]).

Такимъ образомъ въ рѣшеніи христологической проблемы офиты дали три типичныхъ построенія. По формулѣ однихъ (офитовъ Иринея и отчасти Іустина-гностика), Іисусъ—простой человѣкъ, но воспринятый въ единство общенія съ божествомъ эона Христа (формула евіонейско-іудейскаго адопціонизма); по формулѣ другихъ (гностиковъ, варвеліотовъ), Іисусъ—только призракъ человѣка, къ которому пріурочено особое промыслительно-спасительное дѣйствіе Божества въ лицѣ Христа (формула крайняго докетизма); по формулѣ третьихъ (сиѳіанъ, ператовъ и наассеновъ), Христосъ—воплотившійся Богъ (Сынъ-Слово, по ученію сиѳіанъ и ператовъ, вся плирома Божества—по ученію наассеновъ), принесшій съ своимъ божествомъ особое *небесное тѣло* въ образѣ человѣка Іисуса.

У всѣхъ офитовъ проходитъ одна общая сотерологическая идея спасенія духа въ человѣкѣ чрезъ проясненіе и расширеніе его высшаго, божественно-духовнаго сознанія. Отсюда цѣль пришествія Христа-Спасителя полагается въ привитіи человѣку этого сознанія чрезъ сообщеніе ему высшаго божественнаго вѣдѣнія (γνῶσις). Такимъ образомъ, Христосъ, по общей концепціи всѣхъ офитовъ, есть учи-

---

[1]) Ταῦτα δὲ πάντα τὰ νοερὰ καὶ ψυχικὰ καὶ χοϊκὰ κεχώρηκε καὶ κατελήλυθεν εἰς ἕνα ἄνθρωπον ὁμοῦ, Ἰησοῦν τὸν ἐκ τῆς Μαρίας γεγεννημένον· καὶ ἐλάλουν ὁμοῦ κατὰ τὸ αὐτὸ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἰδίων οὐσιῶν τοῖς ἴδιοις ἕκαστος.

тель истины въ самомъ узкомъ, теоретическомъ смыслѣ этого слова. Вмѣстѣ съ этимъ христіанству придается характеръ узкаго интеллектуализма; оно обращается въ построеніе теоріи отвлеченно-раціональнаго знанія, а не теоріи жизни въ широкомъ смыслѣ этого слова. Крайній религіозный интеллектуализмъ разрѣшился у офитовъ своеобразнымъ мистицизмомъ, гдѣ экстазъ отвлеченно созерцательнаго настроенія признается источникомъ религіозно-нравственнаго вдохновенія и единственнымъ средствомъ общенія съ божествомъ. На языкѣ офитовъ такое экстатическое состояніе духа и обозначается, какъ погруженіе въ плирому Божества.

Теорія спасенія, наложившая своеобразный оттѣнокъ на христологію, естественно, должна была разрѣшиться въ построеніяхъ офитовъ соотвѣтствующими выводами и въ рѣшеніи экклезіологической проблемы. Хотя по вопросу о церкви все ученіе офитовъ исчерпывается въ свидѣтельствахъ древности только нѣсколькими отрывочными положеніями, но и по этимъ отрывочнымъ положеніямъ можно судить, по крайней мѣрѣ, объ общемъ принципіальномъ направленіи въ постановкѣ офитской экклезіологіи. У Иринея въ отношеніи къ офитамъ [1]) мы находимъ слѣдующую характерную цитату, которая вводитъ насъ въ самую суть офитской концепціи по вопросу о церкви. „Церковь есть нетлѣнный эонъ. Онъ есть именно та истинная и святая церковь, которая была наименованіемъ, собраніемъ и соединеніемъ Отца всѣхъ вещей,— Перваго человѣка,—и Сына, — Второго человѣка, потомъ Христа,—ихъ сына,—и помянутой жены (т. е. Духа, Премудрости)“ [2]). Здѣсь, въ этой цитатѣ, характерно прежде всего то, что церкви придается эоническій характеръ; ей приписывается трансцедентно-божественное происхожде-

---

[1]) Ирин. Contr. haer. I, 30, 2.

[2]) Christum arreptum statim cum matre *in incorruptibilem Aeonem*. Esse autem hanc et veram et sanctam Ecclesiam, quae fuerit appellatio, et conventio, et adunatio Patris omnium primi hominis, et Filii secundi hominis, et Christi Filii eorum, et praedictae feminae.

ніе, и самая ея сущность полагается въ духовности—конечно въ томъ специфически гностическомъ смыслѣ, какой вытекаетъ изъ всѣхъ построеній гностиковъ-офитовъ: онтологическихъ и космологическихъ. Важно отмѣтить, что только такая церковь, духовно-небесная, и считается „истинной и святой церковью" не только по наименованію, но и по существу, такъ какъ она есть „собраніе и соединеніе Отца, Сына, Христа и Жены—Духа". Такимъ образомъ ясно, что церковь, небесная и духовная, у офитовъ противополагается церкви земной, которая не есть истинная и святая, слѣдовательно, и не есть церковь въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ она не соотвѣтствуетъ трансцедентно-духовному идеалу своего небеснаго бытія по самымъ условіямъ жизни космическаго царства.

Для проясненія экклезіологической проблемы у офитовъ имѣетъ большое значеніе также характерное вообще у гностиковъ дѣленіе членовъ общины на пневматиковъ, психиковъ и иликовъ. Это дѣленіе имѣло у офитовъ также экклезіологическое значеніе и знаменовало собою три ступени церковнаго самосознанія. Наассены, по свидѣтельству Ипполита, выдѣляли „три церкви — ангельскую, душевную и земную" и характеризовали ихъ, какъ „избранную, званную и рабскую" [1]). Въ такой экклезіологической формулѣ, характеризующей составъ церкви, давалось въ то же время опредѣленіе самаго существа церкви, которое пріурочивалось къ состоянію званныхъ, т. е. пневматиковъ. Только званные-пневматики, по общей концепціи офитовъ, составляютъ истинную церковь Христову и являются общниками ея пренебеснаго, вышечувственнаго естества. Тѣ же наассены, напр., говорили, что „въ домъ Божій, гдѣ обитаетъ одинъ только благой Богъ, не взойдетъ ни одинъ нечистый (человѣкъ),—не взойдетъ ни душевный (ψυχικός), ни плотской (σαρκικός): однимъ только ду-

---

[1]) Ипполит. ibid. V, 6—134: καὶ τρεῖς ἐκκλησίαν, ἀγγελικήν, ψυχικήν, χοϊκήν. ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτή, κλητή, αἰχμάλωτος.

ховнымъ уготованъ этотъ домъ Божій" [1]). Такимъ образомъ съ понятіемъ о церкви эмпирической, земной у офитовъ ассоціировалось представленіе объ ея духовности. Какъ и христологія, офитское ученіе о церкви, слѣдовательно, совмѣщало въ себѣ явный признакъ докетизма. Люди душевные и плотскіе, т. е. званные и рабскіе, — по терминологіи офитовъ—, уже не составляютъ церкви: они— только призракъ, одна только видимость истинной церкви, —члены, не имѣющіе никакого отношенія къ ея духовному существу.

При всемъ своемъ стремленіи утвердить церковь духовную, — мистическую въ узкомъ смыслѣ этого слова, офиты тѣмъ не менѣе практиковали у себя цѣлый рядъ внѣшнихъ религіозныхъ обрядовъ въ видѣ таинствъ [2]), посвященій [3]), заклинаній [4]). У нихъ былъ, повидимому, очень развитъ религіозный ритуалъ [5]). Къ сожалѣнію, за недостаткомъ болѣе или менѣе точныхъ историческихъ свидѣтельствъ, чрезвычайно трудно установить смыслъ и характеръ проявленія внѣшней офитской религіозности. Повидимому, вся ритуальная часть и самыя таинства у

---

[1]) Ibid. V, 8—164; срвн. ib. V, 7—148; V, 21—212 (о сиѳіанахъ): οἱ ἀναγεννώμενοι πνευματικοὶ οὐ σαρκικοί, ὧν ἔστι τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἄνω.

[2]) Наассенамъ Ипполитъ приписываетъ таинства: *крещенія* живой водой (V, 7—141), *помазанія* неизреченной мазью (V, 7—141), *причащенія* (V, 7—153). По отношенію къ общинѣ Іустина-гностика у того же Ипполита отмѣчается *таинство соленой воды* (V, 26 - 231).

[3]) У наассеновъ посвященіе въ большія и малыя тайны (V, 7): у Іустина-гностика — посвященіе въ мистеріи (V, 23 - 217); у сиѳіанъ особый культъ мистики (V, 21—219).

[4]) Ипполитъ (V, 7—150) у наассеновъ отмѣчаетъ характерныя заклинанія при помощи трехъ особыхъ таинственныхъ словъ—οἱ τρεῖς ὑπέρογκοι λόγοι· καυλακαῦ, σαυλασαῦ, ζεησάρ, а по отношенію къ Іустину (V, 23—214) указываетъ на существованіе особенныхъ клятвъ, которыми обставлялось сохраненіе таинъ въ общинѣ.

[5]) Особенно культъ змѣи, присущій всѣмъ офитамъ и соединенный съ цѣлымъ рядомъ таинственныхъ дѣйствій и изображеній (V, 9—170); гимнологія — у наассеновъ (V, 10—174: отрывокъ гимна приводится и Ипполита).

офитовъ имѣли чисто символическое значеніе [1]).

Въ области эсхатологіи офитскія системы даютъ очень скудный матеріалъ. Но и по тѣмъ немногимъ свѣдѣніямъ, которыя имѣются у древнихъ ересеологовъ, можно уловить общую руководящую идею офитскихъ эсхатологическихъ воззрѣній. Вся эсхатологія офитовъ въ своемъ основаніи покоится на идеѣ апокатастасиса и формулируется, какъ ученіе о возстановленіи всего бытія въ его первоначальный видъ [2]). Въ такой формулѣ эсхатологія у офитовъ явно носитъ сотерологическій оттѣнокъ и мыслится, какъ ученіе о завершеніи спасительнаго процесса въ жизни космоса, — какъ ученіе о наступленіи всеобщаго Царства Божія въ единствѣ богообщенія всѣхъ разумныхъ существъ міра.

Въ исторіи христіанскаго самосознанія офитскія системы имѣютъ весьма важное значеніе въ томъ отношеніи, что служатъ характернымъ показателемъ того, какъ еще на зарѣ христіанства языческая мысль синкретизировалась съ идеями христіанства, какъ христіанское ученіе о спасеніи въ лицѣ Христа—Спасителя міра преломилось сквозь призму языческаго—традиціоннаго—міросозерцанія и дало своеобразный типъ офитскихъ христологическихъ построеній, которыми въ значительной степени опредѣлилась дальнѣйшая эволюція гносиса въ области рѣшенія и онтологическаго обоснованія христологической проблемы.

И прежде всего на пути дальнѣйшаго развитія офитскихъ идей вниманіе историка-изслѣдователя должно остановиться на ученіи Симона Волхва и его ближайшаго ученика Менандра.

---

[1]) Символическій характеръ офитской обрядности и ритуала во многихъ случаяхъ отмѣчается у Ипполита (V, 21—212).

[2]) У ператовъ (по свидѣтельству Θеодор. De haer. fab. I, 17) эсхатологическая формула: „этотъ міръ погибнетъ, — міръ, который называется особеннымъ“. — У сиѳіанъ (Ипп. ib. V, 21—212): „всѣ смѣшанные элементы разложатся въ своихъ мѣстахъ“. — У наассеновъ (Ипп. ib. V, 7—142): „ничего не будетъ изъ твореній: останется тотъ, кто есть и кто творитъ“. — У офитовъ Иринея (C. haer. I, 30, 14): „наступитъ конецъ всего, когда все орошеніе духа свѣта соберется вмѣстѣ и возвратится въ нетлѣнный эонъ“.

Съ именемъ Симона Волхва [1]) у всѣхъ ересеологовъ обычно связывается мысль о зарожденіи гностицизма въ

[1]) Симонъ Волхвъ былъ родомъ изъ Самаріи, изъ селенія Гитонъ (Іустинъ Муч. Apolog. 1, 26; срвн. Иринеи Ліон. Contr. haer. 1, 23, 1; Θеодор. Кир. Haer. fab. 1, 2; Епиф. Кипр. De haeres, haer. 21). О немъ мы имѣемъ очень много свидѣтельствъ древности, изъ которыхъ всѣ почти даютъ въ общемъ краткія историческія указанія. Къ таковымъ относятся: Дѣян. 8, 9—11; 20—23; Іустинъ Мученикъ Первая апологія 1, 26; Лжеигнатій—Посл. Ad Trallianos 10, 11: Ad Philadelphios 5, 3; Оригенъ Κατὰ Κέλσου 6, 11; 5, 62; Иринеи Ліонскій Contra haer. 1, 23, 1—4; 1, 23, 2; 1, 27, 4; Лжетертулліанъ De praescript. 46; Евсевій Кесар. Hist. eccles. 2, 1; 2, 13; 3, 25; Филастрій De haeres. 29; Епифаній Кипр. Haer. 21; Августинъ иппон. De haeres. c. 1. Наиболѣе полныя свѣдѣнія о самомъ міровоззрѣніи Симона сообщаютъ Ипполитъ Римскій (*Φιλοσοφούμ.* 6, 1—20) и Θеодоритъ Киррскій (Haeret. fabul. 1, 2), который впрочемъ воспроизводитъ только показанія Ипполита (въ болѣе краткихъ чертахъ). Близко къ Ипполиту изображается ученіе Симона также въ Климентинахъ. Особенно важно отмѣтить, что Ипполитъ характеризуетъ ученіе Симона на основаніи его собственнаго сочиненія—„Великое откровеніе (Ἀπόφασις μεγάλη)", изъ котораго по мѣстамъ приводитъ довольно значительныя буквальныя выдержки. Въ ученой литературѣ не установленъ твердо фактъ принадлежности Симону „В. О.", которое въ большинствѣ случаевъ признается неподлиннымъ его произведеніемъ, появившимся въ позднѣйшее время въ кругахъ его учениковъ. Такъ думаютъ Гильгенфельдъ, Буссе, Барденгеверъ, Посновъ (цит. соч.). Главнымъ основаніемъ къ такому мнѣнію служатъ: а) отсутствіе ссылки на „В. О." у Іустина и Иринея, которые при этомъ не воспроизводятъ и самаго содержанія памятника, б) нѣкоторое противорѣчіе, которое будто бы проходитъ между показаніями Ипполита (на основаніи „неподлиннаго" „В. О.") и свидѣтельствами Іустина—Иринея (воспроизводящихъ „подлинныя" положенія ересіарха). Но *во-первыхъ*, молчаніе Іустина и Иринея о „В. О.", а равно отсутствіе у нихъ цитатъ изъ этого памятника еще не есть отрицаніе факта. *Во-вторыхъ*, Ипполитъ, приводящій изъ „В. О." выдержки съ рѣшительнымъ заявленіемъ: Σίμων λεγει..., ἐν τῇ Ἀποφάσει τῇ μεγάλῃ καλεῖ, едва ли можетъ быть заподозрѣнъ въ отсутствіи у него объективности и критицизма. Ипполитъ, положившій въ основу своего труда методъ историко-критическаго и прагматическаго изслѣдованія, какъ человѣкъ съ широкою начитанностью, легко могъ бы замѣтить поддѣлку, если не формальную, то во всякомъ случаѣ идейную. *Въ-третьихъ*, между его рефератомъ изъ „В. О." и повторенными имъ свидѣтельствами изъ Іустина и Иринея по существу нѣтъ никакого противорѣчія и „двойственности". *Въ-четвертыхъ*, даже при допущеніи мысли, что „В. О." было написано

нѣдрахъ христіанства. Онъ выставляется „отцомъ гносиса“ [1]) для послѣдующихъ его развѣтвленій. Съ такимъ утвержденіемъ ересеологовъ, повидимому, находится въ противорѣчіи положеніе св. Ипполита Римскаго, который, какъ мы видѣли выше [2]), офитство считаетъ родоначальной стадіей развитія христіанскаго гносиса и, слѣдовательно, явленіемъ, предшествующимъ симоніанству. Это противорѣчіе, на нашъ взглядъ, только кажущееся и легко устранимое при свѣтѣ историческихъ показаній самихъ же древнихъ ересеологовъ. У этихъ послѣднихъ въ внѣшнемъ положеніи офитства и симоніанства проводится рѣзкое различіе. Офитизмъ рисуется съ чертами по преимуществу школьно-философскаго творчества; тогда какъ симоніанству приписывается стремленіе встать въ непосредственное и близкое соприкосновеніе съ настроеніемъ широкихъ круговъ греко-римскаго общества. У офитовъ оттѣняется ихъ кружковая замкнутость, ихъ нежеланіе вообще открывать свои тайны лицамъ непосвященнымъ въ эти тайны. Симонъ Волхвъ, какъ это ясно вытекаетъ изъ свидѣтельствъ древности, является прежде всего пропагандистомъ гносиса, его миссіонеромъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. По свидѣтельству Ѳеодорита Киррскаго, „Симонъ, оставивши Самарію, какъ уже принявшую спасительныя сѣмена (ученія), удалился изъ (Самаріи) къ тѣмъ, которые еще не были воздѣланы апостолами, съ тою цѣлію, чтобы благодаря ихъ простотѣ обмануть ихъ своими фокусами и привлечь къ себѣ вымышленными разсказами и такимъ образомъ сдѣлать ихъ мало доступными къ принятію отъ святыхъ апостоловъ ихъ

не самимъ Симономъ, а кѣмъ-либо изъ его учениковъ, не умаляется значеніе памятника для характеристики міровоззрѣнія Симона. Возможно, что ученикъ болѣе или менѣе точно воспроизвелъ основныя положенія своего учителя.

[1]) Ирин. Ліонск.: Simon, ex quo universae haereses substiterunt (1, 23, 2); Евсев. Кесар. Hist. eccl. 2, 13: „Симонъ былъ отцомъ всѣхъ ересей“.

[2]) Стр. 212—213.

ученія (τὰ δόγματα)“ [1]). Въ порывѣ своего миссіонерскаго увлеченія, какъ противникъ апостольской проповѣди, Симонъ дѣйствительно появляется не только въ Самаріи, но также въ Антіохіи, Кесаріи [2]) и, наконецъ, въ Римѣ, гдѣ у него и состоялся диспутъ съ ап. Петромъ на глазахъ огромной толпы народа въ присутствіи самого кесаря Клавдія [3]). Такимъ образомъ Симонъ Волхвъ въ древнихъ свидѣтельствахъ обрисовывается, какъ ревностный пропагандистъ-миссіонеръ гностическихъ идей и несомнѣнно въ этомъ отношеніи, въ роли популяризатора долженъ мыслиться „отцомъ гносиса“; между тѣмъ какъ идейныя основы самаго гносиса слѣдуетъ относить къ офитскимъ сектамъ, въ которыхъ, какъ увидимъ ниже, самъ Симонъ почерпалъ вдохновеніе и находилъ потребный матеріалъ для своей доктрины.

Св. Ипполитъ Римскій въ своихъ „Философуменахъ“ на основаніи собственнаго произведенія Симона—Ἀπόφασις μεγάλη (Великое откровеніе) [4]) знакомитъ насъ съ особенностями доктрины ересіарха. Къ сожалѣнію, характеристика знаменитаго ересеолога не отличается достаточною ясностью и послѣдовательностью изложенія. Тѣмъ не менѣе общія идейныя основы ученія Симона вырисовываются болѣе или менѣе опредѣленно. На основаніи свидѣтельствъ Ипполита можно установить, какъ фактъ, то положеніе, что Симонъ по своимъ религіознымъ воззрѣніямъ былъ синкретистомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Подобно офитамъ, онъ всецѣло стоялъ на почвѣ греческой философіи, съ которой онъ и синкретизировалъ главнымъ образомъ идею христіанскаго спасе-

---

[1]) Θеодоритъ Haer. fabul. compend. 1, 2. Migne S. G. t. 83, col. 342—343.

[2]) Къ Антіохіи и Кесаріи пріурочиваютъ дѣятельность Симона такъ наз. Климентины.

[3]) Іустинъ Муч. Апол. 1, 26; Филастрій (De haer. c. 29) относитъ состязаніе Симона съ ап. Петромъ ко временамъ Нерона (apud Neronem regem); срвн. Климентины, гдѣ изображается подробно и самый диспутъ.

[4]) Иппол. Φιλοσοφ. 6, 1—20; срвн. Θеодор. Haer. fab. 1, 2.

нія; при чемъ въ своемъ міровоззрѣніи не оставлялъ безъ вниманія идеологіи Ветхозавѣтнаго Откровенія, которое и толковалъ въ духѣ александрійскаго аллегоризма [1]). Въ этомъ отношеніи онъ въ значительной степени примыкаетъ къ построеніямъ Филона, хотя отличается отъ него во взглядѣ на значеніе вообще Ветхаго Завѣта въ исторіи домостроительства. Ясно проглядываетъ у него при этомъ антиномистическая тенденція, которую онъ обосновываетъ въ духѣ ученія офитовъ Иринея. Изъ идей греческой философіи преобладающее значеніе у него имѣютъ положенія философіи Платона, Аристотеля, Гераклита и особенно неопиѳагорейцевъ съ ихъ мистикой числовыхъ отношеній [2]). Въ философскомъ отношеніи ученіе Симона вообще представляетъ странный конгломератъ самыхъ разнообразныхъ философскихъ теченій съ примѣсью идей христіанскихъ и іудейскихъ въ той ихъ консистенціи, какая дается этимъ послѣднимъ въ офитскихъ системахъ. Специфически индивидуальную черту симоніанства составляетъ мистика волхвованій,—та мистика, которая закрѣплена преданіемъ въ самомъ наименованіи ересіарха. Симонъ-Волхвъ (Μάγος), какъ практическій дѣятель, главнымъ образомъ дѣйствовалъ на религіозное настроеніе своихъ адептовъ тѣми „чудотвореніями“ [3]), которыми всюду сопровождалась его проповѣдь и которыми—по свидѣтельству ересеологовъ — обусловливался его нѣкоторый временный успѣхъ въ обществѣ. Въ оболочку магическаго искусства у него облеклась и главная религіозно-философская идея его доктрины,—идея боговоплощенія. Совершенно въ духѣ либертинистической фракціи офитства (доктрины діакона Николая и гностиковъ Епифанія)

---

[1]) Вся исторія шестидневнаго творенія по сказанію Моисея у Симона воспроизводится какъ символъ внутренней жизни божества.

[2]) Отиошеніе симоніанства къ указаннымъ философскимъ школамъ оттѣняется у самого Ипполита.

[3]) Какъ Магъ Симонъ изображается ап. Лукою (Дѣян. 8, 9—11; 20—23): „ему внимали всѣ..., говоря: сей есть великая сила Божія. А внимали ему потому, что онъ немалое время *изумлялъ ихъ волхвованіями*“; срвн. Іустина Apol. 1, 26; Иринея Contr. haer. 1, 23, 1.

обрисовывается у всѣхъ ересеологовъ нравственная личность Симона Волхва, который въ плотскомъ развратѣ думалъ обрѣсти освобожденіе души изъ-подъ власти космическихъ силъ природы (ангеловъ-диміурговъ) [1]). Характерно у Симона Волхва и то, что христологическая идея у него тѣсно переплелась съ его собственною личностью: въ своемъ религіозно-нравственномъ настроеніи онъ усматривалъ выраженіе того богоношенія, чрезъ которое достигается единство личности человѣка, какъ богоподобнаго духа, съ бытіемъ Существа Безконечнаго [2]). Особенно важно отмѣтить, что у Симона синкретизація захватила также область миѳологическихъ образовъ: свое христоношеніе и богоношеніе Симонъ ассоціировалъ съ образомъ языческаго бога Юпитера, а свою спутницу Елену съ образомъ Минервы. Вотъ почему въ составъ культа симоніанъ входило поклоненіе Симону и Еленѣ, какъ Юпитеру и Минервѣ; причемъ Симона называли κύριος, а Елену —κύρια (Ипполитъ).

Вся доктрина Симона въ ея религіозно-философскихъ основахъ у Ипполита и Ѳеодорита сводится къ слѣдующимъ общимъ положеніямъ. Въ основѣ всего сущаго полагается единая (ἕν) божественная сила (θεία δύναμις),—безграничная (ἀπέραντος) и нерожденная (ἀγέννητος). Эта сила безгранична въ томъ смыслѣ, что она обнимаетъ собою все бытіе и, пребывая въ молчаніи въ глубинѣ своего созна-

---

[1]) Развратный образъ жизни Симона и его теоретическія основы особенно подробно раскрываются у Епифанія (ор. с.). Всѣ вообще ересеологи единогласно засвидѣтельствовали фактъ сотрудничества съ Симономъ женщины Елены (родомъ изъ Тира), выкупленной имъ изъ непотребнаго дома (Иринеи, Іустинъ, Ѳеодоритъ, Ипполитъ). По свидѣтельству Ѳеодорита, „принадзежащіе къ сектѣ Симона охотно предавались всевозможной разнузданности“ (срвн. у Ипполита и Епифанія).

[2]) По Иринею, „Сямонъ училъ, что онъ есть тотъ самый, который между іудеями явился какъ Сынъ, въ Самаріи [нисходилъ Отцемъ, къ прочимъ же народамъ пришелъ какъ Духъ Святой“. По Оригену „Симонъ говорилъ, что онъ есть та сила Божія, которую онъ нэзывалъ великой“ (Κατα Κέλσου 6, 11). По Ипполиту (ор. с. 6, 9), Симонъ выдивалъ себя за Христа, срвн. Епифанія Наег. 21, 2.

нія, она въ то же время простирается на внѣшній міръ. Она заключаетъ въ себѣ начало всѣхъ вещей (ἀρχὴ τῶν ὅλων). Какъ таковая, она совмѣщаетъ въ своемъ существѣ не только силу (δύναμιν), но и энергію (ἐνεργείαν). Опредѣляя значеніе силы и энергіи въ Божествѣ, Симонъ устанавливалъ строгое соотвѣтствіе между той и другой въ жизни Божества. При чемъ въ силѣ онъ полагалъ по преимуществу внутреннюю идейную сторону жизни Божества; тогда какъ энергію онъ относилъ за счетъ выступленія Божества во внѣшній міръ. Такимъ образомъ въ энергіи Божества у него полагалась основа міра реальнаго, чувственнаго. Отсюда вмѣстѣ съ Платономъ онъ пришелъ къ разграниченію въ существѣ Божіемъ міра мысленнаго, идейнаго (νοητόν), съ одной стороны, и міра реальнаго, чувственнаго (αἰσθητόν), съ другой стороны. При чемъ соотношеніе между тѣмъ и другимъ, т. е. міромъ идейнымъ и чувственнымъ, у него опредѣлялось по схемѣ гностической эонологіи. Въ существѣ Божіемъ предполагалось постепенное развитіе божественной жизни чрезъ истеченіе изъ единаго существа Божія цѣлаго ряда эоновъ, опредѣляющихъ собою послѣдовательное движеніе отъ вышняго къ нижнему (ἄνω καὶ κάτω), отъ болѣе совершеннаго къ менѣе совершенному бытію. Совершенно въ духѣ ученія Варвело-гностиковъ и въ значительной степени въ духѣ ученія элкезаитовъ Симонъ эоническія истеченія мыслилъ въ формѣ парныхъ сопряженій (συζυγία) мужского и женскаго элементовъ бытія. При чемъ конечное основаніе этихъ парныхъ истеченій—единая божественная сила мыслилась какъ концентрація одного общаго мужско-женскаго начала. Такъ что божественная сила, по воззрѣнію Симона, представляетъ изъ себя двоицу (δύο) бытія. Какъ таковая, она совмѣщаетъ въ себѣ въ одно и то же время всѣ фазы родственныхъ отношеній и сопряженій. Богъ есть „единая сила, раздѣляющаяся на верхнюю и нижнюю, сама себя рождающая, сама себя возращающая, сама себя ищущая, сама себя находящая, сама себѣ мать, сама себѣ отецъ, сама себѣ сестра, сама себѣ супругъ, сама себѣ дочь, сама себѣ сынъ,—мать, отецъ, единое, корень

всего бытія“ [1]). По типу ученія все тѣхъ же Варвело-гностиковъ опредѣлялось у него значеніе этихъ мужско-женскихъ эоническихъ сопряженій. Съ мужскими эонами ассоціировалось представленіе о духовномъ—активномъ началѣ жизни; тогда какъ съ женскими эонами связывалось представленіе о матеріально-пассивномъ началѣ жизни. Такъ что въ концентрирующей всѣ эти начала—единой божественной силѣ объединялись, какъ духовная, такъ и матеріальная основы жизни,—сила и энергія мыслились гармонически объединенными въ Богѣ. Мочь и дѣйствовать—это для Бога составляетъ одинъ общій неразрывный актъ бытія, выражающій признакъ всемогущества Божія.

Эонологія, построенная на идеѣ шестидневнаго творенія по сказанію Моисея, въ системѣ ученія Симона Волхва занимаетъ весьма видное мѣсто. Все царство эоновъ у него распадается на три сизигіи мужско-женскихъ сопряженій, которыя объединяются въ единой божественной силѣ и вмѣстѣ съ этой послѣдней выдвигаются, какъ священная гебдомада-седмерица, — корень всѣхъ вещей (ῥίζαι τῶν ὅλων). Въ числѣ эоновъ у Симона указываются: умъ (νοῦς) и мысль (ἐπίνοια), голосъ (φωνή) и имя (ὄνομα), размышленіе (λογισμός) и сознаніе (ἐνθύμησις). Всѣ эти эоны, составляющіе одно общее цѣлое (πᾶσα ὁμοῦ) единой божественной силы,—плирому божественной жизни, въ порядкѣ слѣдованія въ свою очередь пріурочиваются къ тремъ различнымъ ступенямъ развитія единой безконечной, божественной силы, каковыми ступенями Симонъ считаетъ—ἑστώς, στάς, στησόμενος, т. е. *пребываніе, выступленіе и осуществленіе*. Первая ступень бытія—ἑστώς у него пріурочивается къ отчеству Божества и опредѣляется, какъ покоющаяся сила, пребывающая въ состояніи еще не реализовавшейся напряженности въ сторону бытія міра реальнаго. По опредѣленію Симона, ἑστώς съ его проявленіями въ формѣ ума и мысли—это небо и земля

---

[1]) Ипол. Φιλοσοφ. 6, 17—248.

первыхъ трехъ дней творенія, когда умъ божественный (νοῦς), какъ дѣятельное и образующее (мужское) начало, сочетавался съ мыслью божественной (ἐπίνοια), какъ пассивно-образуемымъ (женскимъ) началомъ, въ одномъ общемъ актѣ жизнеопредѣленія, но еще не получившаго реализаціи. Важно отмѣтить полное совпаденіе въ данномъ случаѣ идеологіи Симона съ ученіемъ Варвело-гностиковъ, у которыхъ первая пара эоновъ, точно также соотвѣтствующихъ отчеству бытія божественной силы, опредѣляется, какъ умъ (νοῦς) и мысль (ἔννοια). У варвеліетовъ ἔννοια — мысль характеризуется, какъ дѣвственная мать вселенной (Βαρβελῶς - παρθένος), какъ метафизическая вышечувственная сущность бытія міра реальнаго, освѣщеннаго свѣтомъ божественнаго разума. Точно такую же концепцію мы встрѣчаемъ и у Симона Волхва, но только съ тѣмъ отличіемъ, что у него эта концепція подводится подъ философскія основы. Умъ и мысль на ступени божественнаго бытія—ἑστώς: это, по его взгляду, еще только пребываніе Бога одною силою (ἐν δυνάμει), это проявленіе скрытой (κρυπτόν) силы божественнаго огня (τὸ πῦρ).

Зиждительная и творческая сила Божества пріурочивается у Симона ко второй ступени развитія божества —στάς, которая и воспроизводится у него подъ образомъ Логоса (ὁ λόγος)—Духа (τὸ πνεῦμα). Логосъ—Духъ изрекаетъ и именуетъ разумъ Божій (νοῦν) и мысль Божію (ἐπίνοια) въ ихъ направленіи и выступленіи въ область міра реальнаго. Такимъ образомъ чрезъ вторую сизигію эоновъ—голоса (φωνή) и имени (ὄνομα) безконечная божественная сила изъ состоянія пребыванія отвлеченной сосредоточенности (ἑστώς) переходитъ въ состояніе дѣятельнаго выступленія (στάς). Безконечная сила становится Логосомъ—Духомъ,—солнцемъ и луною четвертаго дня творенія. Наконецъ, на третьей ступени бытія, чрезъ сизигію эоновъ—размышленія (λογισμός) и сознанія (ἐνθύμησις), божественная сила пріобрѣтаетъ уже полное очертаніе реальности,—нерожденное дѣлается рожденнымъ (γεννητόν), Богъ становится Сыномъ. Вчастности, размышленіе и сознаніе по Симону,

—это воздухъ и вода, которые составляютъ элементы рожденія міра реальнаго въ Богѣ [1]).

Важно отмѣтить, что у Симона, подобно варвеліотамъ, Духу отводится срединное положеніе въ тріадѣ Божества, что̀, конечно, соотвѣтствуетъ общему представленію его о Духѣ, какъ зиждительной силѣ, посредствующей между нерожденнымъ Отцомъ и рожденнымъ Сыномъ, между міромъ мысленнымъ, сокрытымъ (κρυπτόν) въ разумѣ—огнѣ Божіемъ, и міромъ реальныхъ, открывшихся (φανερόν) сущностей. Характерно у Симона выставляются солнце и луна, какъ органы проявленія божественной силы огня, присущей, по его воззрѣнію, бытію Отца на ступени его пребыванія (ἑστώς) внутри себя.

Симонъ къ третьей ступени божественной жизни—сыновства относитъ идеальный образъ человѣка, и въ этомъ случаѣ совершенно согласуется съ идеологіей всѣхъ вообще офитовъ и, вчастности, съ идеологіей Варвелогностиковъ, у которыхъ точно также образъ Адаманта, идеальнаго человѣка, переносится въ сферу божественной жизни и мыслится, какъ одинъ изъ эоновъ Божества. Въ такомъ онтологическомъ тео-антропизмѣ у Симона заложены основы его своеобразной сотерологіи и христологіи. Человѣкъ по природѣ мыслится существомъ божественнаго происхожденія, могущимъ въ своемъ личномъ сознаніи обнять всю полноту божественной сущности. И это человѣку, по воззрѣнію Симона, было бы вполнѣ доступно, если бы космическая жизнь не представляла въ данномъ случаѣ отрицательныхъ условій. По ученію Симона, космосъ есть созданіе ангеловъ, которые по своей злой настроенности извратили божественную мысль (ἐπίνοια), заключивъ ее въ превратныя условія космической жизни. Въ чемъ собственно состоитъ превратность космической жизни, Симонъ не разъясняетъ. Вмѣстѣ съ другими гностиками онъ, повидимому, чувствовалъ въ данномъ случаѣ для себя непреодолимую трудность, которую онъ прикрылъ при рѣшеніи космологической проблемы допуще-

---

[1]) Ibid. 6, 19—256; срвн. Ирин. op. c.

ніемъ плохо обоснованной мысли о злыхъ ангелахъ-деміургахъ, получившихъ бытіе по волѣ все той же божественной мысли, оказавшейся ниспавшей съ высоты своего божественнаго достоинства при соприкосновеніи съ космической жизнью. Образъ павшей матери-мысли (Ἑλένη-ἐπίνοια) и приковываетъ къ себѣ, по ученію Симона, міровую задачу спасенія, которая въ личности каждаго отдѣльнаго человѣка сводится къ освобожденію отъ пагубнаго вліянія этого образа павшей матери-мысли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ вліянія ангеловъ-міродержцевъ. Какъ къ средству избавленія отъ того и другого вліянія, Симонъ аппелируетъ къ своему личному сознанію, въ которомъ онъ и стремится обрѣсти путь къ божественной жизни. Повидимому, ересіархъ совершенно не хотѣлъ знать историческаго Христа-Спасителя и, отождествивъ себя со Христомъ [1]), признавъ въ себѣ присутствіе великой силы Божіей, онъ такимъ образомъ проповѣдывалъ совершенно своеобразную христологію и утверждалъ положеніе о самоискупленіи силами человѣка. Гностическая идея тео-антропизма въ данномъ случаѣ и послужила для него теоретическимъ обоснованіемъ проблемы спасенія. При чемъ сущность сотерологическаго процесса сводилась у него къ проясненію религіознаго сознанія въ духѣ человѣка силами самого же человѣка, къ освобожденію этихъ силъ отъ путъ космической жизни, наложенныхъ на божественную мысль дѣятельностью ангеловъ-міродержцевъ. Практически эту сотерологическую задачу Симонъ осуществлялъ, съ одной стороны, при помощи магическаго искусства, съ другой стороны, чрезъ проповѣдь либертинизма, т. е. свободы плотскихъ общеній съ женщиной. Елена, спутница Симона, по показаніямъ всѣхъ древнихъ ересеологовъ, и была для него орудіемъ разврата. Вмѣстѣ

---

[1]) По Ипполиту, Симонъ, возвратившись изъ Рима, приказалъ своимъ ученикамъ закопать его въ яму, говоря, что онъ чрезъ три дня воскреснетъ. Однако онъ такъ и „остался пребывать въ могилѣ до сихъ поръ, такъ какъ не былъ Христомъ“. Изъ этого косвеннаго замѣчанія Ипполита (6, 20) видно, что ему были присущи христологическіе взгляды.

съ этимъ въ личности Елены, повидимому, у него символизировалось вообще состояніе страждущей міровой души, —этой божественной мысли (ἐπίνοια), погруженной въ зло космической жизни. Если такимъ образомъ самъ Симонъ для его личнаго сознанія былъ воплощеніемъ ума (νοῦς) Божія, какъ проявленія мужского духовно-дѣятельнаго начала великой силы Божіей, то Елена для него была такимъ же воплощеніемъ божественной мысли (ἐπίνοια), какъ женскаго эона, входящаго вмѣстѣ съ умомъ въ составъ природы великой силы Божіей,—этого ἑστώς, какъ обнимающаго всю полноту божественныхъ совершенствъ.

Характерно для міровоззрѣнія Симона то, что проблема спасенія у него носитъ отпечатокъ рѣшенія общемировой сотерологической задачи. При чемъ съ точки зрѣнія установленной имъ схемы развитія божественной жизни—ἑστώς, στάς, στησόμενος, онъ дѣлаетъ попытку установить взглядъ на сравнительное значеніе въ исторіи религіозныхъ ученій—христіанства, язычества и іудейства. По свидѣтельству Ипполита, Симонъ говорилъ, что „онъ открылся іудеямъ какъ *Сынъ* (ὡς υἱόν), въ Самаріи же—какъ *Отецъ* (ὡς πατέρα), а прочимъ народамъ какъ *Духъ Святой* (ὡς πνεῦμα ἅγιον)“ [1]). На языкѣ теологическихъ взгядовъ Симона это свидѣтельсво имѣетъ тотъ смыслъ, что за іудействомъ, какъ проявленіемъ богосознанія на ступени στησόμενος—сыновства, онъ утверждалъ низшую степень религіознаго развитія. Наоборотъ, самарянству, какъ достигшему въ лицѣ Симона и Елены высшей ступени божественнаго сознанія — ἑστώς, приписывалъ самую высшую степень религіознаго развитія. При чемъ самарянство съ точки зрѣнія христологическихъ взглядовъ Симона, очевидно, отождествлялось у него съ христіанствомъ. Язычеству, въ которомъ Симонъ самъ почерпалъ для своего міросозерцанія идейное содержаніе (въ философіи Платона, Аристотеля, неопиѳагорейцевъ), у него приписывалось высокое, но еще только срединное, какъ бы переходное къ высшей истинѣ, религіозно-идейное развитіе,

[1]) Ипп. Фил. 6, 13—242; срвн. Ирин., Ориген., Епиф. (ор. с.).

примѣнительно ко второй ступени божественной жизни—στάς, какъ рѣянія Духа Божія, какъ сосредоточенной дѣятельности Логоса.

Въ приведенномъ положеніи, по нашему мнѣнію, какъ нельзя лучше сказалось самаританское богосознаніе Симона и вмѣстѣ съ этимъ отразился самаританскій духъ его міросозерцанія вообще. Едва ли такимъ образомъ безъ основаній всѣ древніе ересеологи особенно настойчиво подчеркивали самаританское происхожденіе ересіарха, какъ личности, отразившей въ своемъ міровоззрѣніи особенности языческо-іудейскаго религіознаго уклада Самаріи, что̀ съ неопровержимой ясностію, между прочимъ, и подтверждается всѣмъ строемъ религіозныхъ воззрѣній самого Симона—его идеологіей магическаго искусства, его преклоненіемъ предъ образами языческаго Зевса и Елены-Минервы (=Селены-Луны), его превозношеніемъ самаританства и одновременнымъ униженіемъ палестинскаго іудейства, наконецъ, его антиномизмомъ, приправленнымъ своеобразнымъ духомъ александрійскаго аллегоризма.

Менандръ, непосредственный ученикъ Симона, родомъ также самаріецъ [1]), въ области религіозныхъ воззрѣній, по свидѣтельству древнихъ ересеологовъ [2]), совершенно сходился съ своимъ учителемъ и по сравненію съ нимъ представлялъ разновидность только въ томъ отношеніи, что спеціализировался въ области рѣшенія эсхатологической проблемы. Въ этомъ отношеніи онъ составлялъ какъ бы дополненіе къ системѣ ученія Симона, объ эсхатологическихъ взглядахъ котораго ересеологи хранятъ

---

[1]) Изъ селенія Каппаратеи—Іуст. Муч. Apol. 1, с. 26; изъ селенія Χαβραΐ—Θеодор. Haer. fab. 1, 2. Между прочимъ самую дѣятельность Менандра Θеодоритъ приковываетъ къ Антіохіи; срвн. Епифанія (Haer. 22, 1), который утверждаетъ вообще самарянское происхожденіе Менандра.

[2]) Іустинъ Мученикъ (Apol. 1, с. 26), Ириней Ліонскій (Contr. haer. 1, 23, 5), Ипполитъ (Φιλοσοφ. 7, 28—380), Тертулліанъ (De resur. carn. с. 5; De anima с. 50), Евсевій Кисарійскій (Н. Е. 3, 26), Епифаній Кипрскій (Haer. 22); Θеодоритъ Киррскій (Haer. fabul. 1, 2). Августинъ (Haer haer. 2), Филастрій (De haer. 30).

полное молчаніе, можетъ быть потому, что онъ вообще не касался этой стороны вопроса. Менандръ, развивая принципы ученія Симона [1]), съ своей стороны училъ о безсмертіи не только духовномъ, но и физическомъ. Всѣ чары Менандра были направлены къ тому, чтобы закрѣпить за человѣкомъ состояніе безсмертія [2]). Между прочимъ, Менандръ въ крещеніи въ его собственное имя — „въ крещеніи волшебномъ", — по замѣчанію Тертулліана [3]) полагалъ спасительную силу нетлѣнія.

Въ міровоззрѣніи Симона и Менандра скрывается исторія дальнѣйшаго развитія гносиса. Оба ересіарха такимъ образомъ являются посредствующими звеньями, объединившими начальную стадію развитія гносиса, въ формѣ офитства, съ системами ученія наиболѣе видныхъ представителей послѣдующаго гностическаго движенія, уже перешедшаго за предѣлы литературнаго поприща мужей апостольскихъ [4]).

---

[1]) Какъ и Симонъ, Менандръ выдавалъ себя за посланника „невидимыхъ силъ" (Ириней, Епифаній), но „не называлъ себя первой силой (πρώτην δύναμιν) (Θеодоритъ); также предавался магіи и искусству волхвованія (Евсевій, Іустинъ), училъ, что „міръ сотворенъ ангелами" (Ириней), а сами ангелы произведены мыслью (Ириней).

[2]) Ириней Contr. haer. 1, 23, 5.

[3]) De anima c. 50. Migne, t. II, col. 734—735.

[4]) Іустинъ (Апологъ. 1, 26) дѣятельность Симона въ Римѣ точно относитъ ко временамъ Клавдія Кесаря" (46 г.). Евсевій (Церк. Ист. 3, 25) дѣятельность Менандра изображаетъ въ связи съ событіями временъ Траяна (98 г.).

Часть вторая.

О руководительныхъ началахъ христіанскаго вѣдѣнія по ученію мужей апостольскихъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Противоположеніе гностическому и евіонейскому міросозерцанію ученія христіанскаго, какъ истины непреложной и по ея происхожденію и по содержанію.

Полную противоположность ученію гностиковъ и евіонитовъ представляетъ богословіе мужей апостольскихъ. Какъ непосредственные преемники просвѣтительной дѣятельности апостоловъ, они въ своихъ произведеніяхъ дали опытъ положительнаго конструированія истинъ христіанства,—въ отповѣдь современной имъ еретической мысли гностиковъ и евіонитовъ. Правда, подобно апостоламъ, они не вступаютъ въ открытую борьбу съ еретиками, своими противниками, но въ самой постановкѣ и формулировкѣ богословскихъ тезисовъ у нихъ явно сквозитъ стремленіе противопоставить лжеученію еретиковъ свое ученіе, какъ выраженіе истиннаго христіанскаго міровоззрѣнія [1]). Есть положительныя основанія утверждать, что

---

[1]) *Варнава* свое ученіе противополагаетъ „заблужденію настоящаго времени“ (4, 1), которое онъ характеризуетъ какъ „путь тьмы“ (5, 4). При чемъ онъ ясно различаетъ, съ одной стороны, заблужденіе іудействующихъ еретиковъ евіонитовъ (12, 10 — христологія евіонизма; 16, 1—прямое указаніе на евіонитовъ — „*бѣдныхъ* въ своемъ обольщеніи, надѣющихся не на Бога“), а съ другой стороны заблужденіе гностиковъ (10, 7 — довольно ясное указаніе на либертинизмъ).—У *Климента Римскаго* точно также оттѣняется противополо-

мужи апостольскіе сознательно избѣгали открытой полемики съ еретиками [1]), но не потому, что они чувствовали при этомъ слабость своихъ силъ и превосходство своихъ противниковъ, а единственно потому, что вообще полемику съ гностиками и евіонитами считали безцѣльнымъ и безплоднымъ занятіемъ [2]). Ужъ слишкомъ на разныхъ языкахъ пришлось бы имъ говорить съ своими противниками, которые явно шли не по стопамъ Христа и Его апостоловъ и, вторгнувшись въ область христіанскихъ идей, „рубили“,—по характерному выраженію Тертулліана,—совершенно „чуждый имъ лѣсъ Христовой истины“, съ которой у нихъ не было внутренняго идейнаго сродства, такъ какъ они „не были наслѣдниками апостоловъ“ [3]). Эта оторванность еретиковъ отъ дерева христіанской истины и составляла вообще слабый пунктъ ихъ міровоз-

---

женіе гностикамъ (49, 6; 32, 4). — Особенно ярко обнаруживаются черты антигностической и евіонейско-іудейской полемики у *Игнатія Богоносца*. При чемъ въ его посланіяхъ: къ Ефесянамъ (VII, 1. 2; 9, 1; 18, 1. 2), Траллійцамъ (6, 1; 9, 1; 10. 1; 11, 1), Римлянамъ (3, 3); Смирнянамъ (1, 2; 2, 1; 3, 1; 4, 2; 5, 2) и Поликарпу (5, 2) имѣются въ виду почти исключительно заблужденія гностиковъ (особенно ярко оттѣняется ихъ докетическая христологія—Тралл. 10, 1; Смирн. 2, 1; 5, 2), а въ посланіяхъ: къ Магнезійцамъ (8, 1; 9, 1; 10, 3; 11, 1) и Филадельфійцамъ (3, 3; 6, 1) по преимуществу заблужденія іудействующихъ еретиковъ-евіонитовъ, съ особенно яркими указаніями на ихъ христологію (Магн. 8, 1; Филад. 3, 3).—Посланіе *Поликарпа* къ Филиппійцамъ явно написано въ отповѣдь гностикамъ, заблужденія которыхъ и оттѣняются, какъ людей, „притворно носящихъ имя Господне“ (особенно—2, 1; 6, 3; 7, 1).—Есть слѣды указаній на гностицизмъ и у *Ерма* въ его Пастырѣ (особено—Mand. XI, 1. 5. 9; Sim. V, 6, 7; VIII, 6, 5; IX, 22, 1. 2).

[1]) Игнатій Богон. къ Ефес. VII, 1 („отъ еретиковъ должно убѣгать, какъ отъ дикихъ звѣрей“); IX, 1; Тралл. XI, 1 („убѣгайте злыхъ произрастеній“); Филад. III, 1; Смирн. VII, 2 („надобно удаляться отъ такихъ людей, т. е. еретиковъ, и *ни наединѣ, ни въ собраніи не говорить о нихъ*“).

[2]) Игнат. Бог. къ Римл. 3, 3: „христіанство—не въ молчаливомъ (т. е. теоретическомъ) убѣжденіи, но въ величіи дѣла“; срвн. Ефес. 14, 2: „дѣло не въ исповѣданіи только, а въ силѣ вѣры“.

[3]) De praescr. c. 37.

зрѣнія; между тѣмъ какъ тѣсная органическая связь вѣроученія мужей апостольскихъ съ духомъ ученія Христа и апостоловъ, наоборотъ, давала имъ очевидный перевѣсъ надъ измышленіями еретической мысли. Вотъ почему мужи апостольскіе, не вступая въ детальную критику отдѣльныхъ положеній еретическихъ ученій, весь споръ съ еретиками сосредоточили на выясненіи принципіальнаго вопроса о руководительныхъ началахъ и источникахъ христіанскаго знанія вообще и христіанскаго вѣроученія вчастности. Это была самая цѣлесообразная для нихъ постановка полемики. Помимо того, что рѣшеніе вопроса о руководительныхъ началахъ христіанскаго знанія углубляло собственную религіозную интуицію мужей апостольскихъ и сообщало ей характеръ особенной твердости и непоколебимости,—выводъ, какой слѣдовалъ изъ рѣшенія поставленной проблемы, давалъ имъ въ руки то мощное оружіе, какимъ легче всего могла быть въ корень ниспровергнута вся религіозная идеологія еретиковъ, только формально связанныхъ съ именемъ Христа и Его апостоловъ [1]). Мужами апостольскими въ данномъ случаѣ руководило несомнѣнно еще и то соображеніе, что сами еретики въ своей религіозной репродукціи явно стремились встать подъ защиту внѣшняго авторитета и въ немъ надѣялись для себя найти болѣе или менѣе твердое объективное основаніе. Такимъ образомъ получалось какъ бы нѣкоторое совпаденіе точекъ зрѣнія—и у еретиковъ и у ихъ православныхъ оппонентовъ. Отсюда рѣшеніе вопроса о руководительныхъ началахъ христіанскаго знанія было дѣломъ настоятельной необходимости для мужей апостольскихъ не только въ цѣляхъ обоснованія положительной истины христіанства, но и въ цѣляхъ полемическихъ.

И гностики и евіониты въ принципѣ сходились между собою въ томъ отношеніи, что руководительнымъ источникомъ и основой для религіозной репродукціи одинаково признавали внѣшній голосъ Божественнаго Откровенія, заключеннаго въ письмена, т. е. Священное Писаніе. При

---

[1]) Игнатій Бог. Ефес. 7, 1.

чемъ составъ книгъ Св. Писанія опредѣлялся у тѣхъ и другихъ совершенно различно; самый способъ пользованія Св. Писаніемъ получилъ у нихъ своеобразное выраженіе. Тогда какъ гностики составъ священныхъ книгъ рѣзко отграничивали областью Новозавѣтнаго Откровенія, а къ Ветхозавѣтнымъ книгамъ—по извѣстнымъ уже намъ антиномистическимъ тенденціямъ—относились вообще отрицательно; евіониты, какъ истые іудеи, наоборотъ, всю силу авторитета отдали Ветхозавѣтнымъ писаніямъ, а изъ книгъ Новозавѣтнаго канона признавали для себя обязательными только тѣ, которыя такъ или иначе гармонировали съ общимъ направленіемъ ихъ христологической идеологіи [1]). Въ сущности все Новозавѣтное Откровеніе у евіонитовъ централизовалось въ одномъ Евангеліи Матѳея, такъ называемомъ у нихъ Евангеліи евреевъ [2]). Уже въ самомъ подборѣ священныхъ книгъ у тѣхъ и другихъ обнаружился такимъ образомъ крайній субъективизмъ, граничащій съ произволомъ. Составъ священныхъ книгъ опредѣлялся у нихъ въ зависимости отъ того, насколько та или другая книга или даже цѣлый отдѣлъ книгъ соотвѣтствовали ихъ міровоззрѣнію. Слѣдовательно, не ученіе выводилось изъ объективныхъ основъ Священнаго Писанія, а само Священное Писаніе какъ бы ставилось въ подчиненную зависимость отъ руководящей религіозной идеи, къ которой священный текстъ и прилаживался произвольно по соображеніямъ чисто субъективнаго свойства. Субъективизмъ, поэтому, игралъ доминирующую роль у еретиковъ (одинаково какъ у гностиковъ, такъ и евіонитовъ) въ опредѣленіи самыхъ способовъ пользованія священнымъ текстомъ. Даже въ общепризнанныя каноническія книги Св. Писанія еретиками совершенно произвольно вносились поправки, дополненія, дѣлались

---

[1]) Особенно враждебно евіониты относились къ посланіямъ ап. Павла въ виду того, что въ нихъ антіудейская тенденція проводится особенно рѣзко и рѣшительно.

[2]) См. выше главу: „Іудействующіе еретики“ стр. 101 и сл.

урѣзки. На почвѣ гностическаго и евіонейскаго субъективизма создалась даже особая еретическая священная письменность, въ составѣ цѣлаго ряда книгъ, происхожденіе которыхъ съ предвзятымъ намѣреніемъ и совершенно произвольно обычно связывалось съ именами наиболѣе авторитетныхъ лицъ ветхозавѣтной и новозавѣтной священной исторіи. Такъ создался циклъ еретической священной письменности, составившій громадный отдѣлъ такъ называемой апокрифической литературы. Въ зависимости отъ своеобразной кодификаціи священныхъ книгъ и тенденціознаго подбора священнаго текста у еретиковъ несомнѣнно находились и тѣ истолковательные пріемы, которыми опредѣлялся у нихъ смыслъ священнаго текста. Какъ на специфическую особенность гностической герменевтики, всѣ древніе ересеологи указываютъ на аллегоризмъ, при помощи котораго искусственно устанавливалось гармоническое соотношеніе гностическихъ идей съ текстомъ Св. Писанія. Какъ особый истолковательный пріемъ, аллегоризмъ несомнѣнно присущъ самой природѣ нѣкоторыхъ священныхъ книгъ (пророческихъ въ особенности), и онъ, поэтому, пользовался большимъ уваженіемъ въ древности еще во времена до-христіанскія. Но гностики довели этотъ пріемъ до его крайняго и уродливаго развитія и стали примѣнять его въ своей практикѣ, какъ единственно-надежный и самоцѣнный способъ истолкованія священнаго текста. Аллегорическій методъ получилъ у нихъ преобладающее значеніе настолько, что заслонилъ собой значеніе прямого буквальнаго смысла священныхъ сказаній. Все Священное Писаніе превратилось у нихъ въ сплошную аллегорію,—символъ, прикрывающій собою внутренній таинственный смыслъ богооткровеній. Такъ какъ разгадка этихъ богооткровеній при помощи аллегорій относилась гностиками къ компетенціи разума самого же человѣка, то отсюда естественно вытекалъ у нихъ выводъ, что собственно въ интуиціи разума скрываются нити внутренняго таинственнаго смысла Священнаго Писанія. Такимъ образомъ Откровеніе въ концѣ концовъ обращалось у нихъ въ измышленіе собственнаго

ума человѣка. Человѣкъ объявлялся мѣриломъ истинности и неложности богооткровеній. Вмѣстѣ съ этимъ ученіе гностиковъ, обоснованное на субъективизмѣ, пріобрѣтало характеръ той неустойчивости, которой, дѣйствительно, отличаются всѣ гностическія системы не только по формѣ, но и по содержанію. Правда, гностики старались при этомъ установить идейное единство и объективную достовѣрность для своего ученія чрезъ приведеніе его въ связь съ личностью Христа-Спасителя, какъ руководителя истиннаго богопознанія. Но эта связь гносиса съ ученіемъ и личностью Христа имѣла въ построеніяхъ гностиковъ чисто формальное значеніе. Въ концѣ концовъ ученіе Христа точно также проводилось сквозь призму субъективныхъ толкованій гностиковъ и такимъ образомъ теряло характеръ своей объективной достовѣрности и твердой устойчивости. Живое преданіе историческаго Христа у нихъ совершенно пресѣкалось чрезъ соприкосновеніе съ индивидуализмомъ личнаго творчества. Насколько смутное и спутанное отраженіе отъ ученія Христа получалось въ индивидуальномъ творчествѣ гностиковъ, можно судить уже потому, что всѣ ихъ системы въ цѣломъ и частяхъ лишены твердо устойчиваго единства даже въ области христологическихъ понятій. Одно и то же ученіе Христа въ различныхъ гностическихъ системахъ варіируется до безконечности и отливается въ формы, не сходныя между собою до противоположности.

Евіониты въ своихъ воззрѣніяхъ на руководительныя начала христіанскаго знанія въ сущности пришли къ одинаковому выводу, къ какому пришли и ихъ принципіальные противники-гностики, но только при помощи иныхъ посылокъ. Какъ и гностики, они разорвали живую и органическую связь Ветхозавѣтнаго и Новозавѣтнаго Откровенія, но при этомъ, въ противоположность гностикамъ, утвердившимъ исключительное значеніе Новозавѣтнаго Откровенія, они, наоборотъ, всецѣло оказались почитателями Ветхаго Завѣта—въ духѣ іудейской націоналистической исключительности. При чемъ развивая традиціонныя Мессіанскія чаянія послѣплѣннаго іудейства,

евіониты въ самомъ истолкованіи священнаго ветхозавѣтнаго текста оказались на уровнѣ истолковательныхъ пріемовъ современнаго имъ іудейскаго раввинизма. Если такимъ образомъ гностики всецѣло ушли *въ духъ Писанія*; евіониты, наоборотъ, все свое вниманіе приковали *къ плоти Писанія*,—къ его буквѣ, и въ буквальномъ смыслѣ священныхъ сказаній старались получить вдохновеніе для своихъ односторонніхъ христологическихъ построеній. Такъ какъ душу истолковательныхъ пріемовъ современнаго раввинизма составляли „преданія старцевъ", которыми у послѣплѣннаго іудейства совершенно заслонился духовно-таинственный смыслъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ откровеній и пророческихъ въ особенности, то отсюда, естественно, у евіонитовъ, какъ выразителей традиціоннаго еврейскаго міросозерцанія, только пересаженнаго на почву христіанскихъ воззрѣній,—на первый планъ было выдвинуто значеніе *преданія*, но впитавшаго въ себя всѣ особенности той чисто человѣческой раввинистической премудрости, которая наложила своеобразный отпечатокъ на еврейскую мессіологію, на весь укладъ религіознаго мышленія послѣплѣннаго іудейства вообще. Пребывая твердо на почвѣ этого человѣческаго преданія, евіониты совершенно порвали живую духовную связь съ Откровеніемъ, заключеннымъ въ письмена Ветхаго Завѣта. И они, подобно гностикамъ, въ концѣ концовъ всю свою религіозную мудрость свели къ субъективизму чисто человѣческихъ преданій. Разница только въ томъ, что для гностиковъ въ конечномъ счетѣ авторитетнымъ судьей въ познаніи религіозной истины оказался разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка (гностическаго мудреца-пневматика), для евіонитовъ въ качествѣ авторитетнаго судьи религіозной истины предсталъ разумъ всей еврейской націи, воспитанной на односторонніхъ толкованіяхъ послѣплѣннаго раввинизма. Въ сущности и у евіонитовъ такъ же, какъ и у гностиковъ, былъ совершенно поколебленъ авторитетъ Писанія вообще (не Новозавѣтнаго только, но и Ветхозавѣтнаго). Оттого и у нихъ, подобно гностикамъ, отмѣчается слишкомъ свободное обращеніе съ священными

книгами. Какъ извѣстно, и евіониты ничуть не меньше, чѣмъ гностики, заявили себя въ всевозможныхъ поддѣлкахъ, искаженіяхъ, урѣзкахъ священнаго текста. И у нихъ наряду съ канонической письменностью создалась особая апокрифическая литература, которую они старались окружить ореоломъ авторитета боговдохновенныхъ Писаній.

Въ общемъ итогѣ и гностики и евіониты одинаково оказались такимъ образомъ совершенно безпочвенными въ основахъ своего ученія,—потому что эти основы были лишены у нихъ характера твердой устойчивости и непоколебимости. Всѣ ихъ попытки связать свое ученіе съ данными Откровенія и указать критерій истины въ преданіи разрѣшились въ концѣ концовъ безпочвеннымъ субъективизмомъ.

Мужи апостольскіе очень тонко охарактеризовали эту особенность гностицизма и евіонейства, когда говорили, что еретики развивали „*свою* мудрость, *свое* личное пониманіе“ (τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως) [1]), а не вѣру Христову [2]), что они оказались „ненавистниками истины и любителями лжи“ [3]), что они руководились „тщетнымъ пустословіемъ“ [4]) и „возрастили злые плевелы, которые не есть насажденіе Отца“ [5]). Вообще, по признанію Игнатія, еретики „коварно носятъ имя Христа“ [6]), не будучи Христовыми на самомъ дѣлѣ.

Основы истиннаго христіанства, по представленію мужей апостольскихъ, заложены гораздо глубже, чѣмъ какъ представляли еретики,—не въ личномъ разумѣніи человѣка, а въ объективно засвидѣтельствованной волѣ самого Бога. Мужи апостольскіе даютъ очень обстоятельный отвѣтъ на вопросъ, гдѣ же собственно нужно

---

[1]) 1 Клим. 32, 4; срвн. Варн. 16, 1: πλανώμενοι οἱ ταλαίπωροι εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἤλπισαν· [2]) Ibidem.

[3]) Варн. 20, 1: μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεύδη.

[4]) Полик. Посл. къ Филип. 2, 1; 7, 2; срвн. Игн. къ Филад. I, 1.

[5]) Игнат. Филад. 3, 1; срвн. Тралл. 11, 1.

[6]) Ефес. 7, 1: δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν; срвн. 11, 2; Магн. 1, 2; Тралл. 12, 2; Полик. Филипп. 6, 3.

полагать источникъ объективной истины Божіей и гдѣ тотъ критерій, который служитъ ручательствомъ въ томъ, что вѣрно и неложно воспринято свидѣтельство истины сознаніемъ человѣка.

Наряду съ рѣшеніемъ этого кардинальнаго вопроса о руководительныхъ началахъ христіанскаго вѣдѣнія у мужей апостольскихъ мы должны констатировать наличность отчетливо выраженной мысли о неизмѣнности христіанскаго ученія. Эта мысль особенно рельефно у нихъ выражается техническимъ терминомъ—догматъ (δόγμα), который (т. е. догматъ) употребляется въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ всякій разъ, когда нужно подчеркнуть особый авторитетъ и значеніе христіанскаго ученія. Такъ Игнатій Богоносецъ приглашаетъ вѣрующихъ „укрѣпиться *въ догматахъ* (ἐν τοῖς δόγμασιν) Господа и апостоловъ“ [1]). У апостола Варнавы все домостроительство нашего спасенія, въ его историческомъ тройственномъ развитіи характеризуемое, какъ „надежда на жизнь, начало и конецъ нашей вѣры“—точно также обозначается, „какъ три *догмата* Господни“ [2]). Характерно и то, что у Климента Римскаго воля Божія, заложенная въ дѣлахъ творенія, подводится подъ понятіе о догматизированномъ порядкѣ вещей (τι τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ)“ [3]). Въ „Ученіи 12 апостоловъ“ догматическое значеніе приписывается Евангелію (κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου) [4]). Въ концепціи мужей апостольскихъ о догматѣ оттѣняются собственно слѣдующія три главныхъ положенія: во-первыхъ, мысль о *со-*

---

[1]) Ad Magn. XIII, 1: βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.

[2]) Варн. 1, 6; срвн. 9, 7; 10, 1, гдѣ догматомъ называются: завѣтъ Божій съ Авраамомъ объ обрѣзаніи (какъ прообразѣ искупительной дѣятельности Христа Спасителя) и законъ Моисея о яствахъ (понимаемый Варнавой точно также въ прообразовательно-мессіанскомъ значеніи).

[3]) Клим. Римск. 1 Коринѳ. 20, 4; срвн. 1 Кор. 27, 5, гдѣ промыслительная воля Божія о мірѣ связывается съ мыслью о догматизированномъ порядкѣ вещей: ὡς θέλει ποιήσει πάντα, καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ. [4]) Διδαχή 11, 3.

держаніи догмата, какъ ученіи Евангелія и апостоловъ [1]); во-вторыхъ, мысль о зависимости догмата *отъ воли Божіей* [2]) и, въ-третьихъ, мысль *объ источникѣ* догмата—въ писаніяхъ [3]). Уже такой характеристикой ярко подчеркивается представленіе о догматѣ, какъ твердо-устойчивой и неизмѣнной нормѣ ученія [4]). Но еще болѣе такое представленіе согласуется съ филологическимъ смысломъ самаго термина, который на языкѣ классическаго міра имѣлъ строго

---

[1]) Ученіе Евангелія и апостоловъ, какъ содержаніе и предметъ догмата, оттѣняется особенно рельефно у Игнатія Богоносца (Ad Magnes 13, 1) и у автора „Ученія“ (11. 2). При чемъ подъ Евангеліемъ и апостолами разумѣются у мужей апостольскихъ не самыя писанія (Евангелія и апостольскія произведенія), а то благовѣстіе о спасеніи, которое было предметомъ евангельской проповѣди Самого Спасителя и Его учениковъ—апостоловъ. Слѣдовательно, ученіе о спасеніи и служитъ предметомъ и содержаніемъ христіанскаго догмата. Отсюда понятно, въ какомъ смыслѣ мужи апостольскіе называли догматомъ также заповѣди Моисея о яствахъ (Варн. 10, 1), завѣтъ Бога съ Авраамомъ объ обрѣзаніи (Варн. 9, 7). Это—догматы въ христіанскомъ смыслѣ, поскольку въ нихъ отразился прообразовательный смыслъ новозавѣтнаго ученія о Христѣ-Спасителѣ (по мысли Варнавы, ветхозавѣтное обрѣзаніе есть прообразъ новозавѣтнаго духовнаго обрѣзанія „грубости сердца“; а Моисеевъ законъ о яствахъ есть прообразъ новозавѣтной нравственной чистоты).

[2]) „Воля Божія“, какъ основа догмата, указывается у Климента Римскаго (1 Кор. 20, 4: κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ... τι τῶν δεδογματισμένων; 1 Кор. 27, 5: ὡς θέλει ποιήσει πάντα, καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων), у Варнавы (1, 6: догматами Господними—δόγματα Κυρίου—называются историческіе моменты: ἐλπὶς ζωῆς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως — промыслительной дѣятельности о спасеніи).

[3]) Варнав. 9, 7: λαβὼν (Ἀβραάμ) τριῶν γραμμάτων (т. е. трехъ буквъ имени Іисуса) δόγματα. Въ данномъ случаѣ буквенный смыслъ ветхозавѣтнаго сказанія объ обрѣзаніи Авраамомъ 318 слугъ Варнава считаетъ предзнаменованіемъ тайны догмата о спасеніи во Христѣ Іисусѣ. Въ своемъ „Посланіи“ Варнава главнымъ образомъ подвергаетъ анализу содержаніе Ветхозавѣтнаго Откровенія въ его отношеніи къ тайнамъ домостроительства нашего спасенія; слѣдовательно, разсматриваетъ Священное Писаніе (въ данномъ случаѣ Ветхій Завѣтъ), какъ источникъ догматовъ (срвн. 9, 7; 10, 1).

[4]) Признакъ неизмѣнности и твердой устойчивости догмата подчеркивается у Климента Римскаго (1 Кор. 27, 5) въ словахъ: καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων.

опредѣленный смыслъ и употреблялся для обозначенія такихъ актовъ (юридическихъ, политическихъ, военныхъ, философско-научныхъ) [1]), которые совмѣщаютъ въ себѣ особый авторитативный характеръ, не допускающій никакихъ возраженій. Такимъ образомъ ясно, что догматъ, по концепціи мужей апостольскихъ, есть неизмѣнная твердо установленная норма ученія, какъ выраженіе воли Божіей, обоснованной на Евангеліи и апостолахъ; онъ есть своего рода законъ [2]), согласующійся съ объективными данными Св. Писанія.

Нельзя не отмѣтить здѣсь того факта, что у мужей апостольскихъ устанавливается самое общее, такъ сказать—родовое понятіе о догматѣ, какъ вообще ученіи Евангелія и апостоловъ, и не оттѣняются при этомъ тѣ конкретные признаки, какіе стали ассоціироваться съ словомъ догматъ въ позднѣйшемъ богословіи [3]). Такъ въ понятіи о догматѣ у мужей апостольскихъ еще не проводится

---

[1]) Напр. у *Ксенофонта* (Ἀνάβασ. III, 3; VI, 6) слово δόγμα означаетъ приказъ военачальника по войскамъ; у *Геродіана* (Hist. VII, 10) – опредѣленіе сената; у *Цицерона* (Quaest. acad. II, 9) — твердо установленное научное положеніе. Такой же смыслъ соединяется съ словомъ δόγμα и во многихъ мѣстахъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Такъ въ кн. Даніила имъ обозначаются царскіе указы (2, 13; 3, 10) и законы (6, 8 сл.); въ Ев. Луки (2, 1)—указъ о переписи; въ кн. Дѣян. (17, 7)—императорскіе указы. У апостоловъ слово δόγμα получило уже специфически христіанскую окраску и стало совершенно опредѣленно употребляться для обозначенія уставныхъ нормъ христіанскаго ученія (въ кн. Дѣян. 16, 4 догматами называются постановленія Іерусалимскаго собора, въ посл. къ Ефес. 2, 15 — ученіе объ обновленіи во Христѣ—Іисусѣ).

[2]) Мысль о догматѣ, какъ законѣ, особенно рельефно оттѣняется у Игнатія Богоносца (Ефес. 9, 2; Трал. 7, 1; 3, 3; Римл. 4, 3).

[3]) У Григорія Богослова (въ словѣ на крещеніе) уже различаются: „благочестивые догматы“ и „добрыя дѣла“, т. е. проводится различіе между ученіемъ вѣры (догматами) и ученіемъ нравственности. Также и у Григорія Нисскаго (Ер. 24) и Кирилла іерусалимскаго (Cat. 4, 2). Но наиболѣе точную и конкретную формулу понятія о догматѣ мы находимъ у Викентія Лиринскаго: „catholici dogmatis i. e. universalis ac vetustae *fidei*“ (Common. 18); „universale dogma“ (ibid. 28).

рѣзкаго различія между ученіемъ вѣры (догматическимъ въ собственномъ смыслѣ этого слова—по современной терминологіи) и ученіемъ о нравственности. Кромѣ того, догматомъ у нихъ главнымъ образомъ опредѣлялись запросы практической жизни, а не отвлеченно-теоретическаго знанія.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Ученіе о Священномъ Писаніи, какъ источникѣ непреложной христіанской истины.

Уже въ понятіи о догматѣ, какъ неизмѣнной истинѣ христіанскаго ученія, въ репродукціи мужей апостольскихъ in extenso заключается отвѣтъ на вопросъ о руководительныхъ началахъ и источникахъ христіанскаго знанія. И прежде всего опредѣляется характеръ этихъ источниковъ. Коль скоро ученіе христіанское мыслится, какъ догматъ, т. е. какъ непреложная истина, то отсюда естественно слѣдовалъ выводъ, что и источники для этой непреложной истины должны отличаться характеромъ особой твердости и непреложности и въ самихъ себѣ должны заключать высшую авторитативную силу. Въ качествѣ такихъ источниковъ мужи апостольскіе указывали на Священное Писаніе и Священное Преданіе, и въ данномъ случаѣ они обнаружили принципіальное согласіе съ своими противниками, такъ какъ и гностики, какъ мы уже видѣли, всецѣло стремились обосноваться на Священномъ Писаніи, а евіониты, по основной идеѣ своей религіозной репродукціи, — іудейской, традиціонной, — были принципіальными выразителями преданія старцевъ. Но это соприкосновеніе съ идеологіей гностиковъ и евіонитовъ въ указаніи источниковъ христіанскаго ученія у мужей апостольскихъ было только чисто внѣшнимъ, формальнымъ. Въ сущности мужи апостольскіе дали совершенно иное пониманіе самаго значенія этихъ источниковъ. Полную противоположность гностикамъ и евіонитамъ они представляли и въ опредѣленіи того критерія, которымъ нужно

руководиться, какъ показателемъ правильнаго пониманія голоса истины, идущаго отъ Св. Писанія и Преданія. Весьма важною особенностью по вопросу о Священномъ Писаніи въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ является прежде всего то, что у нихъ устанавливается органическая связь Откровенія Ветхозавѣтнаго съ Новозавѣтнымъ,— та связь, которая у гностиковъ была совершенно разрушена, а у евіонитовъ приняла уродливую форму чисто внѣшняго, формально-законническаго соприкосновенія въ духѣ іудейскаго раввинизма. Въ развитіи этой мысли „Посланіе" Варнавы представляетъ особый интересъ и имѣетъ весьма важное значеніе. Чрезъ все „Посланіе" Варнавы проходитъ одна центральная мысль, что Ветхій Завѣтъ по своему идейно-духовному содержанію не составляетъ противоположенія Завѣту Новому, что онъ не есть совершенно особое Откровеніе какого-то иного Ветхозавѣтнаго Бога (какъ это думали гностики), но что онъ въ своемъ цѣломъ составѣ—и въ обѣтованіяхъ Завѣта Божія съ Авраамомъ, и въ законоположеніяхъ Моисея, и особенно въ изреченіяхъ пророковъ органически связанъ съ Откровеніемъ Новозавѣтнымъ, являясь по отношенію къ нему предуготовленіемъ той тайны спасенія, которая во всемъ своемъ величіи и неприкровенности обнаружилась въ лицѣ Христа-Спасителя міра. Вообще у Варнавы съ особою настойчивостью утверждается прообразовательно-мессіанскій смыслъ Ветхаго Завѣта, и этимъ самымъ въ свою очередь устанавливается его тѣсная связь съ Новымъ Завѣтомъ, какъ исполненіемъ мессіанскихъ обѣтованій, предреченныхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Эта мысль, развиваемая главнымъ образомъ въ отповѣдь евіонитамъ-іудаистамъ, отлилась у Варнавы въ очень характерную формулу, имѣющую въ то же время оттѣнокъ историко-прагматической концепціи. По точному выраженію Варнавы, „догматовъ Господнихъ три: *надежда* на жизнь, *начало* жизни и *конецъ* жизни, достигаемыхъ чрезъ вѣру нашу: въ ней (т. е. вѣрѣ на эту жизнь) заключается (истинная, т. е. не-іудейская, а христіанская) праведность,

—начало и конецъ суда, любовь радованія и веселья“ [1]). Первый догматъ—„*надежда* на жизнь“ (ζωῆς ἐλπίς), по концепціи Варнавы, совмѣщаетъ въ себѣ содержаніе Ветхо-

---

[1]) Это мѣсто (Варн. 1, 6) въ подлинномъ греческомъ текстѣ (по изд. Gebhard'a и Harnack'a, Fasc. 1, Pars 2, Ed. 2, 1878, S. 4) читается такъ: τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως“. Какъ совершенно вѣрно замѣчаютъ издатели, это мѣсто по слововыраженію нѣсколько темно (locus nondum perfecte sanatus esse videtur, S. 5, Anm. 6); но смыслъ его совершенно ясенъ особенно при сопоставленіи съ общей идеей произведенія Варнавы. Однако, толкованіе, предложенное у Гебгарда и Гарнака (ibid.), едва ли можно признать удачнымъ. По ихъ толкованію, „три догмата Господни составляютъ: 1) *vitae spes,* которая является началомъ и концемъ вѣры, 2) *justitia,* которая есть начало и конецъ суда и 3) *caritas cum laetitia et exaltatione conjuncta,* которая есть свидѣтельство отъ дѣлъ праведности“. Такимъ образомъ по Гебгарду и Гарнаку, „догматами Господними“ Варнава выставляетъ: spes, justitia, caritas, т. е. надежду, праведность и любовь, какъ три момента, которыми обнимается спасительный процессъ. Ошибка Гарнака, по нашему мнѣнію, заключается въ томъ, что заголовокъ: τρία οὖν δόγματα и т. д. онъ относитъ ко всему приведенному мѣсту, а не къ словамъ только: ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, какъ это болѣе согласуется съ мыслью автора. Слова текста: καὶ δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως—составляютъ въ сущности эсхатологическое приложеніе при τέλος πίστεως (первой половины текста) и являются по отношенію къ нимъ дальнѣйшимъ поясненіемъ. Точнѣе говоря, моментъ: τέλος πίστεως (т. е. завершеніе вѣры чрезъ пришествіе Христа) расширяется и доводится до послѣднихъ своихъ (эсхатологическихъ) выводовъ. Поэтому, латинскій переводчикъ греческаго текста, являясь въ то же время его комментаторомъ, имѣлъ по нашему мнѣнію, нѣкоторое основаніе совсѣмъ опустить въ своемъ переводѣ слова: καὶ δικαιοσύνη и т. д., какъ только пояснительныя и добавочныя къ послѣднему члену основной тріады, т. е. τέλος πίστεως. Уже полнымъ искаженіемъ мысли подлинника является переводъ-комментарій проф. Чельцова (Собр. символовъ и вѣроизложеній... стр. 209), у котораго приведенное мѣсто читается: „итакъ—догматовъ Господнихъ три: жизнь, вѣра и надежда. (Въ нихъ) начало и конецъ наши, — начало—праведность предъ судомъ“... Такое толкованіе не согласуется ни съ контекстомъ, ни съ общей идеей произведенія Варнавы.—Прагматически-правильное толкованіе текста представилъ проф. Д. В. Гусевъ (Чтен. по Патрологіи В. I, 1895, стр. 68—69), мысль котораго въ общемъ выдерживается и у насъ.

завѣтнаго Откровенія и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляетъ его отношеніе къ Новозавѣтному Откровенію,—Откровенію жизни во Христѣ, осуществившейся реально во исполненіе обѣтованій Ветхаго Завѣта, гдѣ человѣчество питалось только надеждой на эту (реальную) жизнь. Второй догматъ „начало жизни“ (ἀρχὴ ζωῆς) и третій догматъ—„конецъ жизни“ (τέλος ζωῆς) у Варнавы имѣютъ уже отношеніе къ Новозавѣтному Откровенію, какъ реальному осуществленію Ветхозавѣтныхъ надеждъ на эту жизнь. Такимъ образомъ у Варнавы устанавливалась самая тѣсная органическая связь между Ветхимъ и Новымъ Завѣтомъ и опредѣлялось отношеніе между ними, какъ образомъ (τύπος) и исполненіемъ [1]) одной и той же истины о спасеніи рода человѣческаго чрезъ Христа Іисуса—Спасителя міра.

Это положеніе, установленное Варнавой совершенно въ духѣ ученія ап. Павла [2]), имѣло то особое значеніе, что расширяло источникъ христіанскаго знанія чрезъ сведеніе Ветхаго и Новаго Завѣтовъ къ единству одного общаго богооткровенія. Вмѣстѣ съ этимъ получала свое твердое обоснованіе идея христіанскаго универсализма,—та идея, которая у гностиковъ имѣла чисто теоретическое значеніе, а у евіонитовъ совершенно стушевывалась, прикрытая іудейскимъ, законническимъ національнымъ.

Апостолъ Варнава въ своихъ воззрѣніяхъ по разсматриваемому вопросу не является одинокимъ среди другихъ мужей апостольскихъ. Его основная мысль о гармоническомъ единствѣ завѣтовъ, объединенныхъ въ личности Христа Спасителя, выдерживается также у Климента Римскаго. По ученію этого апостольскаго мужа, весь Ветхій Завѣтъ проникнутъ мыслью о Христѣ-Спасителѣ и Его ученіи. Новый Завѣтъ есть исполненіе обѣтованій (ἐπαγγελιῶν), изреченныхъ Богомъ ветхозавѣтному

---

[1]) Плотію—σάρξ, по терминологіи Варнавы (12, 10) и Игнатія Богоносца (Филад. 5, 1; Магн. 13, 1).

[2]) Евр. 10, 1 (σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν); 8, 5; 9, 9. 11; Колос. 2, 17.

человѣчеству [1]). Во Христѣ получило исполненіе священство, установленное Моисеемъ [2]). Самъ Христосъ говорилъ чрезъ Давида [3]). Искупленіе кровію Господа составляетъ содержаніе пророчествъ [4]). Особенно характерно у Климента то, что признакомъ „высшаго вѣдѣнія“ (γνῶσις) онъ считаетъ способность проникновенія во внутренній таинственно-духовный смыслъ Ветхаго Завѣта, представляющаго, по его воззрѣнію, въ цѣломъ и частяхъ одно общее свидѣтельство во Христѣ Іисусѣ [5]).

---

[1]) 1 Кор. 34, 7: ἐξ ἑνὸς στώματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ (а предъ этимъ говорилось именно объ обѣтованіяхъ В. З.).

[2]) Ibid. 43, 1—3.

[3]) Ibid. 22, 1: αὐτὸς Χριστὸς διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς (дальше приводится псаломъ Давида 34, 12—18 въ его прообразовательно-мессіанскомъ смыслѣ).

[4]) 1 Кор. 12, 7—8 (указывается пророческо-прообразовательный смыслъ поведенія Раави, обнаружившей „упованіе на искупленіе кровію Господа“); срвн. указаніе на прообразовательное значеніе цѣлаго ряда ветхозавѣтныхъ событій и пророчествъ: 1 Кор. гл. 4. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 15. 16. 17. 18. 29. 31. 32. 36. 48.

[5]) 1 Кор. 48, 5. Въ данномъ мѣстѣ словомъ γνῶσις обозначается именно проникновеніе въ таинственный смыслъ Ветхаго Завѣта, какъ провозвѣстника тайны искупленія во Христѣ; срвн. Климента 1 Кор. 36, 2: τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι; 40, 1: εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως; 4, 1: πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως. Въ послѣднихъ трехъ мѣстахъ оттѣняется вообще мысль о знаніи тайны искупленія, которая выводится изъ глубинъ ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ. — Замѣчательно, что съ такой же терминологіей и въ такомъ же смыслѣ мы встрѣчаемся также у Варнавы—1, 5: τέλειαν ἔχητε τὴν γνῶσιν; 5, 4: ἔχων ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσιν; 6, 9; 9, 8 и мн. др. У Игнатія Богоносца — Ad Ephes. 17, 2: θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Такимъ образомъ употребленіе термина γνῶσις является общепризнаннымъ у мужей апостольскихъ. Вѣроятно, онъ введенъ въ практику въ цѣляхъ противогностическихъ. У гностиковъ слово γνῶσις являлось своего рода девизомъ, которымъ кратко обозначалась самая сущность ихъ міровоззрѣнія,—съ нимъ ассоціировалось погруженіе въ тайны бытія, могущія доставить спасеніе. И у гностиковъ этому термину былъ приданъ въ значительной степени сотеріологическій смыслъ. Чтобы поколебать авторитетъ гностицизма въ глазахъ христіанскаго общества, мужи апостольскіе, весьма возможно, и задались цѣлію охристіанизировать этотъ ходячій терминъ и придать ему тотъ смыслъ, который

Особенно близки къ идеологіи Варнавы Игнатій Богоносецъ и Поликарпъ Смирнскій. По мысли Игнатія Богоносца, „рожденіе Бога по-человѣчески (ἀνθρωπίνως) есть начало (исполненія) того, что̀ было приготовлено у Бога“ еще въ Ветхозавѣтномъ Откровеніи [1]). „Божественные пророки жили о Христѣ Іисусѣ“ и „вдохновлялись Его благодатію“ [2]). „Они—ученики Христа по духу, они ожидали Его, какъ своего учителя“ [3]). „Хотя пророки жили въ древнемъ порядкѣ дѣлъ, но приближались къ новому упованію... и жили жизнью воскресенія“ [4]). „Они возвѣщали то, что̀ относится къ Евангелію: на Христа уповали, Его ожидали, вѣрою въ Него спаслись,—посредствомъ единенія со Христомъ Іисусомъ“ [5]). Ветхій и Новый Завѣты—это „начало и конецъ“ [6]) одного и того же обѣтованія, гдѣ совершается „вѣра и любовь“ во Христѣ Іисусѣ [7]). “Евангеліе есть общее упованіе“ и для пророковъ ветхозавѣтныхъ [8]). Совершенно въ духѣ ученія Варнавы (и апостола Павла) у Игнатія чрезвычайно отчетливо устанавливается формула отношеній Завѣта Ветхаго къ Новому. „Христосъ есть дверь ко Отцу, которою входятъ Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, пророки, апостолы и церковь,—и все это во имя *единства* Бога (εἰς ἑνότητα Θεοῦ). Но Евангеліе (т. е. Новозавѣтное Откровеніе) есть нѣчто *превосходнѣйшее* (ἐξαίρετόν τι): оно (возвѣщаетъ) самое *пришествіе*

соотвѣтствовалъ самому существу христіанства. Характерно то, что значеніе термина мужи апостольскіе пріурочили къ таинственному пониманію Ветхаго Завѣта, къ которому гностики относились вообще отрицательно.

[1]) Ефес. 20, 3: ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον.

[2]) Магн. 8, 2: οἱ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν... ἐνυπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ.

[3]) Магн. 9, 12: οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι, ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων.

[4]) Ibid.

[5]) Филад. 5, 2.

[6]) Магнез. 13, 1: ἐν ἀρχῇ (т. е. въ В. З.) καὶ ἐν τέλει (Н. З.).

[7]) Ibid.

[8]) Филад. 5, 2: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος.

Спасителя..., тогда какъ пророки только *возвѣщали* (κατήγγειλαν) о немъ; Евангеліе есть совершеніе (ἀπάρτισμα) нетлѣнія. Но все вмѣстѣ взятое (т. е. Ветхозавѣтное и Новозавѣтное Откровеніе) одинаково прекрасно (καλά ἐστιν), коль скоро то и другое проникнуты вѣрою въ любви" [1]).

Св. Поликарпъ Смирнскій точно также выставляетъ положеніе, что „пророки предсказывали пришествіе Господа нашего" [2]).

Анализъ ученія мужей апостольскихъ по вопросу объ отношеніи Ветхаго Завѣта къ Новому приводитъ изслѣдователя къ слѣдующему общему выводу. Это ученіе было выдвинуто у нихъ, можно сказать, на первый планъ, что̀ въ свою очередь обусловливалось особымъ обостреніемъ борьбы по данному вопросу съ еретиками. Важно отмѣтить, что утвержденіе за Ветхозавѣтнымъ откровеніемъ авторитета, поколебленнаго въ полной степени гностиками и отчасти евіонитами, проводится во всѣхъ твореніяхъ мужей апостольскихъ съ замѣчательнымъ единодушіемъ и рѣшительностью. А это обстоятельство служитъ весьма характернымъ показателемъ того факта, что они въ данномъ случаѣ были выразителями общецерковнаго сознанія, а не высказывали свои только личные взгляды.

Можно было бы ожидать, что мужи апостольскіе, выступившіе съ такою рѣшительностью на защиту авторитета Ветхозавѣтнаго Откровенія въ связи съ рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи Новаго Завѣта къ Завѣту Ветхому, займутся разсмотрѣніемъ и другихъ исагогическихъ вопросовъ, тѣсно связанныхъ съ проблемой ученія о Священномъ Писаніи. Можно было бы ожидать, что вопросы о подлинности отдѣльныхъ книгъ Священнаго Писанія, объ ихъ канонѣ, о способѣ толкованія священнаго текста будутъ служить для нихъ предметомъ спеціальнаго обсужденія въ виду того обстоятельства, что борьба съ гностиками и евіонитами какъ разъ ставила на очередь об-

[1]) Филад. 9, 1. 2.

[2]) Филипп. 6, 3.

сужденіе и всѣхъ этихъ вопросовъ. При чемъ съ особою настойчивостію самъ собою выдвигался вопросъ о канонѣ священныхъ книгъ въ виду того факта, что въ еретическихъ кругахъ пользовались большимъ уваженіемъ многія произведенія явно сомнительнаго происхожденія,—въ виду того, что нѣкоторыя отдѣльныя книги священнаго канона подвергались безпощадной еретической критикѣ и отвергались, какъ неподлинныя апостольскія произведенія. Между тѣмъ мы должны констатировать тотъ фактъ, что ни по одному изъ указанныхъ вопросовъ мужи апостольскіе не входятъ въ обстоятельное и подробное обсужденіе и ограничиваются только нѣкоторыми глухими указаніями. Въ западной протестантской наукѣ это послѣднее обстоятельство подчеркивается съ особою настойчивостію и объясняется обычно отсутствіемъ у мужей апостольскихъ опредѣленнаго рѣшенія по всѣмъ этимъ вопросамъ. Между прочимъ молчаніе ихъ по вопросу о канонѣ даетъ западнымъ ученымъ (напр., Гарнаку, Гильгенфельду, Вейсу) поводъ отодвигать и самое сформированіе священнаго канона ко временамъ позднѣйшимъ—къ половинѣ 2 вѣка, когда, будто бы, въ зависимости отъ реорганизаторской дѣятельности еретика Маркіона, только въ первый разъ въ сознаніи Церкви опредѣлился составъ священныхъ книгъ съ достаточною ясностью, какъ по формѣ, такъ и по содержанію. Западными историками протестантскаго направленія учитывается обычно въ отрицательную сторону и отсутствіе у мужей апостольскихъ разсужденій по герменевтическимъ вопросамъ.

Объективное и строго безпристрастное изученіе твореній мужей апостольскихъ приводитъ изслѣдователя къ тому выводу, что западные ученые по отношенію къ мужамъ апостольскимъ въ своихъ упрекахъ правы только отчасти. Правда то, что мужи апостольскіе не даютъ прямого, строго формулированнаго (какъ этого хотѣлось бы западнымъ ученымъ) отвѣта ни по вопросу о канонѣ, ни по вопросу о герменевтическихъ пріемахъ, ни по вопросу о подлинности тѣхъ или другихъ священныхъ книгъ. Но это еще не значитъ, что по всѣмъ даннымъ вопросамъ у

нихъ собственно и не было какихъ либо твердо сложившихся и устойчивыхъ взглядовъ. Молчаніе не есть еще признакъ незнанія. Тѣмъ болѣе—какъ это мы увидимъ ниже—мужи апостольскіе по даннымъ вопросамъ *сознательно* молчали, и все же въ своихъ произведеніяхъ дали такіе штрихи, по которымъ до нѣкоторой степени можно установить съ достаточною вѣроятностью ихъ опредѣленную концепцію по всѣмъ даннымъ вопросамъ.

Прежде всего уже ихъ типологія, установленная по отношенію къ Ветхому Завѣту, даетъ твердое основаніе для заключенія, что они въ принципѣ держались аллегорическаго метода толкованія священнаго текста. Характерно то, что они примѣняли его исключительно для ветхозавѣтнаго текста сообразно съ своимъ взглядомъ на типологическое значеніе Ветхозавѣтнаго Откровенія. По отношенію къ новозавѣтному тексту у нихъ примѣнялся уже методъ буквальнаго толкованія,—и точно также не безъ зависимости отъ догматическихъ взглядовъ на значеніе Новозавѣтнаго Откровенія. У Игнатія Богоносца мы находимъ въ данномъ случаѣ замѣчательную цитату, которой въ значительной степени фиксируются у него и самые истолковательные методы. Эта цитата читается такъ: „старайтесь, пишетъ онъ магнезійскимъ христіанамъ, утвердиться въ догматахъ (ἐν τοῖς δόγμασιν) Господа и апостоловъ, чтобы во всемъ, что́ дѣлаете, благоуспѣвать *плотію* и *духомъ*, *вѣрою* и *любовью*, въ Сынѣ и въ Отцѣ и въ Духѣ, въ *началѣ* и въ *концѣ*“ [1]). Здѣсь цѣлый рядъ противоположеній—*плоть* (σάρξ) и *духъ* (πνεῦμα), *вѣра* (πίστις) и *любовь* (ἀγάπη), *начало* (ἀρχή) и *конецъ* (τέλος). По концепціи Игнатія, *начало*—это періодъ Ветхозавѣтнаго Откровенія о домостроительствѣ нашего спасенія въ Сынѣ-Христѣ [2]); *конецъ* — это періодъ Новозавѣтнаго Откровенія, раскрывшагося въ видимыхъ неприкровенныхъ образахъ [3]). По-

[1]) Магн. 13, 1; срвн. Ефес. 14, 1: τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. Τὰ δὲ δύο, ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεὸς ἐστιν.

[2]) Срвн. Еф. 19, 3; Римл. 1, 2: ἡ ἀρχὴ εὐοικονόμητός ἐστιν.

[3]) Срвн. Еф. 14, 1 (см. текстъ цитаты выше—прим. 1); Магн. 6, 1: ἐν τέλει ἐφάνη (т. е. І. Х.).

нятіемъ „о духѣ“ опредѣляется прообразовательно-духовный смыслъ Ветхозавѣтнаго домостроительства, когда Сынъ-Христосъ въ обѣтованіяхъ ветхозавѣтныхъ предносился, какъ только духовное существо, какъ не-воплотившееся Слово Божіе [1]). Въ понятіи „о плоти“ оттѣняется реальный христологическій смыслъ Новозавѣтнаго домостроительства [2]), когда Сынъ, предносившійся въ Ветхозавѣтномъ Откровеніи только какъ „духъ“, сталъ уже плотію,—реальнымъ образомъ, чуждымъ всякой ветхозавѣтной прикровенности [3]). Наконецъ, въ понятіяхъ о вѣрѣ и любви въ данномъ текстѣ противополагаются два различныхъ психологическихъ настроенія, которыми опредѣляется отношеніе къ духовному и плотскому облику Спасителя: съ вѣрой ассоціируется актъ проникновенія въ духовно-прообразовательный смыслъ Ветхозавѣтнаго домостроительства, а съ любовью—актъ непосредственнаго реально-плотского общенія съ реальною личностью Христа-Спасителя, какъ принявшаго на себя плоть человѣка [4]). Такимъ образомъ у Игнатія Богоносца христологическая проблема объединяется съ пониманіемъ самаго смысла Откровеній—Ветхозавѣтнаго и Новозавѣтнаго, вмѣстѣ съ чѣмъ указывается истолковательный принципъ для того и другого. Къ Ветхозавѣтному Откровенію, какъ домостроительству еще только „въ духѣ“ (ἐν πνεύματι) [5]), и подходить нужно духовными очами, т. е. толковать духовно, иносказательно, въ отрѣшеніи отъ буквы—плоти; тогда какъ къ Новозавѣтному Откровенію, какъ домостроительству, гдѣ духъ сталъ плотію,—реальностью, должно подходить уже лицомъ къ лицу, слѣдовательно и толковать его слѣдуетъ реально, въ его буквенно-плотскомъ значеніи. Говоря иначе, чтобы выразить всю полноту христіанскаго жизнепониманія, объять всесторонне личность

---

[1]) Срвн. Магн. 9, 2: προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι.

[2]) Срвн. Филад. 5, 1.

[3]) Срвн. выраженіе: εὐαγγέλιόν ἐστι σὰρξ Ἰησοῦ—Филад. 5, 1.

[4]) Срвн. Ефес. 14, 1: ἀρχὴ (ζωῆς) πίστεως, τέλος δὲ ἀγάπη.

[5]) Магн. 9, 2.

Христа-Спасителя въ исторіи домостроительства тайны нашего спасенія, необходимо соединить „духъ“ Ветхозавѣтнаго, прикровенно-таинственнаго Откровенія съ „плотью“ реальнаго Откровенія Новаго Завѣта, открывшаго намъ Сына Божія во всей полнотѣ не только „въ духѣ“, но и „плоти“ [1]). Такая христологическо-экзегетическая концепція проходитъ чрезъ всѣ творенія Игнатія и выдерживается у него съ строгою и прагматическою послѣдовательностью. Такъ въ посланіи къ Филадельфійцамъ онъ называетъ „Евангеліе *плотью* Іисуса“ [2]), указывая далѣе (непосредственно за этимъ выраженіемъ) на ветхозавѣтныхъ пророковъ, какъ на „провозвѣстниковъ того, что̀ относится къ евангелію“—плоти Христа, „на Котораго они уповали и спаслися вѣрою въ Него“. Въ посланіи къ Траллійцамъ у Игнатія оттѣняется мысль о „евангельской вѣрѣ, какъ плоти Господа“ [3]), а въ посланіи къ Филадельфійцамъ очень характерно „евангелію“ приписывается значеніе „усовершенія нетлѣнія“ [4]). Указанная христологико-экзегетическая концепція, повидимому, не была чужда и міросозерцанію Варнавы, который говорилъ, что Іисусъ не сынъ человѣческій, но Сынъ Божій, Который явился *въ прообразѣ и во плоти* (τύπῳ δὲ ἐν σαρκί)“ [5]). Центръ тяжести приведеннаго мѣста заключается въ словахъ—„въ прообразѣ и во плоти“, въ которыхъ, судя по контексту рѣчи, утверждается самая суть христологической проблемы чрезъ экзегезисъ Ветхозавѣтнаго Откровенія. Христосъ, дѣйствительно, явился во плоти и есть плотской сынъ Давида (сынъ человѣческій), какъ это утверждали евіониты-

---

[1]) Еф. 14, 1 (см. текстъ цитаты въ пр. 1 на стр. 309).

[2]) Къ Филад. 5, 1: προσφυγὼν τῷ·εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ. Совершенно неправдоподобно поясняетъ это мѣсто *Gebhardt* (Op. c. S. 75, Anm.) въ томъ смыслѣ, что „Христосъ, послѣ того, какъ вознесся на небо плотію и такимъ образомъ лишилъ людей созерцанія вида своей плоти, человѣчество пользуется на землѣ уже только Его евангеліемъ, какъ проповѣданнымъ во плоти“.

[3]) Трал. 8, 1: ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ Κυρίου.

[4]) Филад. 9, 2: τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας.

[5]) Варнав. 12, 10.

іудаисты, но—въ „прообразѣ (τύπῳ)“ того божественно-духовнаго облика, въ какомъ онъ предносился уму ветхозавѣтнаго пророка—Давида (съ чѣмъ евіониты согласны не были). Христологія слѣдовательно ставилась въ связь съ экзегетикой и совершенно такъ же, какъ и у Игнатія Богоносца, для Ветхозавѣтнаго Откровенія устанавливался типологическій, прообразовательно-духовный смыслъ, въ противоположность Откровенію Новозавѣтному, для котораго утверждался буквальный (плотской) смыслъ, какъ давшаго реальный обликъ человѣка—Христа Спасителя. Христологическія посылки, такимъ образомъ, имѣли для Варнавы и Игнатія—по самому положенію ихъ борьбы съ еретиками—принудительное значеніе при установленіи экзегетическихъ методовъ—аллегорическаго для Ветхаго Завѣта и буквальнаго, прямого, для Новаго Завѣта. Такъ что по отношенію къ мужамъ апостольскимъ [1]) едва ли есть основаніе говорить объ отсутствіи у нихъ строго сознательныхъ принциповъ экзегетики. Они у нихъ несомнѣнно были и имѣли тѣсную связь съ общимъ укладомъ ихъ міровоззрѣнія вообще и христологическаго ученія вчастности. Мы положительно утверждаемъ, что эти принципы собственно и легли въ основу дальнѣйшей экзегетической практики ортодоксальной церкви, и въ концѣ концовъ у Климента александрійскаго и особенно у Оригена получили свое научное развитіе и обоснованіе. Изъ той постановки, какая дается аллегоризму у Варнавы и Игнатія, само собой вытекаетъ выводъ о полной независимости ихъ аллегорическаго метода отъ Филона. Формальный принципъ аллегоризма, какъ метода, во всякомъ случаѣ лежитъ въ историческихъ условіяхъ его сформированія еще раньше христіанства (у Филона и вообще александрійскихъ аллегористовъ), но идейный принципъ аллегоризма у нихъ совершенно иной,—специфически христіанскій, впитавшій въ себя идеологію христіанства [2]).

---

[1]) И внѣ всякаго сомнѣнія, по отношенію къ Варнавѣ и Игнатію Богоносцу.

[2]) У Филона аллегоризмъ былъ способомъ, которымъ онъ пользовался для установленія единства идей библейскаго сознанія съ

Есть полное основаніе утверждать, что мужамъ апостольскимъ было присуще твердое сознаніе о каноническомъ священно-вдохновенномъ достоинствѣ книгъ Священнаго Писанія не только Ветхаго, но и Новаго Завѣта. О ветхозавѣтныхъ книгахъ не можетъ быть и спора, что онѣ принимались ими какъ боговдохновенныя священныя писанія и въ томъ составѣ, въ какомъ они предносились сознанію современнаго имъ іудейства [1]). Авторитетъ Ветхозавѣтныхъ книгъ, какъ боговдохновенныхъ, засвидѣтельствованъ всѣми апостольскими мужами, можно сказать, съ безусловною рѣшительностію. Тѣ книги, которыя у нихъ цитуются, въ большинствѣ случаевъ соединяются съ эпитетомъ γραφή [2])—писанія, каковымъ словомъ обычно именовались въ древности священныя писанія, имѣющія авторитетъ божественнаго происхожденія [3]). Какъ синонимъ слова γραφή, часто приводится въ цитаціяхъ выра-

---

идеологіей языческаго міра (Платона и др.); у христіанскихъ писателей и, вчастности, у мужей апостольскихъ онъ является исключительно средствомъ утвердить идейную связь между Откровеніемъ Ветхозавѣтнымъ—еврейскимъ и Откровеніемъ Новозавѣтнымъ—христіанскимъ. Такимъ образомъ здѣсь скорѣе контрастъ, а не подражаніе. У Филона и христіанскихъ писателей аллегоризмъ нормируется разностью ихъ теологическихъ воззрѣній и имѣетъ различную сферу для своего примѣненія.

[1]) Т. е. въ составѣ 22 (или 24 по другому исчисленію) книгъ согласно кодификаціи Ездры и Нееміи, въ каковомъ составѣ мы имѣемъ древнѣйшій каталогъ ветхозавѣтныхъ книгъ у Мелитона Сардійскаго (по свид. Евсевія—Церк. Ист. 6, 26), христіанскаго апологета II в. (только съ пропускомъ книгъ Нееміи и Есѳирь). Срвн. проф. П. А. Юнгеровъ. Общее истор.-крит. введеніе въ свящ. ветхоз. книги. Казань 1902, стр. 144 и сл.

[2]) Такъ у *Варнавы* въ связи съ мѣстами изъ Бытія (Посл. 6, 12; 13, 2), Исходъ (Посл. 4, 7), пророка Исаіи (Посл. 4, 11), Притчей (Посл. 5, 4); у *Климента* въ связи съ мѣстами изъ Исаіи (1 Коринѳ. 23, 5; 42, 5), Даніила (1 Коринѳ. 34, 6), Псалтири (1 Кор. 35, 7); у *Поликарпа* въ связи съ мѣстами изъ Псалтири (Филипп. 12, 1).

[3]) У новозавѣтныхъ священныхъ писателей съ наименованіемъ γραφή соединялось понятіе о священныхъ боговдохновенныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта вообще (ἁγίαι γραφαί Римл. 1, 2; ἱερὰ γράμματα—2 Тим. 3, 15; γραφή—2 Петр. 1, 21).

женіе — „какъ написано“ (ὡς γέγραπται) [1]). Много разъ священныя изреченія, извлеченныя изъ книгъ Ветхаго Завѣта, обозначаются какъ „слова Божіи“ или „слова Господни“ (λόγοι θεοῦ, λόγοι κυρίου) [2]), а также „заповѣди Божіи“ или „заповѣди Господни“ [3]). Вчастности цитаты изъ пророческихъ книгъ приводятся, какъ „пророчества духа Господня“ [4]), или просто называются „пророчествами“ [5]) въ высшемъ боговдохновенномъ смыслѣ этого слова. Давидъ пророкъ въ своихъ вѣщаніяхъ именуется пророкомъ, открывающимъ высшій смыслъ Божественной воли [6]). Слова Моисея представляются сказанными „въ духѣ“; а самъ Моисей выставляется говорящимъ на горѣ Синаѣ лицомъ къ лицу предъ Богомъ [7]). У Поликарпа Смирнскаго и Климента Римскаго мы находимъ даже употребленіе специфическаго наименованія ветхозавѣтныхъ книгъ „Священнымъ Писаніемъ“ [8]).

Вопросъ о томъ, въ какомъ составѣ предносился мужамъ апостольскимъ канонъ ветхозавѣтныхъ книгъ, какъ

---

[1]) У *Варнавы*—5, 2 (по отношенію къ Исаіи); у *Климента*—1 Кор. 3, 1 (по отношенію къ Второзак.); 1 Кор. 4, 1 (Бытія); 1 Кор. 17, 3; 39, 3 (Іова); 1 Кор. 36, 3; 48, 2 (Псалмы); 1 Кор. 50, 4 (Исаіи); у *Игнатія*—Ефес. 5, 3 (Притчей), Магнез. 10, 3 (Притчей).

[2]) *Варнава*—5, 5; 13, 2 (Бытіе); *Климентъ*—1 Кор. 10, 4; 33 5 (Бытіе); 1 Кор. 20, 7 (Іова); 1 Кор. 21, 2; 30, 2 (Притчей); 1 Кор. 26 2 (Псалмы); 1 Кор. 29, 3 (Второз.); 1 Кор. 34, 2 (Исаіи).

[3]) *Варнава*—4, 11; 6, 1 (Исаіи); 7, 3 (Левитъ); 9, 5 (Іереміи); 10, 2 (Второзаконіе).

[4]) *Варнава*—9, 2: τὸ πνεῦμα Κυρίου προφητεύει; 6, 14: προφήτης (Іезекіиль) λέγει... ὧν προέβλεπεν τὸ πνεῦμα κυρίου; 5, 7: οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ (κυρίου) ἔχοντες τὴν χάριν ἐπροφήτευσαν.

[5]) *Варнава*—13, 4 (пророчество Іакова объ Іосифѣ—Быт. 48, 11); *Климентъ*—1 Кор. 12, 8 (пророчественный духъ Раави—Іис. Нав. 2).

[6]) *Варнава*—10, 10: λαμβάνει δὲ τῶν αὐτῶν τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαβίδ.

[7]) *Варнава*—10, 2. 9: Μωϋσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησεν; 12, 1: Κύριος ὁρίζει ἐν προφήτῃ λέγοντι; 12, 2: λέγει (ὁ θεός) ἐν τῷ Μωϋσῇ.

[8]) *Поликарпъ*—Филип. 12, 1: ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς); Климентъ—1 Кор. 55, 1: ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφάς... καὶ ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ; срвн. 45, 1: ἐγκεκύφατε εἰς τὰς γραφὰς τῆς ἀληθείας, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.

боговдохновенно-священныхъ Писаній, можетъ быть разрѣшенъ только на основаніи цитаціи отдѣльныхъ мѣстъ, приводимыхъ ими изъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Эта цитація входитъ, какъ важный и существенный элементъ въ содержаніе ихъ произведеній, и тѣмъ самымъ опредѣляетъ съ достаточною ясностью вообще состояніе вопроса о ветхозавѣтномъ канонѣ въ ихъ сознаніи. Подъ именемъ „писаній“ (γραφή) или другихъ синонимичныхъ эпитетовъ у мужей апостольскихъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ цитуются слѣдующія: Бытіе [1]), Исходъ [2]), Левитъ [3]), Числъ [4]), Второзаконіе [5]), Іисуса Навина [6]), Судей [7]), Первая Царствъ [8]), Вторая Паралипоменонъ [9]), Товитъ [10]), Іудиѳь [11]), Іова [12]), *Псалтирь* [13]), Притчи Соломона [14]), Есѳирь [15]), *Исаіи* [16]), Іереміи [17]), Іезекіиля [18]), Даніила [19]), Аввакума [20]), Захаріи [21]) Малахіи [22]).

Такимъ образомъ общій составъ канона Ветхозавѣтныхъ книгъ вырисовывается у нихъ въ довольно полномъ видѣ. Изъ общепризнаннаго еврейскаго канона у нихъ нѣтъ цитатъ изъ книгъ: Руѳи, Второй Царствъ, Третьей и Четвертой Царствъ, Первой Паралипоменонъ, Первой Ездры, Нееміи, Второй Ездры, Екклезіаста, Пѣсни пѣсней

---

[1]) Климентъ 1 Кор., Клим. 2 Кор., Варнава, Ермъ.

[2]) Варнава, Клим. 1 Кор. [3]) Варнава.

[4]) Варнава, Клим. 1 Кор., Ермъ, Учен. 12 ап.

[5]) Варнава, Клим. 1 Кор., Клим. 2 Кор., Ученіе.

[6]) Клим. 1 Кор. [7]) Клим. 1 Кор. [8]) Клим. 1 Кор.

[9]) Варнава, Клим. 1 Кор. [10]) Климентъ 2 Кор., Поликарпъ.

[11]) Клим. 1 Кор. [12]) Клим. 1 Кор.

[13]) Варнава, Клим. 1 Кор., Игнатій, Поликарпъ, Ермъ.

[14]) Варнава, Клим. 1 Кор., Игнатій, Поликарпъ, Ермъ.

[15]) Клим. 1 Кор.

[16]) Варнава, Клим. 1 Кор., Клим. 2 Кор., Игнатій, Ермъ, Поликарпъ. [17]) Варнава, Клим. 1 Кор., Клим. 2 Кор.

[18]) Варнава, Клим. 1 Кор., Клим. 2 Кор., Игнатій.

[19]) Клим. 1 Кор. Варнава. [20]) Клим. 1 Кор. [21]) Варнава, Ученіе.

[22]) Клим. 1 Кор., Клим. 2 Кор., Ученіе. Не указываемъ здѣсь самыхъ параллельныхъ мѣстъ и въ данномъ случаѣ обращаемъ вниманіе читателей къ особому приложенію—индексу.

и пророковъ: Осіи, Іоиля, Амоса, Авдія, Іоны, Михея, Наума, Софоніи и Аггея. Но зато есть цитаты изъ книгъ неканоническихъ: Премудрости Соломона [1]), Премудрости Іисуса, сына Сирахова [2]) и Четвертой книги Ездры [3]), которыя—важно отмѣтить—всѣ приводятся безъ характерныхъ эпитетовъ, обозначающихъ боговдохновенный характеръ священныхъ книгъ. Есть также цитата (у Варнавы) изъ апокрифической книги Еноха [4]). Характерно то, что въ большинствѣ случаевъ ветхозавѣтныя выдержки приводятся или буквально, или въ такой вольной передачѣ, при которой все же не остается никакого сомнѣнія о заимствованіи ихъ изъ опредѣленныхъ священныхъ книгъ. Основнымъ текстомъ для мужей апостольскихъ является текстъ перевода LXX и только въ нѣкоторыхъ случаяхъ замѣтно пользованіе текстомъ еврейскимъ [5]).

Отношеніе къ книгамъ Новозавѣтнымъ въ твореніяхъ мужей апостольскихъ носитъ нѣсколько иной характеръ по сравненію съ отношеніемъ къ книгамъ ветхозавѣтнымъ. Хотя новозавѣтными книгами мужи апостольскіе пользуются въ своихъ твореніяхъ, какъ источникомъ ученія, и приводятъ изъ нихъ цитаты; но послѣднія въ большинствѣ случаевъ у нихъ приводятся не буквально, а только по смыслу. Кромѣ того ветхозавѣтныя цитаты по количеству въ общемъ превалируютъ надъ цитатами новозавѣтными. Что касается, вчастности, Варнавы и Климента,

---

[1]) У Климента—1 Кор. 59, 3 (=Прем. 1, 6): 3, 4 (=Прем 2, 24); 60, 1 (=Прем. 7, 17); 27, 5 (=Пр. 11, 22; 12, 12).

[2]) У Варнавы (Посл. 19, 9=Сир. 4, 31); Климента (1 Кор. 60, 1=Сир 2, 11; 1 Кор. 50, 3=Сир. 16, 18; 2 Кор. 16, 4=3, 30).

[3]) Варнава (Посл. 12, 1=5, 5).

[4]) 16, 5=Енох. 89, 56. 66.

[5]) Такъ, напр., у Варнавы (15, 3) при цитаціи Быт. 2, 2 вмѣсто ἕκτη перевода LXX по еврейскому тексту стоитъ ἑβδόμη; Въ 9, 3 при цитаціи Исаіи 1, 2. 10, вмѣсто ἄρχοντες τοῦ λαοῦ LXX, стоитъ по еврейскому тексту ἄρχοντες Σοδόμων. У Климента 1 Кор. 4, 10, вмѣсто ἄρχοντα καὶ δικαστήν LXX, имѣемъ по еврейскому тексту κριτὴν ἢ δικαστήν; 29, 2—вмѣсто ἀγγέλων θεοῦ (LXX)—υἱῶν Ἰσραήλ (евр. текста); 26, 3—вмѣсто δέρμα (LXX)—σάρξ (евр. текста). См. примѣчанія къ соотвѣтствующимъ мѣстамъ у Gebhard'a и Harnack'a (op. cit.).

то у нихъ цѣлыя главы посвящены анализу мѣстъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ и ветхозавѣтныхъ событій, при сравнительно маломъ пользованіи мѣстами изъ книгъ Новаго Завѣта. Особенно характерно то, что у нихъ соотвѣтствующими выраженіями не оттѣняется такъ рельефно мысль о боговдохновенности новозавѣтныхъ произведеній, какъ это дѣлается у нихъ по отношенію къ книгамъ ветхозавѣтнымъ. Спрашивается, не служитъ ли все это доказательствомъ приниженности въ ихъ сознаніи самаго авторитета новозавѣтныхъ писаній,—отсутствія убѣжденія въ ихъ каноническомъ достоинствѣ, какъ это положительно утверждаютъ нѣкоторые западные ученые протестантскаго направленія? Но утверждать такъ можно только при чисто формальномъ отношеніи къ письменности мужей апостольскихъ, при нежеланіи вникнуть въ самыя условія ея происхожденія. Нужно имѣть въ виду, что творенія мужей апостольскихъ создались между прочимъ въ противовѣсъ рѣшительному отрицанію Ветхаго Завѣта гностиками и одностороннему пониманію его евіонитами. Такимъ образомъ у нихъ были особыя настоятельныя причины выдвигать на первый планъ авторитетъ Ветхозавѣтнаго Откровенія противъ первыхъ (т. е. гностиковъ) и съ фактами въ рукахъ, взятыми изъ того же Откровенія, разбивать одностороннія христологическія построенія евіонитовъ на основаніи наиболѣе авторитетныхъ для нихъ священныхъ книгъ. Воспроизведеніе ветхозавѣтныхъ цитатъ съ буквальною точностью также имѣло у нихъ свой особый смыслъ опять таки въ виду полемики съ евіонитами, которые, какъ поклонники іудейскаго буквализма, могли придавать значеніе доводамъ своихъ православныхъ противниковъ только при условіи особой точности при воспроизведеніи священнаго текста [1]). И вотъ мужи апо-

[1]) У Игнатія Богоносца (Филад. 8, 2) мы находимъ характерное указаніе на эту особенность экзегетики евіонитовъ, которые говорили, что „если нельзя найти (доказательствъ) въ древнихъ (книгахъ), хотя бы въ евангеліи, то они и не повѣрятъ. И когда имъ указывалось, что именно *написано* (γέγραπται), то отвѣчали: надо *доказать* (πρόκειται)“. Смыслъ приведеннаго мѣста у комментаторовъ служитъ

стольскіе, а особенно Варнава и Климентъ, при общей тенденціи передавать въ своихъ краткихъ поученіяхъ-письмахъ только внутренній идейный смыслъ священныхъ изреченій, дѣлали какъ бы уступку потребностямъ противоевіонейской борьбы и по возможности старались придерживаться—видимо сознательно—точности въ передачѣ не только смысла, но и буквы ветхозавѣтныхъ писаній. И, наоборотъ, при пользованіи новозавѣтнымъ текстомъ, по отношенію къ которому у нихъ не было той остроты, въ какую ставилась противоевіонейская борьба въ области ветхозавѣтныхъ писаній, они возвращались къ обычному пріему—передачѣ священныхъ изреченій только по смыслу и сравнительно въ рѣдкихъ случаяхъ, при цитаціи Евангелія Матѳея, пользовавшагося особымъ уваженіемъ у евіонитовъ, они опять прибѣгали къ буквализму. Словомъ у мужей апостольскихъ не было прямого повода при помощи спеціальныхъ терминовъ подчеркивать въ своихъ произведеніяхъ авторитетно-вдохновенное значеніе новозавѣтныхъ писаній. И тѣмъ не менѣе по отношенію къ этимъ послѣднимъ мы находимъ у нихъ такія пластическія опредѣленія, которыя даже съ формальной стороны могутъ служить важнымъ доказательствомъ боговдохновеннаго значенія новозавѣтныхъ писаній — по сознанію мужей апостольскихъ. Приводя цитаты изъ „Евангелій“ и „апостоловъ“ мужи апостольскіе въ этомъ случаѣ присоединяли нерѣдко очень характерныя добавленія: „ска-

---

предметомъ спора (см. у Gebhard'a и Harnack'a, op. c. Fasc. II, S. 77—79, Anmerk.). Мы выдерживаемъ толкованіе Гильгенфельда (Ignat. Antiocheni et Polyc. Smyrn.... 1902, S. 298—300), какъ наиболѣе близкое, по нашему мнѣнію, къ мысли подлинника, но со внесеніемъ оттѣнка рѣчи, направленной исключительно въ отповѣдь евіонизма (у Гильгенфельда — и противъ докетизма, что̀ едва ли вѣрно, если обратить вниманіе на преобладаніе въ Посланіи къ Филад. интересовъ противоевіонейской борьбы). Евіонеи, какъ іудаисты, главной основой своей религіозной репродукціи считали Ветхій Завѣтъ, но не имѣли ничего и противъ Евангелія Матѳея, которое пользовалось у нихъ (въ передѣлкѣ) большимъ уваженіемъ. Доказательства христологіи изъ Ветхаго Завѣта и евангелія (=Матѳея) поэтому были для нихъ равнозначущими.

залъ Господь“ или „говоритъ Господь“ [1]). Иногда же прямо выражались: „*какъ написано*“ (ὡς γέγραπται) [2]). Характерно, что по отношенію къ посланіямъ апостола Павла у Климента Римскаго говорится, что Павелъ „*по вдохновенію* послалъ“ (πνευματικῶς ἐπέστειλεν) коринѳскимъ христіанамъ свое посланіе [3]). У Поликарпа Смирнскаго приводимыя имъ слова изъ посланія ап. Павла къ Тимоѳею (1 Тим. 6, 7) называются „заповѣдью Господа“ (ἐντολὴ τοῦ Κυρίου) [4]). Правда, такія характерныя выраженія по отношенію къ отдѣльнымъ мѣстамъ изъ Новозавѣтныхъ писаній у мужей апостольскихъ сравнительно рѣдки [5]) и какъ бы случайны; но и въ нихъ въ достаточной степени отражается очень опредѣленный взглядъ, въ положительномъ смыслѣ котораго едва ли умѣстно сомнѣваться,— особенно въ виду рѣшительнаго утвержденія боговдохновенно-авторитетнаго значенія, какое устанавливается у нихъ по отношенію къ книгамъ ветхозавѣтнаго священнаго канона. Если за этими послѣдними пророческо-вдохновенное и высшее божественное происхожденіе утверждается потому, что „Самъ Христосъ въ нихъ пророчествовалъ“ (λέγει Χριστὸς ὁ προφητεύων ἐπ' αὐτῷ) [6]), то ясно, что такое же боговдохновенно-авторитативное значеніе предполагалось у мужей апостольскихъ и для Новозавѣтнаго Откровенія, которое есть уже не „образъ“ (τύπος) только истины, а „исполненіе“ истины. Такое отношеніе, твердо

---

[1]) Такъ у *Варнавы* (6, 13 по отношенію къ Еванг. Матѳея 19, 30: 20, 16), *Климента* (1 Кор. 46, 8—по отношенію къ Марк. 14, 21; 1 Кор. 13, 2—Мѳ. 6, 14. 15; 7, 1. 2; Лук. 6, 31. 36—38; 2 Кор. 3, 2—Мѳ. 10, 32; 2 Кор. 4, 1—Мѳ. 7, 21; 2 Кор. 9, 11 — Мѳ. 12, 50; 2 Кор. 13, 4—Лк. 6, 32. 35), *Поликарпа* (Филип. 7, 2—Мѳ. 26, 41).

[2]) У Варнавы — 4, 14 (по отношенію къ Мѳ. 22, 14): προσέχωμεν, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν.

[3]) 1 Кор. 47, 1: ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου... ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν.

[4]) Поликарпъ—Филипп. 4, 1 (—1 Тим. 6, 7); 5, 1.

[5]) По сравненію съ отмѣтками, касающимися ветхозавѣтныхъ изреченій.

[6]) Варнава—5, 13 (—Захар. 13, 6, 7).

установленное у мужей апостольскихъ для Ветхаго и Новаго Завѣтовъ, какъ частей одного общаго Откровенія, дѣлало до очевидности ясной ихъ мысль о божественно-авторитетномъ значеніи обоихъ завѣтовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ устраняло необходимость доказывать вчастности божественно-авторитативное достоинство новозавѣтныхъ писаній. Тѣмъ болѣе, что гностики, составляющіе одну часть противниковъ ортодоксіи, въ этомъ случаѣ не проявляли даже и сомнѣній, а евіониты, — другая часть противниковъ,—по ходу логическихъ заключеній мужей апостольскихъ, должны были вынести убѣжденіе въ божественно-вдохновенномъ значеніи также и Новозавѣтнаго Откровенія, коль скоро устанавливалась тѣсная связь между обоими завѣтами. Что касается членовъ православной церкви, то для нихъ положительно-возвышенный взглядъ на Новозавѣтное Откровеніе вообще и отдѣльныя его части былъ истиной несомнѣнной уже по одному тому, что за самой личностью Христа, какъ основателя христіанства и провозвѣстника Новозавѣтнаго Откровенія, утверждалось божественное достоинство. Христологія мужей апостольскихъ, поэтому, составляла важное логическое звено, вчастности, и при обоснованіи той мысли, какъ должно опредѣляться христіанское сознаніе въ отношеніи къ Новозавѣтному Откровенію, какъ писанному (т. е. заключенному въ письмена), такъ и неписанному (т. е. сохраняющемуся только въ формѣ преданій). По отношенію къ мужамъ апостольскимъ есть полное основаніе утверждать, что для нихъ было важно не столько доказывать то, въ какіе письменные знаки отлилось Новозавѣтное Откровеніе, а прежде всего то, насколько въ этихъ письменныхъ знакахъ сохранилось истинное ученіе Христа и Его апостоловъ. Вотъ почему въ своихъ произведеніяхъ они говорятъ не только о буквѣ священныхъ изреченій, но чаще всего о его идейномъ смыслѣ, — „вспоминаютъ о томъ, что̀ говорилъ Господь въ Своемъ ученіи“ [1]). Такимъ

[1]) Полик. Посл. къ Филипп. 2, 3: μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων (Мѳ. 7, 1. 2; Лк. 6, 36—38); срвн. Климента—1 Кор. 46, 8: μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

образомъ ученіе о Священномъ Писаніи Новаго Завѣта у нихъ объединяется съ ученіемъ о Священномъ Преданіи, которому въ этомъ случаѣ придается самый широкій и всеобъемлющій смыслъ и значеніе. По воззрѣнію мужей апостольскихъ, Преданіе есть провѣрочная инстанція и для самого Писанія; въ Преданіи заключается критерій истинности или неистинности Писанія въ его идейно-божественномъ содержаніи [1]).

Спрашивается, въ какомъ именно составѣ Преданіе церкви въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ отразило священную новозавѣтную письменность, какъ голосъ истиннаго ученія Христа и Его апостоловъ?—Для отвѣта на этотъ вопросъ произведенія мужей апостольскихъ даютъ обильный матеріалъ потому, что по своему содержанію представляютъ почти сплошной подборъ мѣстъ изъ Священнаго Писанія и, вчастности, изъ книгъ новозавѣтныхъ. Въ этихъ цитатахъ кругъ Новозавѣтныхъ Писаній отразился почти въ полномъ составѣ установленнаго впослѣдствіи новозавѣтнаго канона: у мужей апостольскихъ нѣтъ цитатъ (ни буквальныхъ, ни по смыслу) только изъ третьяго посланія ап. Іоанна и Посланія ап. Павла къ Филимону [2]). Всѣ же остальныя произведенія новозавѣтной письменности нашли у нихъ болѣе или менѣе полное отраженіе [3]). При чемъ есть многочисленныя цитаты изъ

---

[1]) Это положеніе будетъ раскрыто обстоятельнѣе ниже.

[2]) Какъ произведенія, имѣющія характеръ частныхъ привѣтствій и наставленій отдѣльнымъ лицамъ общины (Филимону—въ посланіи къ Филимону и Гаію—въ третьемъ посланіи ап. Іоанна), притомъ отличающіяся особою краткостью своего содержанія, эти посланія,—весьма возможно,—случайно не были процитованы мужами апостольскими. Во всякомъ случаѣ и эти произведенія съ положительною достовѣрностью не могутъ быть выброшены за предѣлы каноническаго сознанія мужей апостольскихъ только на основаніи ихъ молчанія объ этихъ произведеніяхъ.

[3]) Болѣе всего у мужей апостольскихъ цитуются: Евангеліе Матѳея (часто въ связи съ мѣстами изъ другихъ синоптиковъ), Посланія ап. Павла—къ Римлянамъ, Коринѳянамъ (первое), Галатамъ и Ефесянамъ. При чемъ буквальныя (или почти буквальныя) выдержки по преимуществу пріурочиваются у нихъ къ цитаціи Евангелія Мат-

спорныхъ апостольскихъ произведеній (соборныхъ посланій ап. Іакова и Іуды, Посланія ап. Павла къ Евреямъ, Апокалипсиса Іоанна Богослова), каноническое достоинство которыхъ окончательно было закрѣплено только въ значительно позднѣйшее время [1]).

θεя, что̀—какъ мы уже указывали выше — обусловливалось особымъ положеніемъ и значеніемъ этого евангелія въ борьбѣ съ евіонитами.

[1]) Новозавѣтный канонъ окончательно былъ утвержденъ въ Церкви въ 4 в. У Аѳанасія александрійскаго въ первый разъ перечисляются (въ Пасхальномъ Посланіи—39, написанномъ около 365—367) всѣ 27 новозавѣтныхъ книгъ, которыя и приводятся подъ именемъ „каноническихъ“ (κανονιζόμενα), „читаемыхъ въ церви“ (ἀναγινωσκόμενα) и рѣшительно противополагаются книгамъ неканоническимъ. До Аѳанасія же нѣкоторыя книги (указанныя выше) были еще спорными въ томъ смыслѣ, что въ отдѣльныхъ церквахъ не получили распространенія, почему до Аѳанасія и не входили въ каталоги. Такъ въ *каталогѣ Муратóріева* фрагмента (написанъ въ 200—210 году) вовсе не указываются: посланіе къ Евреямъ, посланія — Іакова и Второе Петра, съ сомнѣніемъ о подлинности приводится Апокалипсисъ Іоанна Богослова и неясно указывается Третье посланіе Іоанна. Въ каталогѣ сирійской Библіи „*Пешито*“ (конца II и начала III в.) недостаетъ Второго посланія Петра, Второго и Третьяго посланій Іоанна, посланія Іуды и Апокалипсиса. У *Тертулліана* нѣтъ указаній на посланіе Іакова, Второе посланіе Петра, Второе и Третье посланіе Іоанна (подлинность же Апокалипсиса и посланія Іуды положительно удостовѣряется—Contr. Marc. 14 и De cultu fem. 3).—У *Иринея* ліонскаго нѣтъ указаній на Второе посланіе Петра и посланіе Іуды, посланіе къ Филимону (есть положительныя указанія на посланіе къ Евреямъ и Апокалипсисъ: слабые слѣды пользованія посланіемъ Іакова). *Климентъ александрійскій* пользовался всѣми новозавѣтными книгами въ составѣ 27. *Оригенъ* безусловно подлинными (общепризнанными) признаетъ всѣ, за исключеніемъ посланія Іакова, Второго посланія Петра, Второго и Третьяго посланій Іоанна, посланія Іуды, посланія къ Евреямъ, которыя относитъ къ разряду спорныхъ (хотя самъ лично высказываетъ по отношенію къ нимъ положительный взглядъ). Характерно то, что *Діонисій александрійскій*, присоединяясь къ каталогу Оригена, рѣшительно возстаетъ противъ Апокалипсиса. *Евсевій кесарійскій*, много потрудившійся надъ изученіемъ вопроса о канонѣ, дѣлитъ всѣ книги—на общепризнанныя (ὁμολογούμενα) и спорныя (ἀντιλεγόμενα), къ которымъ и причисляетъ: посланія Іакова, Іуды, Второе Петра, Второе и Третье Іоанна (съ замѣчаніемъ, что они „приняты многими“). Объ Апокалипсисѣ высказываетъ нерѣшительное мнѣніе (См. подробнѣе въ статьѣ проф. Д. И. Богдашевскаго:

Такимъ образомъ литературная дѣятельность мужей апостольскихъ служитъ неотразимымъ показателемъ того факта, что уже въ самую раннюю послѣапостольскую эпоху произведенія священной новозавѣтной письменности—можно сказать—въ полномъ каноническомъ составѣ сдѣлались достояніемъ христіанскаго общества и вмѣстѣ съ ветхозавѣтными писаніями еврейскаго канона стали мыслиться объективнымъ основаніемъ и источникомъ единой христіанской истины. При чемъ въ той же литературной дѣятельности мужей апостольскихъ мы находимъ развитіе и обоснованіе строго опредѣленнаго и устойчиваго взгляда, какъ на способъ храненія священной письменности, такъ и на самое пониманіе этой послѣдней. Въ противоположность одностороннему взгляду, съ одной стороны, гностиковъ, а съ другой стороны—евіонитовъ-іудаистовъ, мужи апостольскіе установили то положеніе, что критеріемъ храненія священной письменности, а равно и ея истолкованія должны служить не личный произволъ и усмотрѣніе, а общехристіанское сознаніе, проникнутое отъ начала и до конца духомъ ученія Христа и Его апостоловъ. Мужи апостольскіе находились предъ позорищемъ того факта, что и гностики и евіониты ставили свое ученіе подъ авторитетную защиту Божественнаго Откровенія и всюду старались находить для себя оправданіе въ священныхъ изреченіяхъ,—и все же они не были обладателями истины, при всей кажущейся обоснованности своихъ взглядовъ на объективныхъ данныхъ Откровенія. По характерному выраженію Игнатія Богоносца, еретики „коварно носятъ имя Христа“ [1]), они „не насажденіе Отца“ [2]), а только „злые плевелы, которыхъ не возращаетъ Іисусъ Христосъ“ [3]), они—„злыя

„Канонъ новозавѣтный“ въ Богосл. Энцикл. при „Странникѣ“, т. VШ, стр. 294—313). Нахожденіе слѣдовъ пользованія „спорными“ книгами новозавѣтнаго канона у мужей апостольскихъ такимъ образомъ имѣетъ громадное историческое значеніе.

[1]) Ефес. 7, 1.

[2]) Филад. 3, 1; срвн. Тралл. 11, 1. [3]) Филад. 3, 1.

произрастенія“ [1]), „чуждый цвѣтъ“ [2]), „чуждыя растенія“ [3]), они — „смертоносная отрава въ подслащенномъ винѣ“, „къ яду своего ученія примѣшивающіе Іисуса Христа“ [4]). Такая рѣзкая характеристика еретиковъ вызывалась у Игнатія Богоносца тѣмъ соображеніемъ, что они въ своихъ религіозныхъ построеніяхъ являются „растлителями вѣры“ [5]), они создаютъ „сѣти суетнаго ученія“ [6]).

---

[1]) Тралл. 11, 1. [2]) Римл. предисловіе.
[3]) Тралл. 6, 1. [4]) Тралл. 6, 2.
[5]) Ефес. 16, 1: οἰκοφθόροι.
[6]) Магнез. 11, 1.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Ученіе о Священномъ Преданіи, какъ руководительномъ началѣ христіанской истины въ Церкви и чрезъ Церковь.

Указанными пластическими выраженіями, высказанными по адресу еретиковъ, какъ проводниковъ въ христіанское сознаніе лжи и заблужденія, у Игнатія Богоносца, а также и у другихъ апостольскихъ мужей, оттѣнялось положительное рѣшеніе вопроса объ источникахъ и руководительныхъ началахъ христіанскаго ученія—въ нѣдрахъ Церкви. Общая точка зрѣнія по этому вопросу у того же Игнатія Богоносца выражается въ формѣ требованія, чтобы всѣ, истинно вѣрующіе во Христа, проявляли „единомысліе съ Богомъ [1]), со Христомъ [2]) и Его апостолами“ [3]). Это „единомысліе“ трактуется у Игнатія на столько твердо обоснованнымъ, неизмѣнно выраженнымъ и согласнымъ во всѣхъ своихъ частяхъ, что самое духовно-религіозное состояніе вѣрующихъ во Христа представляется у него по отношенію къ заповѣдямъ Христа на подобіе согласія хорошо-настроенныхъ струнъ въ цитрѣ [4]), или на подобіе одного общаго дружнаго хора [5]). Органомъ такого согласнаго единомыслія и выставляется у мужей апостольскихъ Священное Преданіе, а хранительницей Преданія—Церковь въ составѣ всѣхъ ея членовъ, находящихся подъ

---

[1]) Ефес. 3, 2: συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ; Магн. 6, 1: ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε.

[2]) Ефес. 20, 2: συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ.

[3]) Ефес. 11, 2: καὶ τοῖς ἀποστόλοις παντότε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ. [4]) Филад. 1, 2. [5]) Ефес. 4, 2.

руководительнымъ наблюденіемъ іерархіи, имѣющей въ свою очередь особыя духовныя полномочія отъ Христа и Его апостоловъ. Характерной особенностью ученія мужей апостольскихъ о Преданіи является именно то, что этому ученію въ ихъ концепціи дается самое широкое и глубокое теологическое и историческое обоснованіе. Ученіемъ о Преданіи у нихъ захватывается область христологіи и экклезіологіи и вмѣстѣ съ этими послѣдними оно составляетъ одно общее звено религіозныхъ воззрѣній, объединенныхъ между собою внутренней и неразрывной связью. Поэтому, чтобы обнять все содержаніе ученія мужей апостольскихъ о Преданіи во всей его полнотѣ, пришлось бы коснуться собственно всего круга ихъ религіозныхъ воззрѣній и, вчастности, представить синтезъ ихъ христологическаго и экклезіологическаго ученія. Оставляя анализъ христологіи и экклезіологіи во всей подробности до слѣдующихъ главъ, въ данномъ случаѣ мы коснемся этихъ вопросовъ религіозной репродукціи мужей апостольскихъ только постольку, поскольку въ нихъ отражается синтезъ ученія о Преданіи.

Что идея Преданія была присуща религіозному сознанію мужей апостольскихъ,—это фактъ несомнѣнный, не требующій никакихъ особыхъ доказательствъ. На идеѣ преданія у нихъ построены всѣ ихъ произведенія—со всѣмъ ученіемъ, составляющимъ ихъ содержаніе. При чемъ это ученіе, какъ преданіе церкви вездѣ противополагается ученію еретиковъ, какъ не соотвѣтствующему общецерковному сознанію. Такъ Поликарпъ Смирнскій даетъ въ данномъ случаѣ цѣлый рядъ особенно характерныхъ свидѣтельствъ, по которымъ можно составить опредѣленное понятіе о Преданіи въ его такъ сказать техническомъ смыслѣ. Въ своемъ посланіи къ филиппійскимъ христіанамъ [1]) послѣ обращенія къ нимъ съ увѣщаніемъ „оставить суетныя и ложныя ученія многихъ (еретичествующихъ)“, онъ приглашаетъ вѣрующихъ „обратиться *къ преданному намъ изначала слову* (ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα

[1]) Филипп. 7, 2.

λόγον)“ и, затѣмъ, приведши цѣлый рядъ нравоучительныхъ увѣщаній [1]), онъ опять обращается къ нимъ съ мольбой „*повиноваться слову правды* (πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης)“ [2]). Наконецъ, какъ бы заканчивая рѣчь „о преданномъ изначала словѣ“, онъ заключаетъ: „будьте тверды и непоколебимы *въ вѣрѣ*“ [3]). Въ этомъ замѣчательномъ свидѣтельствѣ св. Поликарпа, составляющемъ цѣлую стройную концепцію [4]) ученія о Преданіи, обращаютъ на себя вниманіе изслѣдователя слѣдующія частныя мысли: во-первыхъ, здѣсь дается понятіе о Преданіи, какъ источникѣ христіанскаго ученія; во-вторыхъ, указывается „изначальность“ (ἐξ ἀρχῆς) Преданія, какъ такое свойство, которымъ возводится его происхожденіе къ самымъ основамъ христіанства, и, въ-третьихъ, оттѣняется объемъ содержанія Преданія. При чемъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ Преданію придается самый широкій смыслъ: съ нимъ ассоціируется содержаніе всего христіанства, взятаго въ общемъ объемѣ его нравоучительныхъ, вѣроучительныхъ и даже обрядовыхъ установленій; словомъ понятіе о Преданіи здѣсь равносильно понятію о христіанствѣ вообще, взятомъ въ исторической преемственности всѣхъ его установленій. Но въ то же время у Поликарпа выдѣляется особое значеніе Преданія въ области истинъ вѣроучительныхъ ex professo: о Преданіи говорится, какъ о „словѣ праведности“ христіанской, которая обусловливается „непоколебимостью въ вѣрѣ“. Характерно у Поликарпа то, что свою рѣчь о Преданіи (7, 2), онъ предваряетъ краткимъ исповѣданіемъ вѣры христіанской, которое у него

---

[1]) Приглашеніе „къ бодрствованію въ молитвахъ“, къ посту, къ воспитанію въ себѣ надежды и терпѣнія по образу терпѣнія и страданія Христа—Филипп. 7, 2; 8, 1. 2.

[2]) Филипп. 9, 1.

[3]) Филипп. 10, 1.

[4]) Свидѣтельство о преданіи собственно не ограничивается у Поликарпа мѣстомъ изъ гл. 7, 2, но развивается и дальше — гл. 8, 9 и 10, такъ что нужно брать у него всю совокупность мыслей, набросанныхъ въ этихъ главахъ (7—10), чтобы составить общее цѣлостное представленіе о его ученіи.

противополагается ложному ученію еретиковъ. „Всякій, кто не признаетъ, что Іисусъ Христосъ пришелъ во плоти, есть антихристъ. Кто не признаетъ свидѣтельства крестнаго, тотъ отъ діавола; и кто *слова Господни будетъ толковать по собственнымъ похотямъ* и говоритъ, что нѣтъ ни воскресенія, ни суда, тотъ первенецъ сатаны“ (7, 1). И непосредственно за этой краткой, но выразительной вѣроучительной репликой онъ прямо приглашаетъ вѣрующихъ обратиться „къ *преданному изначала слову*“,—слѣдовательно, самой послѣдовательностью своихъ разсужденій онъ даетъ ясно понять, что Преданіе, какъ слово, преданное изначала, онъ относитъ къ области вѣроученія христіанскаго,—къ самымъ сокровеннымъ и существеннымъ пунктамъ этого вѣроученія: Христосъ пришелъ во плоти, Онъ совершилъ свидѣтельство крестное, даровалъ воскресеніе и возвѣстилъ судъ въ будущемъ. Замѣчательно, что указанныя истины христіанскаго ученія сопоставляются въ понятіи о Преданіи съ „словами Самого Господа“,—слѣдовательно, въ послѣднихъ полагается источникъ Преданія. Въ этой концепціи у Поликарпа дается такимъ образомъ еще четвертый признакъ Преданія, какъ преданнаго со „словъ Господнихъ“, слѣдовательно, оттѣняется его *боговдохновенность*.

Съ ученіемъ о Преданіи св. Поликарпа, замѣчательнымъ по своей разработанности и ясности, совершенно согласуется ученіе всѣхъ другихъ мужей апостольскихъ, которые, повторяя мысли св. Поликарпа въ указанныхъ пунктахъ, въ то же время даютъ намъ развитіе цѣлаго ряда совершенно новыхъ (по сравненію съ концепціей Поликарпа) мыслей. У св. Климента Римскаго точно также совершенно ясно оттѣняется понятіе о Преданіи и указывается вездѣ особенно настойчиво признакъ его „изначальности“ (ἐξ ἀρχῆς) [1]). Папій іерапольскій все свое про-

---

[1]) 1 Коринѳ. 19, 2: „обратимся къ смотрѣнію мира (ἐπὶ τὸν τῆς εἰρήνης σκοπόν), *преданнаго* (παραδιδομένον) намъ *изначала* (ἐξ ἀρχῆς)“; 1 Кор. 7, 2: „оставимъ пустыя и суетныя заботы и обратимся къ славному и досточтимому правилу святого *преданія нашего* (καὶ σεμνὸν τῆς παραδό-

изведеніе „Изъясненіе Господнихъ изреченій“ (λογίων κυριακῶν ἐξήγησις)—насколько можно судить по сохранившимся до насъ фрагментамъ этого произведенія [1])—своею цѣлію ставилъ изслѣдованіе „преданій“ (παραδόσεις), которыя онъ чисто историческимъ путемъ возводилъ къ ихъ первоначальному источнику, т. е. утверждалъ ихъ „изначальность“ совершенно въ духѣ ученія св. Поликарпа и св. Климента Римскаго. Что касается Варнавы, Ерма и Игнатія Богоносца, то мы, правда, не встрѣчаемъ у нихъ строго опредѣленной (словесной) формулировки ученія о Преданіи, но самая идея Преданія была несомнѣнно присуща ихъ сознанію: на основахъ идеи Преданія они развиваютъ такія подробности этого ученія [2]), которыя предполагаютъ у нихъ наличность опредѣленныхъ взглядовъ, только не отлившихся—по случайнымъ обстоятельствамъ—въ опредѣленныя формулы.

Что касается прежде всего Папія іерапольскаго, то его концепція ученія о Преданіи интересна въ томъ отношеніи, что она опредѣляетъ внѣшній историческій процессъ храненія Преданія и устанавливаетъ его отношеніе къ Священному Писанію. Въ виду особой важности свидѣтельства Папія въ данномъ отношеніи мы приведемъ его полностью такъ, какъ оно воспроизводится у Евсевія

σεως ἡμῶν κανόνα)“. Въ этомъ послѣднемъ свидѣтельствѣ сосредоточивается указаніе на особый видъ преданія, — „правило“ (κανών) вѣры. О значеніи этого вида мы будемъ говорить еще въ своемъ мѣстѣ.

[1]) Сочиненіе Папія теперь извѣстно только въ небольшихъ отрывкахъ и свидѣтельствахъ, сохраненныхъ намъ Иринеемъ (Contr. haer. V, 33, 3 сл.), а особенно Евсевіемъ кесарійскимъ (Церк. Ист. III, 39), который приводитъ цѣлый рядъ подлинныхъ выраженій изъ потеряннаго теперь трактата Папія. Есть также выдержки изъ него у нѣкоторыхъ позднѣйшихъ писателей (Андрея Кесарійскаго, Анастасія Синаита, Максима Исповѣдника), но не имѣющія прямого отношенія къ нашему вопросу. (См. изданіе фрагментовъ у Gebhard'a и Harnack'a op. c. S. 87—104).

[2]) Какъ мы выше указывали, у Игнатія Богоносца и Климента Римскаго вся христологія и экклезіологія развивается на основахъ ученія о Преданіи и съ цѣлію показать условія добросохранности христіанской истины.

Кесарійскаго [1]). „Все то, чему я—говоритъ Папій—когда либо хорошо *научился* (ἔμαθον) отъ старцевъ и *хорошо запомнилъ* (καλῶς ἐμνημόνευσα),—все это я не премину изложить, *присоединивъ объясненія для подтвержденія истины* (συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιόμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν). Я держался при этомъ не тѣхъ, которые, подобно многимъ, говорятъ много, а тѣхъ, которые *учатъ истинѣ* (τἀληθῆ διδάσκουσιν); я соображался не съ тѣми, которые припоминаютъ чуждыя (христіанству) заповѣди, а съ тѣми, которые являются участниками (παραγινομένοις) заповѣдей, *данныхъ для вѣры Господомъ и исходящихъ отъ самой истины* (τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς ἀληθείας). Если мнѣ приходилось встрѣчаться съ кѣмъ либо изъ обращавшихся съ старцами: то я выспрашивалъ (ἀνέκρινον) объ ученіи (τοὺς λόγους) старцевъ, напримѣръ, что говорилъ Андрей, что Петръ, что Филиппъ, что Ѳома или Іаковъ, что Іоаннъ или Матѳей, или кто либо другой изъ учениковъ Господа, что—Аристіонъ и старецъ Іоаннъ,—всѣ эти ученики Господни. Я полагалъ, что *книжныя свѣдѣнія* (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων) *не столько принесутъ мнѣ пользы* (οὐ τοσοῦτον μὲ ὠφελεῖν), *сколько тѣ свѣдѣнія, которыя (идутъ) отъ живого и преемственно пребывающаго голоса* (ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης)“ [2]). Далѣе Евсевій уже въ формѣ пересказа мыслей Папія по вопросу о Преданіи, отъ лица Папія приводитъ слѣдующій рядъ свидѣтельствъ. „Папій,—по словамъ Евсевія,—признавался, что ученіе апостоловъ онъ *принялъ* отъ ихъ учениковъ, а Аристіона и старца Іоанна онъ слушалъ самъ“, что „много и другого будто бы *дошло до него по неписанному преданію* (ἐκ παραδώσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται)“, и, между прочимъ то, „что Маркъ, истолкователь Петра, съ точностью написалъ все, что запомнилъ, хотя и не держался порядка словъ и дѣяній Христовыхъ, такъ какъ самъ не слушалъ Господа и не сопутствовалъ Ему“, что „Маркъ заботился только о томъ,

---

[1]) Евсев. Кес. Церк. Ист. III, 39 (изданіе цитатъ изъ соч. Папія см. Gebhard'a и Harnack'a, op. c. fasc. 1, Pars II, 1878, S. 90.

[2]) Евсев. Кес. Церк. Ист. III, 39—у Gebhard'a. S. 90.

какъ бы *не пропустить чего нибудь слышаннаго или не переиначить* (τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς)" [1]).

Приведенное свидѣтельство Папія даетъ очень обильный матеріалъ по вопросу о Преданіи. Въ общемъ согласуясь съ ученіемъ Поликарпа, Папій въ то же время даетъ много новыхъ поясненій, значительно восполняющихъ концепцію Поликарпа. Особенностью Папія, по сравненію съ мыслями Поликарпа, является то, что у него дается болѣе опредѣленное понятіе о Преданіи, какъ „живомъ и преемственно пребывающемъ голосѣ" истины, передающемся изъ одного поколѣнія въ другое,—отъ „старшихъ" (πρεσβυτέρων) къ младшимъ чрезъ изустную передачу. почему и характеризуется, какъ „преданіе незаписанное". Какъ и Поликарпъ, Папій въ понятіи о Преданіи оттѣняетъ признакъ его „изначальности", но при этомъ самую изначальность онъ характеризуетъ, какъ исторически данную величину, обоснованную на фактахъ (а не вымыслахъ) историческаго прошлаго. Совершенно въ духѣ ученія Поликарпа онъ возводитъ основы Преданія „къ Господу"; при чемъ съ своей стороны въ апостольствѣ указываетъ посредствующую инстанцію въ историческомъ процессѣ раскрытія Преданія и при обоснованіи его достовѣрности. Какъ и Поликарпъ, Папій не устанавливаетъ строго опредѣленныхъ границъ въ содержаніи Преданія. Въ одномъ случаѣ онъ расширяетъ эти границы и въ содержаніе понятія о Преданіи включаетъ даже Священное Писаніе; въ другомъ случаѣ онъ суживаетъ эти границы и подходитъ къ понятію о Преданіи, какъ свидѣтельствѣ одной только „вѣры",—т. е. обнаруживаетъ стремленіе установить понятіе о такъ называемомъ догматическомъ Преданіи. Вчастности, включеніе Священнаго Писанія въ составъ содержанія Преданія даетъ полную возможность оттѣнить въ концепціи Папія вопросъ объ отношеніи Преданія къ Священному Писанію. По мысли Папія, Преданіе хронологически предшествуетъ Св. Писанію. Послѣднее только

---

[1]) Евсевій Кесар. Церк. Ист. Ш, 39 (изд. Gebhard'a, op. cit. S. 91—92).

послѣ заключенія въ письмена является въ собственномъ смыслѣ Писаніемъ; до этого же момента оно представляетъ одну общую сокровищницу Преданія,—изустнаго, передаваемаго по памяти. Но при этомъ у Папія совершенно ясно подчеркивается мысль, что Преданіе не есть конечный источникъ происхожденія священной письменности и скрываетъ въ себѣ только условія добросохранности священныхъ изреченій до момента занесенія ихъ въ письмена. Такъ что Священное Писаніе въ конечномъ выводѣ не есть то же, что́ и Преданіе, хотя то и другое имѣютъ одинъ общій источникъ для своего происхожденія — въ Откровеніи Бога. Какъ и Поликарпъ, Папій рѣшительно подчеркиваетъ боговдохновенность Преданія. При чемъ дѣлаетъ попытку разграничить въ немъ объективный элементъ отъ субъективныхъ отношеній къ нему со стороны познающаго разума, что́ сдѣлать въ значительной степени вызывалось потребностями борьбы съ гностицизмомъ. У гностиковъ особенности объективной и субъективной стороны Преданія совершенно стушевывались и сводились къ единству одного общаго процесса анализирующей и синтезирующей человѣческой мысли. Папій, наоборотъ, разграничиваетъ въ Преданіи, съ одной стороны, то, что́ составляетъ „голосъ истины“, съ другой стороны—то, что́ является уже личнымъ достояніемъ человѣка и характеризуется, какъ его стремленіе „изъяснить“ истину. Признавая совершенно законнымъ и естественнымъ проявленіе въ человѣкѣ такого стремленія [1]), Папій, однако, полагаетъ этому послѣднему извѣстные предѣлы и указываетъ для него критерій не въ самоизмышленіяхъ,—„не въ чуждыхъ заповѣдяхъ“, какъ онъ выражается, а въ объективно данной нормѣ истины,—„въ заповѣдяхъ Господнихъ“, которыя человѣкъ и долженъ воспринимать въ ихъ цѣльномъ и неповрежденномъ видѣ,

[1]) Что́ онъ и показалъ на своемъ собственномъ примѣрѣ, написавши сочиненіе подъ заглавіемъ „Изъясненіе Господнихъ изреченій“. Уже сохранившіеся фрагменты этого сочиненія показываютъ, что здѣсь цѣлію Папія было не только показать объективное констатированіе факта, а также и его истолкованіе.

„не пропуская ничего изъ слышаннаго и не переиначивая". Характерно у Папія также и то, что, рекомендуя храненіе Преданія въ его неизмѣнномъ видѣ, онъ въ то же время предостерегаетъ отъ крайностей законническаго іудейскаго буквализма евіонеевъ. По его мысли, въ Преданіи—„голосѣ истины" важна не буква, а идея, согласная съ духомъ истины. Вотъ почему—по словамъ Папія —„и Маркъ, истолкователь Петра, правда, съ точностью написалъ все, что̀ запомнилъ, *но и не держался порядка словъ и дѣяній Христовыхъ*... Онъ заботился только о томъ, какъ бы не пропустить чего-нибудь изъ слышаннаго, или не переиначить" [1]).

Въ приведенныхъ свидѣтельствахъ Папія мы находимъ весьма важное для конструированія ученія о Преданіи разграниченіе внутренняго, духовно-идейнаго содержанія, съ одной стороны, и его формальнаго внѣшняго выраженія, съ другой стороны. У Папія такимъ образомъ сглаживаются крайности двухъ противоположныхъ воззрѣній по этому вопросу—гностиковъ и евіонитовъ.

Только что отмѣченную черту ученія Папія еще яснѣе и рельефнѣе воспроизводитъ Игнатій Богоносецъ и точно также въ противоположность еретическому ученію. Отличительною особенностью концепціи Игнатія Богоносца въ данномъ случаѣ служитъ то, что различеніе въ Преданіи содержанія и формы у него углубляется и представляется какъ выводъ изъ христологическихъ и экклезіологическихъ посылокъ христіанскаго ученія,—въ противоположность воззрѣніямъ гностиковъ, которые при своей односторонней христологической и экклезіологической концепціи пришли къ односторонней реконструкціи и самаго ученія о Преданіи. Если по христіанскому сознанію Христосъ есть духъ Божій—истинный Богъ и въ то же время плоть—истинный человѣкъ, то отсюда, по заключенію Игнатія, выводъ ясенъ и въ отношеніи къ ученію Христа. Это ученіе вмѣстѣ съ идейнымъ содержаніемъ должно совмѣщать опредѣленную форму своего

[1]) Евсев. Кес. III, 39—у Gebhard'a, op. c. S. 92—93.

внѣшняго выраженія; при чемъ эта форма, или что тоже „плоть“ ученія, должна мыслиться находящейся въ строгомъ соотвѣтствіи съ содержаніемъ, т. е. „духомъ“ ученія [1]). Отсюда вытекала у Игнатія еще слѣдующая характерная мысль, которую онъ вводитъ въ свою концепцію ученія о Преданіи. Ученіе Христа, какъ основа Преданія, все исчерпывающее свое значеніе можетъ имѣть только въ томъ случаѣ, если будетъ взято и воспринято сознаніемъ человѣка въ единствѣ формы и содержанія подобно тому, какъ божество и человѣчество во Христѣ-Спасителѣ составляютъ всеисчерпывающую полноту Его Богочеловѣческой личности и имѣютъ значеніе для спасенія человѣка не каждая порознь, а только въ единствѣ своего общаго сочетанія. Приведенныя положенія составляютъ собственно синтезъ мыслей Игнатія по вопросу о Преданіи,—синтезъ мыслей, которыя у него ясно проходятъ чрезъ всѣ его произведенія и по частямъ отливаются въ болѣе или менѣе опредѣленныя словесныя формы. Такъ въ посланіи къ Магнезійцамъ Игнатій приглашаетъ своихъ читателей (т. е. магнезійскихъ христіанъ) „утвердиться *въ ученіи* Господа, но такъ, чтобы преуспѣвать... и *плотію и духомъ*, вѣрою и любовію..., дабы единеніе (со Христомъ и апостолами) было и *духовное и тѣлесное* (ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική)“ [2]). Въ посланіи къ Траллійцамъ послѣ цѣлаго ряда разсужденій, гдѣ характеризуется духовный „небесный“ смыслъ христіанской вѣры [3]), Игнатій называетъ эту *вѣру „плотію Господа“* [4]). Характерно у Игнатія то, что въ данномъ мѣстѣ понятіе о вѣрѣ у него объединяется съ понятіемъ о „заповѣдяхъ апостоль-

---

[1]) Ефес. 8. 2: „у васъ (т. е. ефесскихъ христіанъ) духовно и то, что̀ вы дѣлаете по плоти, потому что все вы дѣлаете во Іисусѣ Христѣ“; срвн. ibid. 7, 2, гдѣ только что была изложена кратко христологическая концепція Игнатія, по ученію котораго „есть только одинъ врачъ, тѣлесный и духовный, рожденный и нерожденный, Богъ во плоти..., Господь нашъ Іисусъ Христосъ“.

[2]) Магнез. 13, 1. 2. [3]) Тралл. 5, 1; 6, 1.

[4]) Ibid. 8, 1: ἀναλαβόντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ Κυρίου.

скихъ“ [1]), т. е. вѣра принимается уже въ смыслѣ догматическаго выраженія ученія Христа, получившаго чрезъ апостоловъ форму заповѣдей. По ходу мыслей Игнатія, эти заповѣди, какъ установленія (διατάγματα) вѣры, и составляютъ для послѣдней „плоть“, т. е. внѣшнее формальное выраженіе. Въ томъ же смыслѣ выражается Игнатій въ посланіи къ Филадельфійцамъ, но только съ тѣмъ отличіемъ, что здѣсь вѣру, какъ догматическое вѣроопредѣленіе, отлившееся въ форму заповѣдей, онъ ассоціируетъ со всѣмъ вообще Евангеліемъ, какъ благовѣстіемъ вѣры. „Будемъ, говоритъ Игнатій, прибѣгать *къ Евангелію, какъ плоти Іисуса*, и къ апостоламъ, какъ къ пресвитерству церкви“ [2]). Если сопоставить данное свидѣтельство съ дальнѣйшими словами Игнатія, гдѣ онъ смыслъ евангельской проповѣди полагаетъ въ „упованіи на Христа“ и „спасеніи вѣрою въ Него“ [3]), то тогда для насъ станетъ ясно, что слово—евангеліе равнозначуще здѣсь слову—вѣра и

---

[1]) Idid. 7, 1: καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων.

[2]. Филад. 5, 1: προσφυγὼν (=προσφυγῶμεν, какъ это поправляютъ Пирсонъ и Смитъ) τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ, καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. Это мѣсто, нѣсколько темно выраженное, комментаторы понимаютъ различно. Gebhard (op. c. S. 75, Anmerk.) понимаетъ его въ томъ смыслѣ, что „послѣ того какъ Христосъ возвратился обратно на небо и отторгнулъ отъ людей видъ своей плоти, Онъ уже пользуется только проповѣданнымъ евангеліемъ, какъ плотію“ (это толкованіе выдерживаетъ и переводчикъ на русскій языкъ твореній Игнатія—† свящ. П. Преображенскій). По мнѣнію Гильгенфельда (въ изданіи твореній Игнатія и Поликарпа, 1902, S. 295, Anmerk.), Игнатій въ противоположность еретическимъ авторитетамъ будто бы просто хотѣлъ указать свои собственные авторитеты, какими онъ и выставляетъ: Новый Завѣтъ, т. е. Евангелія и апостольскія произведенія, и затѣмъ Ветхій Завѣтъ въ его пророческой части. Такимъ образомъ по Гильгенфельду Игнатій здѣсь указываетъ на Священное Писаніе, какъ на руководительное начало христіанскаго знанія. Ближе къ мыслямъ Игнатія, по нашему мнѣнію, толкуетъ Цанъ, который въ свидѣтельствѣ Игнатія усматриваетъ указаніе на совокупность вообще христіанскаго ученія, возвѣщеннаго письменно или изустно провозвѣстниками христіанства, каковыми выставляются апостолы и пророки (Ignatius v. Antioch. 1873, S. 430 sq.).

[3]) Филад. 5, 2.

употреблено въ той же концепціи, въ какой это послѣднее слово приводится въ вышеприведенномъ свидѣтельствѣ изъ посланія къ Магнезійцамъ. Такимъ образомъ въ данномъ случаѣ подъ евангеліемъ у Игнатія разумѣются отнюдь не евангельскія священныя книги, какъ отдѣлъ Новозавѣтныхъ Писаній, а вообще благовѣстіе о Христѣ, какъ совокупность вѣроучительныхъ истинъ, переданныхъ благовѣстниками христіанства, устно или письменно, въ формѣ опредѣленныхъ заповѣдей, въ которыхъ отпечатлѣлся духъ Христова ученія, какъ бы во плоти.

Такимъ образомъ и по отношенію къ Преданію такъ же, какъ и по отношенію къ Священному Писанію, у мужей апостольскихъ оттѣняется двоякій смыслъ—духовно-идейный, таинственный и буквально-реальный, плотской. При чемъ устанавливая тѣсное соотношеніе между этими двумя смыслами, какъ между „духомъ“ и „плотію“ въ личности Христа Богочеловѣка, мужи апостольскіе въ то же время затронули весьма важный вопросъ о томъ, насколько точно формальная, словесно-плотская сторона Преданія передаетъ самый духъ Христова ученія,—гдѣ, вообще, гарантія добросохранности Преданія не только по формѣ, но и по содержанію. Отвѣтъ на этотъ вопросъ, выдвинутый точно также полемикой съ гностицизмомъ, составляетъ въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ едва ли не самый важный и существенный пунктъ всего ихъ ученія о Преданіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ученія о Священномъ Писаніи, какъ письменномъ выраженіи одного общаго христіанскаго Преданія объ ученіи Христа. Наиболѣе важное всеисчерпывающее значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ религіозная репродукція Климента Римскаго и Игнатія Богоносца, у которыхъ поставленный вопросъ сводится къ принципіальному рѣшенію его на основахъ христологіи и экклезіологіи.

По общему положенію, проведенному особенно рельефно у Климента и Игнатія, Преданіе о Христѣ и Его ученіи въ рукахъ представителей ортодоксальной церкви должно быть признано отраженіемъ несомнѣнной истины и выраженіемъ непоколебимой достовѣрности по-

тому, что оно (Преданіе) имѣетъ тѣснѣйшую связь и по формѣ и по содержанію,—и „по духу“ и „по плоти“,—съ личностью Христа, Основателя христіанства, Который въ процессѣ сообщенія Своего ученія является не только источникомъ истинныхъ Богооткровеній, но и вѣрнымъ хранителемъ истины въ сознаніи вѣрующихъ. По выраженію Игнатія, „знаніе Бога есть Христосъ“ [1]); „Христосъ есть неложныя уста, которыми истинно глаголалъ (въ Немъ) Отецъ“ [2]); „Христосъ есть Первосвященникъ, Которому... одному ввѣрены тайны Божіи“ [3]). Давши такимъ образомъ истинное Откровеніе, засвидѣтельствованное историческими фактами собственной богочеловѣческой жизни [4]), Христосъ, по концепціи Игнатія, въ то же время указалъ средства, необходимыя къ тому, чтобы сообщенное Имъ преданіе истины сохранилось во всей своей чистотѣ и неповрежденности среди христіанъ,—послѣдователей Его ученія. Такими средствами у Климента и Игнатія выставляются: апостольство, іерархія и церковь. Все это, по ихъ мысли, такія средства, которыми обусловливается живая и преемственно продолжающаяся связь Христа съ вѣрующими. Этой связью опредѣляется, между прочимъ, область учительно-просвѣтительныхъ отношеній членовъ церковнаго союза. Какъ увидимъ ниже—въ спеціально христологической и экклезіологической части нашего изслѣдованія — ученіе о церковно-іерархическомъ строѣ христіанской общины у мужей апостольскихъ имѣетъ главною цѣлію—освѣтить область учительныхъ отношеній Церкви; подъ угломъ зрѣнія этихъ отношеній у нихъ вырисовывается и самая идея Церкви съ ея церковно-іерархическимъ строемъ. Словомъ Церковь мыслится храни-

---

[1]) Ефес. 17, 2: γνῶσις θεοῦ ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; срвн. 19, 3, гдѣ этому знанію противополагается незнаніе до-христіанскаго міра: ἄγνοια καθῃρεῖτο.

[2]) Римл. 8, 2. [3]) Филад. 9, 1.

[4]) У Игнатія многократно оттѣняется историческій характеръ фактовъ—рожденія, смерти и воскресенія Христа, какъ свидѣтельствъ истинности Богооткровеній во Христѣ—Ефес. 19, 1. 2; Магнез. 9, 1; Смирн. 1, 1. 2.

тельницей Преданія, понимаемаго въ самомъ широкомъ и всеобъемлющемъ смыслѣ этого слова. У Игнатія Богоносца мы находимъ въ данномъ случаѣ слѣдующую характерную концепцію, которой устанавливается послѣдовательная и стройная цѣпь учительно-просвѣтительныхъ отношеній, начиная съ ихъ источника и кончая сознаніемъ каждаго отдѣльнаго члена христіанской общины. Корень богопознанія лежитъ въ Богѣ (Отцѣ), Который есть вѣчная [1]) и живая [2]) сила, источающая изъ себя глубины вѣдѣнія, „достославныя тайны“ нашего спасенія [3]). Богъ (Отецъ), по концепціи Игнатія, не есть разумъ, пребывающій „въ молчаніи“ [4]), а разумъ живой и вѣчно дѣятельный [5]). Органомъ вѣчной жизнедѣятельности этого Разума (Отца) и является Сынъ—Христосъ. Онъ есть „мысль Отца“ [6]), „вѣдѣніе Божіе“ [7]), „проповѣдникъ истины“ [8]), „единственный Учитель“, подающій абсолютно вѣрное знаніе, потому что все, что́ „Онъ сказалъ—то и исполнилось“ [9]). Въ вѣдѣніи Сына-Христа въ свою очередь заключается источникъ апостольской проповѣди и чрезвычайныхъ полномочій апостольства [10]). Продолженіемъ апо-

---

[1]) Магнез. 6, 1. [2]) Филад. 1, 2. [3]) Ефес. 19, 1.

[4]) Магн. 8, 2: εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών. Чтеніе: ἀπὸ σιγῆς мы (вмѣстѣ съ комментаторами — Гильгенфельдомъ, Гебгардомъ) выдерживаемъ по латинскому переводу: *non a silentio progrediens*,—въ виду полной согласованности такого чтенія съ духомъ ученія Игнатія о словѣ Божіемъ — Христѣ, Который ясно представляется у св. отца надѣленнымъ качествами вѣчно дѣятельнаго бытія вмѣстѣ съ Отцомъ (Магн. 7, 2; 6, 1; Римл. 8, 2; Ефес. 3, 2), слѣдовательно пребывающимъ не въ молчаніи. Самымъ терминомъ „не изъ молчанія“ Игнатій, вѣроятно, хотѣлъ парализовать смыслъ ученія Симона Волхва, который говорилъ объ исхожденіи эона „Молчаніе“ (Σιγή) изъ глубины божественнаго существа—Философ. Ипполита VI, 1.

[5]) Магн. 8, 2; 6, 1.

[6]) Ефес. 3, 2: τοῦ πατρὸς γνώμη.

[7]) Ефес. 17, 2: γνῶσις, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[8]) Ефес. 6, 2; Римл. 8, 2: „неложныя уста, которыми истинно глаголахъ Отецъ“.

[9]) Ефес. 15, 1.

[10]) Клим. Рим. 1 Кор. 42, 1: „апостолы отъ Христа; принявши

стольскаго служенія, далѣе, является церковная іерархія, возглавляемая епископствомъ [1]). Чрезъ іерархію, какъ наслѣдіе апостольской власти, врученной лицамъ іерархическаго служенія „по повелѣнію Христа“, вся Церковь представляетъ изъ себя хранительницу истиннаго вѣдѣнія [2]). Вчастности, каждый членъ церковнаго союза является „храмомъ Божіимъ“, въ которомъ обитаетъ самъ Богъ [3]). Такъ что „всѣ мы—по выраженію Игнатія Богоносца—спутники другъ другу: богоносцы, храмоносцы, христоносцы, святоносцы, *во всемъ украшенные заповѣдями Іисуса Христа*“ [4]). Характерно у Игнатія то, что, утверждая индивидуализмъ богоношенія, онъ устранялъ отъ себя всякую возможность упрека въ гностическомъ субъективизмѣ. По мысли Игнатія, каждый отдѣльный членъ Церкви можетъ быть названъ „христоносцемъ, благоукрашеннымъ заповѣдями Христа“, слѣдовательно, обладателемъ истиннаго знанія, только подъ условіемъ, если въ своемъ личномъ религіозномъ сознаніи онъ отражаетъ общецерковное сознаніе,—если онъ—по выраженію Игнатія—„въ одной вѣрѣ и во Іисусѣ Христѣ“ [5]). Важно отмѣтить, что критеріемъ согласованности личной вѣры съ истиной Христовой у Игнатія, а также и у Климента Римскаго, выставляется согласіе съ мнѣніемъ епископа,—съ мнѣніемъ вообще лицъ іерархическаго церковнаго строя, возглавляемаго епископатомъ [6]). Такой выводъ обусловливался въ религіозной репродукціи мужей апостольскихъ взгля-

---

повелѣніе (отъ Христа), они... утвержденные въ вѣрѣ Словомъ Божіимъ, съ полнотою Духа Святаго, пошли благовѣствовать наступающее царствіе Божіе“; срвн. Ерм. Sim. 9, 17, 1.

[1]) Клим. Рим. 1 Кор. 42, 2.

[2]) Игн. Ефес. 17, 1: „Іисусъ Христосъ облагоухалъ Церковь нетлѣніемъ“; 5, 1: „Церковь съ Іисусомъ Христомъ“.

[3]) Ефес. 15, 3: πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν.

[4]) Ефес. 9, 2: κατὰ πάντα κεκοσμημένα ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Здѣсь „богоношеніе“ ясно относится къ области вѣдѣнія,—религіознаго и по характеру и по происхожденію.

[5]) Ефес. 6, 2; 20, 2. [6]) Ефес. 2, 2; 5, 1.

домъ на особое значеніе епископскаго служенія въ жизни Церкви. По концепціи Игнатія, епископъ—это самъ Христосъ, проповѣдующій истину [1]); Онъ—благодать Божія [2]); Онъ—выразитель воли Божіей [3]); Онъ—пребывающій въ мысли самого Іисуса Христа [4]); Онъ—предсѣдательствующій въ Церкви на мѣсто Бога [5]).

Оттѣняя высокое авторитативное положеніе епископата въ Церкви, а вмѣстѣ съ нимъ и всей іерархіи, какъ выразителей истиннаго религіознаго сознанія Церкви, Климентъ Римскій и Игнатій Богоносецъ особенно настойчиво проводили мысль о богоучрежденности іерархическаго строя въ Церкви. „Епископы, пресвитеры и діаконы, говоритъ Игнатій, *поставлены изволеніемъ Іисуса Христа* (ἀποδεδειγμένοι ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ); они *непоколебимо* (ἐν βεβαιοσύνῃ) утверждены *по собственной волѣ Его* (κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα) Святымъ Духомъ Его (τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι)“ [6]). Еще рѣшительнѣе и опредѣленнѣе высказывается Климентъ Римскій. Онъ говоритъ: „апостолы были посланы проповѣдывать евангеліе намъ отъ Господа Іисуса Христа; Іисусъ Христосъ отъ Бога. Христосъ былъ посланъ отъ Бога, а апостолы отъ Христа; то и другое было въ порядкѣ по волѣ Божіей. Итакъ, принявши повелѣніе, апостолы, совершенно убѣжденные чрезъ воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа и утвержденные Словомъ Божіимъ (πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ) съ полнотою Духа Святого (μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου), пошли благовѣствовать наступающее царствіе Божіе. Проповѣдуя по различнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ (τὰς ἀπαρχάς) изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи (δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι), поставляли

---

[1]) Ефес. 6, 2: „на епископа должно смотрѣть, какъ на самого Господа“. Это „смотрѣніе“ у Игнатія явно пріурочивается къ области религіознаго вѣдѣнія, такъ какъ дальше епископъ сопоставляется со Христомъ, „проповѣдующимъ истину“.

[2]) Магнез. 2, 1: τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χάριτι θεοῦ.

[3]) Поликарпу 8, 1: ὡς θεοῦ γνώμην κεκτήμενος.

[4]) Ефес. 3, 2: οἱ ἐπίσκοποι ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσιν.

[5]) Магнез. 6, 1: προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ; Тралл. 3, 1.

[6]) Полик. praef.; срвн. Ефес. 3, 2; Филад. 1, 1.

въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ. И это не новое установленіе“ [1]). „Еще апостолы наши знали чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, что будетъ раздоръ о епископскомъ достоинствѣ [2]), а потому, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ служителей, и при этомъ присовокупили законъ [3]), чтобы когда они (т. е. служители) почіютъ [4]), другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе“ [5]). Въ приведенныхъ свидѣтельствахъ совершенно опредѣленно проводится цѣлый рядъ положеній, которыми устанавливается живая органическая связь всего церковнаго союза, чрезъ лицъ іерархическаго порядка, съ апостолами, со Христомъ, —и Самимъ Богомъ; при чемъ особенно важно для нашей цѣли то, что эта живая связь, представленная какъ преемственно продолжающаяся, централизуется въ области религіозно-учительныхъ отношеній. Проповѣдь апостольская мыслится, какъ благовѣстіе евангелія отъ лица самого Христа и по полномочію отъ Христа (а чрезъ Него—и по полномочію отъ Бога Отца); въ проповѣди апостольской полагается вдохновляющее начало таковой же проповѣди и для преемниковъ апостольскаго служенія—епископовъ и діаконовъ (по терминологіи Климента). И что особенно важно—вся эта учительно-проповѣдническая дѣятельность въ области Евангелія покрывается волей Христа и возводится на положеніе твердо пребывающей истины, неизмѣнно охраняемой „полнотою Духа Святаго“, какъ въ

---

[1]) Клим. Рим. 1 Кор. 42, 2.

[2]) ἐπὶ τοῦ ὀνόματος — объ авторитетѣ дарованія епископскаго, по толкованію Gebhard'a, op. c. S. 71, Anm.

[3]) καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν, т. е. при поставленіи (первомъ) епископовъ одновременно постановили законъ.

[4]) ἐὰν κοιμηθῶσιν — здѣсь подлежащее: епископы (пресвитеры) и діаконы, которыхъ поставили *сами апостолы* (Gebhard, op. c. S. 72, Anm.; Funk, Patr. apost. Ed. 2, Vol. 1, S. 155, Anm.). Нѣкоторые комментаторы при κοιμηθῶσιν подлежащимъ считаютъ apostoli: хотя это грамматически и возможно, но противно прямому смыслу подлинника, какъ совершенно вѣрно замѣчаетъ Funk (ib.).

[5]) Клим. Рим. 1 Кор. 44, 1. 2.

личности апостоловъ, такъ и въ личности ихъ преемниковъ, т. е. епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. Въ такомъ видѣ представленный процессъ храненія Преданія въ Церкви и чрезъ Церковь получалъ въ репродукціи мужей апостольскихъ оттѣнокъ, чуждый всякой механичности,—того бездушнаго буквализма, какимъ была запечатлѣна идеологія Преданія у евіонитовъ, поклонниковъ одной только внѣшней буквы и формы. Живое творчество религіозной мысли вводилось мужами апостольскими въ практику церковнаго учительства. Но не было у нихъ въ данномъ случаѣ и отступленій въ сторону крайностей гностическаго субъективизма, узаконявшаго практику свободнаго религіознаго творчества. Религіозное творчество у мужей апостольскихъ ставилось въ зависимость отъ рѣянія „духа Христова", живущаго въ нѣдрахъ Церкви въ лицѣ ея полномочныхъ служителей; слѣдовательно, религіозное творчество не признавалось проявленіемъ свободомыслія. Вотъ почему мужи апостольскіе, а особенно Игнатій Богоносецъ особенно настойчиво заявляли о присутствіи въ Церкви духа „единомыслія" [1]), восходящаго къ самому источнику христіанскаго вѣдѣнія — во Христѣ Іисусѣ [2]). Вотъ почему и самая идея Церкви, хранительницы Христовой истины въ формѣ Преданія, между прочимъ, предносилась ихъ мысли подъ образомъ единаго тѣла Христова [3]), какъ организма, во всѣхъ частяхъ своихъ одухотвореннаго единымъ духомъ Христа.

Первенствующая Церковь, отъ начала и до конца проникнутая живымъ горѣніемъ сердца, твердо сплоченная въ единое стадо Христово, одушевленное „духомъ" Христовымъ, находилась еще въ такой стадіи своего нравственно-духовнаго состоянія, когда не было еще настоя-

---

[1]) Ефес. 13, 1; 2, 2: Игнатій выражаетъ желаніе, чтобы всѣ христіане „въ единодушномъ повиновеніи были утверждены въ одномъ духѣ и въ однѣхъ мысляхъ и всѣ говорили одно".

[2]) Ефес. 3, 2: „Іисусъ Христосъ, общая наша жизнь, есть мысль Отца, какъ и епископы, поставленные по концамъ земли, находятся въ мысли Іисуса Христа".

[3]) Смирн. 1. 2: ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας.

тельной потребности заковывать религіозное самосознаніе въ опредѣленныя пластическія формы. Но уже у Игнатія Богоносца, какъ мы видѣли выше, проявляется „стремленіе говорить о „плоти“ ученія, т. е. о его формальномъ выраженіи. Можно думать, что мужамъ апостольскимъ была присуща мысль о такихъ вѣроопредѣленіяхъ, которыя не только по „духу“, т. е. по содержанію, но и по „плоти“, т. е. по формѣ отличались своею устойчивостію и неизмѣнностью своего внѣшняго выраженія. Словомъ есть опредѣленныя данныя утверждать, что въ вѣкъ мужей апостольскихъ нашла свое примѣненіе та форма религіозной репродукціи, которая впослѣдствіи получила строго опредѣленное назначеніе подъ техническимъ названіемъ „символа“ (σύμβολον) [1]. Съ терминологической стороны въ высшей степени характернымъ для вѣка мужей апостольскихъ является употребленіе у нихъ слова—„заповѣдь“ (ἐντολή) [2] для обозначенія опредѣленнаго круга вѣрованій, какъ свидѣтельствъ о принадлежности вѣрующихъ къ церковной общинѣ. Нужно отмѣтить, что это слово настолько устойчиво по своему употребленію въ письменности мужей апостольскихъ, что встрѣчается по-

---

[1]) Въ первый разъ въ исторіи христіанской письменности слово — σύμβολον встрѣчается у Кипріана карѳагенскаго (въ письмѣ къ Магну), но и у него этотъ терминъ, повидимому, не означаетъ самаго исповѣданія вѣры, а указываетъ только „на троекратное погруженіе, какъ на символъ Св. Троицы или погребенія со Христомъ“. Самое же исповѣданіе вѣры у Кипріана называется „вопрошеніемъ“. Съ опредѣленнымъ значеніемъ „исповѣданія вѣры“ слово—символъ употребляется у Амвросія Медіоланскаго (въ посланіи къ папѣ Сирицію). Срвн. Скабалановичъ М. Н. „Храненіе догмата въ церкви“—Труды Кіев. Ак. 1910, сент. стр. 58—59.

[2]) Кромѣ ἐντολή, у мужей апостольскихъ въ качествѣ синонимичнаго выраженія можно указать только слово—κανών. (У Клим. Рим.—1 Кор. 1, 3; 7, 2; 41, 1). Но послѣднее слово имѣетъ, повидимому, свой специфическій смыслъ, такъ какъ употребляется для означенія: правила, связаннаго съ порядкомъ управленія вообще (1 Кор. 1, 3),—правила преданія (τοῦ παραδόσεως κανών—1 Кор. 7, 2),—правила, опредѣляющаго характеръ общественнаго служенія (1 Кор. 41, 1). Слѣдовательно, κανών имѣетъ у мужей апостольскихъ строго юридическій смыслъ.

ложительно у всѣхъ апостольскихъ мужей [1]), при чемъ связывается съ опредѣленной вѣроучительной концепціей. Изъ употребленія слова—„заповѣдь“ у мужей апостольскихъ можно также сдѣлать болѣе или менѣе опредѣленные выводы. Такъ, заповѣди связываются у нихъ обычно съ именемъ Іисуса Христа и называются „заповѣдями Іисусъ Христовыми“ [2]). Онѣ противополагаются по своему содержанію ложному ученію еретиковъ и такимъ образомъ являются нормами правой вѣры [3]). Почти во всѣхъ случаяхъ онѣ характеризуются, какъ условія оправданія, ведущія къ святости христіанской [4]). Имъ придается твердо устойчивый авторитативный характеръ, почему въ нѣкоторыхъ случаяхъ и именуются „святыми словами“ [5]), а также употребляются въ смыслѣ законовъ примѣнительно къ практикѣ іудейскаго законническаго быта [6]); мыслятся также выраженіемъ воли Бога Отца [7]) и во многихъ слу-

---

[1]) У *Климента Римскаго* — 1 Коринѳ. 13, 3; 2 Коринѳ. 3, 3; 6, 7; 8, 4. — У *Варнавы* — Посланіе 6, 11; 6, 1; 7, 3; 9, 5; 10, 2; 16, 9; 19, 3. — У *Игнатія Богоносца* — Ефес. 9, 2; 14, 2; Тралл. 13, 2; Филад. 1, 2; Магнез. 4, 1; Римл. praefatio. — У *Поликарпа Смирнскаго* — Филипп. 2, 2; 4, 1. — У Ерма—Пастырь, Vis. III, 5, 5; V, 5.—Ученіе 4, 13.

[2]) Игнат. Ефес. 9, 2: ἐντολαὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ; срвн. Римл. praef.; Поликарпа—Филипп. 2, 2 и др.

[3]) Игнат. Филад. 1, 2: συνευρύθμισται ταῖς ἐντολαῖς, ὡς χορδαῖς κιθάρα, а выше говорилось о „болтающихъ пустяки“ еретикахъ.

[4]) Полик. Филипп. 4, 1: πορεύεσθαι ἐν τῇ ἐντολῇ τοῦ κυρίου (по отношенію къ средствамъ оправданія—τῆς δικαιοσύνης); Варн. 4, 11: ἀγωνιζώμεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ; 6, 1; 16, 9: αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς (=ἡ σοφία δικαιωμάτων); 19, 3; Клим. Рим. 1 Кор. 13, 3; Ерм. Vis. III, 5, 3: ἐπορεύθησαν ἐν τῇ εὐθύτητι τοῦ κυρίου καὶ κατωρθώσαντο τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ; Vis. 5, 5.

[5]) Клим. Римск. 1 Кор. 13, 3 (ἐντολή разсматривается въ связи съ хожденіемъ по пути святыхъ словесъ Христа: εἰς τὸ πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἁγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ); Варн. 16, 9: αἱ ἐντολαὶ διδαχῆς — ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλήσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων.

[6]) Варн. 7, 3: γεγραμμένης ἐντολῆς (по отношенію къ узаконеніямъ о еврейскихъ постахъ): 9, 5 (о духовномъ значеніи обрѣзанія по смыслу новозавѣтныхъ обѣтованій); 10, 2 (по отношенію къ законоположеніямъ о яствахъ).

[7]) Клим. Римск. 2 Коринѳ. 8, 4.

чаяхъ связываются съ личностью епископа [1]). Характерно, что въ связи съ заповѣдями указывается актъ ихъ выслушиванія [2]); при чемъ самыя заповѣди мыслятся какъ содержаніе „исповѣданія“ (ὁμολογία, ἐπαγγελία) [3]). Важно отмѣтить, что съ заповѣдями соединяется понятіе о нихъ, какъ догматическихъ нормахъ, и сами онѣ мыслятся по преимуществу съ вѣроучительнымъ содержаніемъ [4]), почему всегда предполагаютъ возлѣ себя актъ вѣры (πίστις) [5]). Наконецъ, заповѣдямъ придается характеръ непреложнаго ученія [6]).

Очень возможно, что „заповѣди“ въ вѣкъ мужей апостольскихъ имѣли такимъ образомъ опредѣленное назначеніе и составляли проявленіе такъ называемой крещальной вѣроучительной практики [7]), являясь въ то же время нормативными свидѣтельствами христіанской истины вообще. Во всякомъ случаѣ „заповѣди“ представляли особый видъ церковнаго преданія и сами въ себѣ заключали зародышъ догматическаго опредѣленія вѣры. Къ сожалѣнію, очень трудно по сочиненіямъ мужей апостольскихъ отграничить точно и опредѣленно составъ содержанія „за-

---

[1]) Игнат. Магнез. 4, 1; Тралл. 13. 2. Связь ἐντολή съ епископатомъ вполнѣ гармонируетъ съ взглядомъ Игнатія на значеніе и положеніе епископскаго служенія въ Церкви, см. выше стр. 340.

[2]) Клим. Рим. 2 Кор. 3, 3: μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν (— ὁμολογοῦμεν, δι' οὗ ἐσώθημεν); 6, 7: παρακούσωμεν τ. ἐντολῶν αὐτοῦ.

[3]) Игнат. Еф. 14, 2; Клим. Рим. 2 Кор. 3, 3.

[4]) Варн. 10, 2; 16, 9: αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς (— σοφία δικαιωμάτων).

[5]) Во многихъ случаяхъ самое слово πίστις—вѣра употребляется для означенія не самаго акта, какъ религіознаго настроенія, а образца вѣры (=элементъ исповѣданія); срвн. Игн. Римл. 3, 2; Ефес. 14, 2: οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας (= ὁμολογίας) τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως.

[6]) Ученіе 12 апостоловъ—4, 13: „не оставляй заповѣдей Господнихъ, но сохраняй то, что получилъ, *не прибавляя, не убавляя*“.

[7]) Крещальный характеръ „заповѣдей“ можно усматривать отчасти изъ факта сопоставленія ихъ у мужей апостольскихъ съ актомъ „исповѣданія“ (ὁμολογία, ἐξομολόγησις)—особенно въ „Ученіи“ 4, 12; Игн. Еф. 14, 2; Клим. Рим. 2 Кор. 3, 3. Исповѣданіе вѣры несомнѣнно входило въ составъ крещальной практики. Сравн. Hahn. Bibliothek d. Symbole u Glaubensregeln d. alten Kirche 2 Aufl. 1877; Kattenbusch. Symbole. S. 197.

повѣдей". Но можно думать, что центръ тяжести этого содержанія составлялъ кругъ истинъ, опредѣляющихъ собою христологическое міровоззрѣніе [1]). Тѣмъ болѣе вѣроятно такъ думать, что именно христологія въ вѣкъ мужей апостольскихъ являлась камнемъ преткновенія въ виду борьбы Церкви съ гностицизмомъ и евіонизмомъ. Запросами момента, несомнѣнно, опредѣлялся христологическій оттѣнокъ исповѣданія (ὁμολογία) вѣры, слѣдовательно, та же христологія составляла и содержаніе „заповѣдей", какъ образцовъ этого исповѣданія. Въ свое время мы еще вернемся къ данному вопросу и на основаніи имѣющагося матеріала постараемся обрисовать кругъ содержанія символовъ — „заповѣдей" періода мужей апостольскихъ съ цѣлію показать ихъ генетическую связь съ послѣдующей символикой христіанской церкви.

---

[1]) Уже въ вѣкъ апостольскій христологическое ученіе (наряду съ тройческимъ исповѣданіемъ—Мѳ. 28, 10) входило въ составъ крещальной формулы—Дѣян. VIII, 29—40, гдѣ говорится о крещеніи ап. Филиппомъ евнуха послѣ исповѣданія имъ своей вѣры „въ Іисуса Христа Сына Божія".

Часть третья.

Христологическое ученіе мужей апостольскихъ.

„Ἵνα σωθῶμεν“—Игнатій Богоносецъ
„Посланіе къ Смирнянамъ“ 2, 1.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Теологическія основы христологіи и идеи спасенія.

Идея спасенія рода человѣческаго во Христѣ Іисусѣ составляетъ центръ тяжести религіозной репродукціи мужей апостольскихъ. Вокругъ этой идеи сосредоточиваются всѣ ихъ религіозныя разсужденія. Этой идеей опредѣляется у нихъ постановка всѣхъ вообще религіозныхъ вопросовъ. Сотерологическій характеръ ихъ богословія, конечно, соотвѣтствовалъ самому существу христіанства, какъ религіи спасенія, но въ значительной степени онъ обусловливался и тѣми историческими условіями, среди которыхъ приходилось имъ выступать съ своими литературными произведеніями. Весь современный имъ міръ былъ наэлектризованъ мыслью о спасеніи. Эта же идея, при соприкосновеніи человѣческой мысли съ благою вѣстью о Христѣ Спасителѣ, дала цѣлый рядъ такихъ религіозно-философскихъ отслоеній отрицательнаго характера, которыя хотя и были отраженіемъ сотерологическаго настроенія эпохи, но въ то же время далеки были отъ истины. Многіе, по выраженію Игнатія Богоносца, „коварно носили имя Христа“ [1]). Такимъ образомъ, самою жизнью мужамъ апостольскимъ ставилась опредѣленная задача:

[1]) Ефес. 7, 1; срвн. Тралл. 6, 2.

быть выразителями и провозвѣстниками радостной вѣсти о Христѣ-Спасителѣ въ интересахъ положительныхъ запросовъ эпохи и въ то же время давать отвѣтъ на тѣ измышленія, которыя создавались вокругъ личности Христа-Спасителя въ ложныхъ построеніяхъ еретиковъ—гностиковъ и евіонитовъ. Характерно у мужей апостольскихъ то, что они, не вступая въ открытую полемику съ еретиками, тѣмъ не менѣе какъ бы подчиняются запросамъ полемики и выдвигаютъ на первый планъ разрѣшеніе именно тѣхъ вопросовъ религіознаго вѣдѣнія, которые составляли центръ тяжести въ построеніяхъ ихъ противниковъ. Вотъ почему сотерологическая проблема, выдвинутая ими на первый планъ,—въ значительной степени въ отповѣдь гностицизму и евіонейству—, разсматривается у нихъ въ такой же перспективѣ, въ какой она выступаетъ въ построеніяхъ ихъ противниковъ. Какъ мы видѣли выше, особенно у гностиковъ вся христологія съ ея сотерологическими положеніями составляетъ логическій выводъ изъ теологическихъ основаній, вытекающихъ въ свою очередь изъ метафизическихъ посылокъ, развитыхъ въ духѣ языческой философіи. Чтобы дать оцѣнку этимъ теологическимъ основаніямъ, мужи апостольскіе, естественно, и сами должны были войти въ разсмотрѣніе теологическихъ вопросовъ и такимъ образомъ связать христологію съ теологіей.

Впрочемъ, теологическія положенія у мужей апостольскихъ не занимаютъ первенствующаго положенія и вырисовываются въ ихъ произведеніяхъ въ самыхъ общихъ чертахъ,—только постольку, поскольку это было необходимо, чтобы обосновать на нихъ христологическую идею. Нельзя не отмѣтить у нихъ въ данномъ случаѣ нѣкотораго соприкосновенія съ идеологіей гностицизма, если не по существу, то по крайней мѣрѣ по формѣ. Какъ и гностики, мужи апостольскіе построяютъ свою теологію съ точки зрѣнія промышленія Божія о мірѣ вещей и почти не затрогиваютъ вопроса о трансцедентной жизни Божества внѣ отношеній Его къ міру и человѣку. Христологическое ученіе въ ихъ теологической концепціи зани-

маетъ доминирующее положеніе и потому вся теологія пріобрѣтаетъ рѣзко отграниченный оттѣнокъ экономіи—домостроительства нашего спасенія по предвѣчнымъ планамъ Божества.

Такъ, по воззрѣнію Климента Римскаго, Богъ не есть самозаключенная Монада, но—Существо „всеобъемлющее“ (τὰ πάντα ἐμπεριέχων) [1]), въ жизни міра и человѣка получающее полноту своего бытія. Опредѣляя существо Божіе исключительно въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, Климентъ называетъ Бога—„Вседержителемъ (παντοκράτωρ)“ [2]), „милосерднымъ и благодѣтельнымъ Отцомъ (ὁ οἰκτίρμων καὶ εὐεργετικὸς πατήρ)“ [3]), „всевидящимъ Владыкой (ὁ παντεπόπτης δεσπότης)“ [4]), „Творцомъ и Образователемъ всяческихъ (ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων)“ [5]), „Отцомъ и Творцомъ всего міра (πατὴρ καὶ κτιστὴς τοῦ συμπάντος κόσμου)“ [6]). Самое наименованіе Бога Отцомъ (πατήρ) трактуется у Климента, какъ обозначеніе отношеній Бога къ міру вещей. Отецъ—это не столько свойство личнаго трансцедентнаго бытія Бога (Отца) въ смыслѣ послѣдующаго богословія, сколько признакъ, характеризующій отношеніе Бога къ міру вещей и человѣку, вчастности. Наименованіе Отецъ приводится у Климента,—какъ увидимъ ниже—и у другихъ мужей апостольскихъ,—и всюду съ преобладающимъ оттѣнкомъ мысли, опредѣляющей бытіе Бога, какъ основу нравственныхъ отношеній, объединяющихъ Бога и человѣка союзомъ отеческой любви. Анализъ любви (ἀγάπη) божественной, какъ факта обнаруженія воли Божіей, проявленной въ дѣлѣ устроенія спасенія человѣка, какъ нельзя болѣе подкрѣпляетъ и усиливаетъ моральный смыслъ отческаго бытія въ Богѣ въ пониманіи Климентомъ самаго существа Божія. „Богъ есть союзъ любви Божіей (τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ)“ [7]),

---

[1]) 1 Кор. 28, 4. [2]) Ibid. 32, 4; 2, 2. [3]) Ib. 23, 1.

[4]) Ib. 55, 6; 64, 1.

[5]) Ib. 26, 1; срвн. 33, 2; 35, 3: ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων.

[6]) Ib. 19, 2.

[7]) 1 Клим. 49, 4—6; срвн. Иринея Contr. haer. V, 1. 1, гдѣ божественная жизнь, какъ актъ любви, изображается совершенно въ духѣ Климента и почти въ тѣхъ же выраженіяхъ.

—тотъ союзъ любви, которымъ обусловливается и самое домостроеніе нашего спасенія и тотъ идеалъ, къ которому долженъ стремиться спасающійся христіанинъ. „Невыразима высота, на которую возводитъ *любовь*. *Любовь* соединяетъ насъ съ Богомъ. По *любви* Господь (ὁ δεσπότης) воспринялъ насъ; *по любви*, которую имѣлъ къ намъ Іисусъ Христосъ, Господь нашъ *по волѣ Божіей* далъ кровь свою за насъ и плоть свою за плоть нашу и душу свою за души наши". Любовь, проявленная въ дѣлѣ спасенія Христомъ Спасителемъ, возводится такимъ образомъ въ единство одного общаго союза божественной любви, какъ акта *воли Божіей*. Какъ откровеніе любви, проявленной въ дѣлѣ спасенія, характеризуются у Климента и самыя ипостасныя отношенія между лицами Св. Троицы. Вчастности, у Климента очень рельефно выступаютъ ипостасныя отношенія и обрисовываются настолько ясно и отчетливо, что самая наличность тринитарной концепціи у него является фактомъ несомнѣннымъ.

Въ посланіи Климента мы можемъ указать слѣдующія три мѣста, въ которыхъ св. отецъ оттѣняетъ христіанское ученіе о Святой Троицѣ и, вчастности, ученіе о Христѣ—Сынѣ Божіемъ, какъ второй ипостаси.

1. „Примите нашъ совѣтъ [1]), и вамъ не придется раскаяться. Вѣдь живетъ *Отецъ* (ὁ πατήρ), живетъ и *Господь Іисусъ Христосъ* (ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός) и *Святой Духъ* (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον),—эта вѣра и надежда избранныхъ" [2]).

---

[1]) т. е. „увѣровать въ святѣйшее имя Его (Христа) величества".

[2]) 1 Коринѳ. 58, 2. Характерно, что эти слова Климента до выраженія τὸ ἅγιον буквально приводятся у Василія Великаго (De spir. sanc. c. 29) съ поясненіемъ: „ἀλλὰ καὶ Κλήμης ἀρχαϊκώτερον· ζῇ, φησιν, и проч. Срвн. у Іустина Мученика (1 Apolog. c. 61) почти тожественное выраженіе: „омываются водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Іисуса Христа, и Духа Святого"; также 1 Apol. c. 6: „Какъ *Его* (т. е. Бога Отца), такъ и пришедшаго отъ Него *Сына* и предавшаго намъ ученіе,... равно и *Духа пророческаго* (πνεῦμα τε τὸ προφητικόν) чтимъ и покланяемся". Важно отмѣтить, что у Іустина приведенныя выраженія выставляются, какъ входящія во составъ крещальной формулы (ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται. Можно думать, что и

2. „Не единаго ли *Бога* (ἕνα θεόν), и не одного ли *Христа* (ἕνα Χριστόν), и не одного ли *Духа* благодати (ἕνα πνεῦμα τῆς χάριτος), излившагося на насъ (τὸ ἐκχυθεν ἐφ' ἡμᾶς), мы имѣемъ"? [1]).

3. „Христосъ отъ Бога, и апостолы отъ Христа: то и другое было въ порядкѣ (εὐτάκτως) по волѣ Божіей (ἐκ θελήματος θεοῦ). Итакъ, принявши повелѣніе, (апостолы) совершенно убѣжденные (πληροφωρηθέντες) чрезъ воскресеніе *Господа нашего Іисуса Христа* и утвержденные въ вѣрѣ *Словомъ Божіимъ* (πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ θεοῦ), съ полнотою *Духа Святого* (μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου), пошли благовѣствовать наступающее царствіе *Божіе* (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι)" [2]).

Такимъ образомъ во всѣхъ трехъ свидѣтельствахъ совершенно ясно указываются и различаются всѣ три лица Св. Троицы. При чемъ въ послѣднемъ свидѣтельствѣ особенно рельефно оттѣняется участіе въ устроеніи спасенія всѣхъ трехъ лицъ: *Богу* (Отцу—ὁ θεός) приписывается изволеніе (θέλημα θεοῦ) устроить царство *Божіе* (βασιλείαν τοῦ θεοῦ), *Господь Іисусъ Христосъ — Слово Божіе* (ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ) выставляется орудіемъ и средоточіемъ спасительныхъ средствъ, приводящихъ въ царство Божіе (утвержденіе въ вѣрѣ чрезъ воскресеніе Христа); наконецъ, *Духъ Святой* (πνεῦμα ἅγιον) изображается какъ полнота (πληροφορία) благодатныхъ средствъ, ведущихъ ко спасенію,— въ царствіе Божіе.

Важно отмѣтить, что въ лицѣ Климента пневматологія нашла особо яркаго выразителя. Независимо отъ приведенныхъ мѣстъ ученіе о Святомъ Духѣ у него проводится еще въ цѣломъ рядѣ свидѣтельствъ, гдѣ Духъ Святой называется *источникомъ* [3]) и *изліяніемъ* благодати

у Климента они имѣютъ символьный характеръ и составляютъ часть *общепризнаннаго исповѣданія вѣры* (ἐντολή). Цитація словъ Климента въ буквальной интерпретаціи у Василія Великаго (съ добавленіемъ характернаго выраженія—ἀρχαϊκώτερον=издревле, изначала) служитъ тому неопровержимымъ доказательствомъ.

[1]) 1 Клим. 46, 6. [2]) 1 Кор. 42, 2—3.

[3]) Ibid. 8, 1: οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου.

Божіей [1]), *источникомъ* пророческаго вдохновенія о тайнѣ искупленія [2]) и глаголанія чрезъ пророковъ о Христѣ [3]), „свѣтильникомъ, испытующимъ тайны утробы“ [4]). И во всѣхъ этихъ случаяхъ Духъ Святой несомнѣнно разумѣется какъ личность—третья ипостась Св. Троицы [5]). При чемъ жизнь Св. Духа изображается исключительно со стороны направленія ея во-внѣ, а не въ глубинѣ трансцедентныхъ отношеній Божества.

То же нужно сказать и относительно ученія Климента о второй ипостаси, къ бытію которой у него пріурочивается Христосъ Спаситель, какъ выполнитель тайны искупленія рода человѣческаго. Характерно то, что Климентъ только въ одномъ мѣстѣ называетъ Христа, какъ вторую ипостась,—Сыномъ (υἱός) въ словахъ: „и *къ Сыну Своему* (ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ) такъ сказалъ Господь (δεσπότης): *Сынъ* Мой еси, Азъ днесь Тя родихъ“ [6]). Изъ контекста рѣчи видно, что рожденіе Сына у Климента разсматривается какъ актъ, пріурочиваемый къ моменту рѣшенія Бога спасти родъ человѣческій и сдѣлать его удѣломъ своимъ: „проси у Меня, и дамъ Тебѣ народы въ наслѣдіе (κληρονομίαν) Твое и предѣлы земли въ обладаніе Твое“ [7]). Сыноположеніе здѣсь ясно пріурочивается къ моменту усыновленія Богомъ рода человѣческаго въ личности Христа-Спасителя.

Оттѣнокъ ученія о тайнѣ домостроительства проходитъ у Климента и въ томъ случаѣ, когда онъ въ нѣко-

---

[1]) Ibid. 2, 2: καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο; срвн. 46, 6.

[2]) Ibid. 22, 1: „Самъ Христосъ чрезъ Духа Святаго (διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου) такъ взываетъ къ намъ“ — далѣе приводится пророчество изъ Псал. 33, 11—18.

[3]) Ibid. 13, 1: λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (дальше мѣсто изъ пророчества Іереміи 9, 23); 16, 2; 18, 11; 63, 2.

[4]) Ibid. 21, 2: λέγει γάρ· πνεῦμα κυρίου λύχνος ἐρευνῶν τὰ ταμιεῖα τῆς γαστρός—Притч. 20, 27.

[5]) И во всякомъ случаѣ не какъ духъ пророческаго вдохновенія, не какъ актъ субъективнаго состоянія и настроенія пророковъ.

[6]) 1 Кор. 36, 4—Псал. 2, 7; Евр. 1, 5.

[7]) 1 Кор. 36, 4—Псал. 2, 7. 8; Евр. 1, 5.

торыхъ мѣстахъ своего сочиненія со Второю Ипостасію соединяетъ наименованіе: *отрокъ*—ὁ παῖς. „Одинъ только Богъ (Отецъ) и Іисусъ Христосъ, отрокъ Его (ὁ παῖς)“ [1]). Въ святоотеческой литературѣ наименованіе ὁ παῖς—отрокъ употребляется очень часто и приводится какъ синонимъ ὁ υἱός—сынъ въ томъ случаѣ, когда оттѣняется отношеніе Сына, Второй Ипостаси, къ дѣлу домостроительства нашего спасенія. Этотъ терминъ (т. е. отрокъ—παῖς) заключаетъ въ себѣ по преимуществу христологическій смыслъ также и у Климента; почему и употребляется у него предпочтительно предъ наименованіемъ сынъ — υἱός въ виду христологическаго направленія его религіозной концепціи [2]). Христологическіе интересы у Климента, какъ и у другихъ мужей апостольскихъ, вообще превалируютъ надъ отвлеченно-теологическими интересами. У него совершенно какъ бы затушевывается жизнь Божества въ его трансцедентныхъ отношеніяхъ. Но это не значитъ, что Клименту совершенно была чужда самая идея трансцедентнаго Бога и трансцедентно-внутреннихъ отношеній лицъ Св. Троицы. Нѣкоторыя указанія на таковыя въ личности Сына, какъ Второй Ипостаси, мы находимъ у Климента подъ образомъ „Слова“ (λόγος). „*Словомъ* величества Своего Онъ (т. е. Отецъ — πατήρ) все создалъ; Словомъ же можетъ и разрушить это“ [3]).

Что касается Первой Ипостаси, то для обозначенія ея бытія у Климента употребляется почти исключительно наименованіе Богъ—ὁ θεός [4]) (или просто θεός безъ члена)

---

[1]) 1 Кор. 59, 4: „ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σοῦ“.

[2]) Тогда какъ наименованіе „сынъ—υἱός“ только одинъ разъ употреблено у Климента въ вышеприведенномъ мѣстѣ, наименованіе „отрокъ—παῖς“ приводится въ трехъ мѣстахъ (1 Кор. 59, 4; 59, 2; 59, 3: διὰ Ἰησοῦ Χριστῷ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου, δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας).

[3]) 1 Кор. 27, 4: ἐν λόγῳ τῆς μεγαλοσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύναται (т. е. Θεός) αὐτὰ καταστρέψαι; срвн. 42, 3: „утвержденные (апостолы) въ вѣрѣ Словомъ Божіимъ (ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ)“ и т. д. см. полную цитацію этого текста выше стр. 351.

[4]) 1 Кор. 2, 1; 4, 1; 4, 4; 4, 12; 7, 7; 10, 1; 10, 4; 10, 6; 14, 1; 18, 1; 21, 7; 32, 2; 45, 8; 46, 4; 52, 4 и др.

часто съ предикатами—Господь (Κύριος) [1]), Владыка (ὁ δεσπότης [2]) и рѣже Отецъ (ὁ πατήρ) [3]). При чемъ очень характерно то, что наименованіе Богъ—ὁ Θεός (или просто Θεός) служитъ обозначеніемъ не столько существа Божія, сколько личнаго свойства, какъ первой ипостаси Св. Троицы [4]). Наименованія же—Господь (Κύριος) и Владыка (ὁ δεσπότης), наоборотъ, являются характерными показателями божескаго достоинства и, такимъ образомъ, служатъ для обозначенія сущности. Въ свою очередь въ предикатѣ—Отецъ (ὁ πατήρ) оттѣняется признакъ, характеризующій, какъ и въ понятіи о Сынѣ (υἱός), внѣшнія отношенія Божества къ міру вещей, слѣдовательно, проводится мысль, тѣсно связанная съ сотерологіей.

Съ теологической концепціей Климента Римскаго, очень характерной прежде всего съ терминологической точки зрѣнія, совершенно согласуются взгляды всѣхъ другихъ апостольскихъ мужей. Эти взгляды, если и представляютъ нѣкоторыя индивидуальныя особенности, то во всякомъ случаѣ не настолько важныя, чтобы ими нарушалось общее принципіальное единство ихъ теологическаго міросозерцанія.

Что касается Варнавы, то у него теологическія построенія Климента не только не разрушаются, но, напротивъ, получаютъ подтвержденіе, а въ нѣкоторыхъ слу-

---

[1]) 1 Кор. 12, 5: κύριος ὁ θεός. Употребляется также просто κύριος (безъ добавленія—ὁ θεός)—1 Кор. 2, 8; 8, 1; 8, 4; 15, 6.

[2]) 1 Кор. 7, 5; 8, 1; 9, 4; 11, 1; 20, 11; 24, 1; 40, 4; 52, 1.

[3]) Наименованіе Бога Отцомъ встрѣчается у Климента всего только *четыре* раза: 19, 2; 23, 1; 29, 1; 35, 1. Замѣтны какъ бы сознательное замалчиваніе этого термина и замѣна его словомъ—Богъ (ὁ Θεός, Θεός), которое вездѣ и употребляется тамъ, гдѣ явно идетъ рѣчь о Богѣ вообще, какъ Первой Ипостаси. Характерно, что и въ тройческихъ формулахъ (см. цитаты выше) Климентъ употребляетъ въ нихъ всюду Θεός, а не Πατήρ.

[4]) Какъ будетъ разъяснено въ своемъ мѣстѣ, такая терминологія Климента (а вмѣстѣ съ нимъ и другихъ апостольскихъ мужей), имѣетъ громадное значеніе при экзегетикѣ христологическихъ взглядовъ не только у мужей апостольскихъ, но и у послѣдующихъ христіанскихъ писателей.

чаяхъ и дальнѣйшее развитіе. Хотя въ „Посланіи“ Варнавы мы не встрѣчаемъ такой ясной формулировки тринитарнаго ученія, какую мы видѣли у Климента; но тѣмъ не менѣе слѣды различенія всѣхъ трехъ Лицъ въ Божествѣ мы находимъ также и у Варнавы, который даетъ при этомъ частную характеристику каждаго отдѣльнаго лица совершенно въ духѣ Климента. Какъ и у этого послѣдняго, у Варнавы для обозначенія Перваго Лица Св. Троицы употребляется главнымъ образомъ наименованіе —Богъ (ὁ Θεός) [1]) и только въ *трехъ* мѣстахъ отмѣчается употребленіе наименованія—Отецъ (ὁ πατήρ), — тамъ, гдѣ особенно рельефно подчеркивается мысль объ откровеніи Бога въ Сынѣ, какъ совершителѣ нашего спасенія [2]). Такимъ образомъ и у Варнавы терминъ Отецъ имѣетъ сотерологическій смыслъ. При чемъ совершенно въ духѣ интуиціи Климента, терминами „Господь“ (ὁ κύριος) [3]) и „Владыка“ (ὁ δεσποτής) [4]) въ приложеніи къ первому лицу у него оттѣняется мысль о господственно-владычественномъ положеніи Бога, слѣдовательно, о Его божественномъ существѣ. Важно отмѣтить, что оба эти термина,

---

[1]) И такъ въ громадномъ количествѣ мѣстъ: Варн. 4, 11; 5, 5; 5, 12; 6, 8; 8, 4; 9, 2; 9, 5; 10, 2; 11, 4; 14, 17; 16, 1; 16, 6; 16, 7; 18, 1; 19, 2; 19, 4; 19, 7; 20, 1; 21, 4. При чемъ ὁ θεος и просто θεός употребляются совершенно безразлично въ качествѣ предикативныхъ опредѣленій для перваго лица. Въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ ὁ θεός объединяется съ наименованіемъ κύριος, какъ и у Климента, (11, 4: ἐγὼ κύριος ὁ θεός; 14, 7; 9, 2. 5) въ томъ случаѣ, когда личное бытіе перваго лица объединяется съ понятіемъ о его особомъ господственно-божественномъ положеніи. Характерно то, что такое объединеніе проходитъ почти во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ съ понятіемъ о Богѣ-Господѣ ассоціируется рѣчь, влагаемая въ уста пророковъ.

[2]) Таковы мѣста—12, 8: ὁ πατὴρ πάντα φανεροῖ περὶ τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ; 2, 8: τοῦ πατρὸς ἡμῶν (о благой волѣ Отца, направленной къ указанію путей „взысканія Его“ чрезъ Христа); 14, 6: ὁ πατὴρ ἐντέλλεται (говорится объ избавленіи отъ мрака невѣдѣнія чрезъ спасительную волю Христа,—какъ волю въ то же время и Отца).

[3]) Такъ въ 10, 3.

[4]) 1, 7: ὁ δεσπότης ἐγνώρισεν διὰ τῶν προφητῶν; 4, 3: ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τοὺς καιρούς (говорится о сокращеніи временъ пришествія Сына Возлюбленнаго).

очень употребительные у Климента въ приложеніи исключительно къ Первому Лицу, у Варнавы въ такомъ сочетаніи приводятся сравнительно рѣдко и прилагаются чаще всего—и въ очень большомъ количествѣ мѣстъ—одновременно для обозначенія и Перваго и Второго Лицъ Св. Троицы.

О Второмъ Лицѣ, подобно Клименту, Варнава говоритъ подъ образами *сына* (ὁ υἱός) [1]) и *отрока* (ὁ παῖς) [2]) и точно также въ сотерологическомъ смыслѣ, съ оттѣненіемъ особаго положенія Сына, какъ совершителя нашего спасенія. Сотерологическимъ характеромъ понятія о Сынѣ несомнѣнно объясняется у Варнавы также и то, что наименованія Сынъ (ὁ υἱός) и Христосъ,—часто просто Іисусъ,—являются у него синонимами для обозначенія ипостасныхъ отношеній второго лица Св. Троицы.

О Св. Духѣ, какъ особой ипостаси, у Варнавы даются сравнительно съ Климентомъ только неясныя указанія, которыя мы находимъ особенно въ слѣдующемъ мѣстѣ: „Онъ (Христосъ) пришелъ призвать не по лицу судя, а по тому, *кого уготовалъ Духъ* (ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἑτοίμασεν)“ [3]). Здѣсь несомнѣнно разумѣется не духъ, какъ существо Божіе вообще (ибо стоитъ съ членомъ—τὸ πνεῦμα), но Духъ, какъ третье лицо Св. Троицы, какъ податель особыхъ благодатныхъ даровъ во Христѣ. О Св. Духѣ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ Варнава говоритъ также и въ другомъ мѣстѣ словами пророка Исаіи (61, 1—2): „*Духъ Господенъ* на Мнѣ, потому что Господь *помазалъ* Меня возвѣстить радость смиреннымъ, послалъ Меня исцѣлить сокрушенныхъ сердцемъ“ [4]), и т. д. Духъ Господень (πνεῦμα κυρίου) представляется такимъ образомъ содѣйствующимъ Христу въ дѣлѣ спасенія человѣка чрезъ особыя благо-

---

[1]) 5, 9; 7, 2: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 7, 9; 12, 8: ὁ πατὴρ πάντα φανεροῖ περὶ τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ; 15, 5.

[2]) 6, 1: τῷ παιδὶ κυρίου (говорится словами пророка Исаіи—50, 8); 9, 2: ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδὸς μου (т. е. κυρίου — говорится опять словами пророка Исаіи 1, 2).

[3]) Варн. 19, 8. [4]) Ibid. 14, 9.

датныя средства, средоточіемъ которыхъ представляется Духъ. Совмѣстная дѣятельность Сына и Духа настолько тѣсная, что всякій человѣкъ, спасающійся во Христѣ, является, по концепціи Варнавы, „сосудомъ Духа Господня (τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος)“ [1]).

Такимъ образомъ, различая болѣе или менѣе ясно всѣ три Лица въ Божествѣ, Варнава какъ и Климентъ самую жизнь Триипостаснаго Бога разсматриваетъ не въ ея трансцедентныхъ основахъ, а только въ Откровеніи,—въ связи главнымъ образомъ съ дѣятельностью, направленной на спасеніе рода человѣческаго. При чемъ осуществленіе домостроительства нашего спасенія въ отношеніи къ общей жизни Божества (всѣхъ трехъ Лицъ) представляется общимъ дѣломъ божественной любви. Вчастности, Богу (Отцу) въ этомъ процессѣ обнаруженія любви Божіей къ человѣчеству приписывается владычественная роль „повелителя“, а Сыну „пріуготовленіе“ и совершеніе самаго спасенія, осуществленіе котораго мыслится въ личности Сына-Христа въ тѣсномъ взаимообщеніи съ Св. Духомъ. Такъ что все дѣло домостроенія, представляемое результатомъ предвѣчныхъ и преискреннихъ рѣшеній Отца и Сына, вырисовывается, какъ актъ совмѣстной дѣятельности всѣхъ трехъ Лицъ въ Божествѣ. У Варнавы можно усматривать довольно ясное оттѣненіе той характерной мысли, что Откровеніе Господа, какъ Сына Божія, совпадаетъ съ моментомъ предвѣчныхъ плановъ Божества о спасеніи рода человѣческаго; слѣдовательно, Сынъ (а также и Отецъ) мыслятся таковыми постольку, поскольку въ ихъ личныхъ отношеніяхъ обнаружилось стремленіе даровать міру спасеніе. Во всякомъ случаѣ сыноположеніе (а вмѣстѣ съ этимъ и отцеположеніе) у Варнавы логически связывается съ идеей спасенія. „Когда избралъ Онъ (Господь) собственныхъ апостоловъ для проповѣданія Своего евангелія,—людей крайне грѣшныхъ, дабы показать, что пришелъ не праведниковъ, а грѣшниковъ призвать на покаяніе: *тогда Онъ открылъ Себя Сыномъ Божіимъ* (τότε

[1]) Ibid, 11, 10.

ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ)“ [1]). Въ этой формулѣ сотерологическая окраска, какую придаетъ Варнава своимъ теологическимъ построеніямъ, достигаетъ, можно сказать, своего крайняго предѣла. Повидимому, Варнава здѣсь открыто становится на точку зрѣнія іудейскаго адопціонизма и утверждаетъ ту мысль, что Христосъ только тогда „открылъ Себя Сыномъ Божіимъ“ (т. е. сталъ Богомъ), когда явился въ міръ и избралъ „собственныхъ апостоловъ для проповѣданія своего евангелія“ (т. е. сталъ дѣлать дѣло Божіе), но что до этого момента сыноположенія въ Богѣ Онъ не былъ Богомъ по существу. Въ дѣйствительности отъ такого крайняго вывода теологическая концепція Варнавы совершенно застрахована. Актъ сыноположенія Христа Іисуса въ Богѣ у Варнавы мыслится актомъ вѣчныхъ и преискреннихъ отношеній Отца и Сына, что̀ и засвидѣтельствовано у него въ слѣдующихъ мѣстахъ его „Посланія“ [4]). „*Отецъ* (ὁ πατήρ) поручаетъ (ἐντέλλεται) [2]) *Ему* (Господу Іисусу) [3]) приготовить Себѣ народъ святой для освобожденія насъ изъ мрака“ [4]). „*Онъ* (Сынъ) есть Господь вселенной, Которому прежде устроенія вѣка Богъ (ὁ θεός) говорилъ: сотворимъ человѣка по образу и по подобію *нашему* (т. е. Отца и Сына)“ [5]). „Богъ (ὁ θεός) есть Господь отъ вѣковъ и въ вѣка (ἀπὸ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας“ [6]). И Христосъ, Сынъ Божій, по отношенію къ этому вѣчному Богу (Отцу) представляется средоточіемъ и органомъ вѣчной Божественной воли о мірѣ. „Видишь славу Іисуса, ибо все въ Немъ и для Него (ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν) [7]). Такимъ образомъ ясно, что „обнаруженіе Христа Сыномъ Божіимъ“ въ моментъ избранія апостоловъ на евангельскую проповѣдь мыслилось у Варнавы только продол-

---

[1]) 6, 10.

[2]) Ἐντέλλεται—поручаетъ, какъ равный равному по божеству.

[3]) Только что предъ этимъ Варнава говорилъ объ отношеніяхъ Отца къ Господу Іисусу, слѣдовательно подъ „αὐτῷ — Ему“ нужно разумѣть именно Господа Іисуса, какъ Сына Божія.

[4]) 14, 6.

[5]) 5, 5: παντὸς τοῦ κόσμου κύριος, ᾧ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου...

[6]) 18, 1. [7]) 12, 7.

женіемъ того сыноположенія въ Богѣ, которое было еще „отъ сложенія міра“, — было вѣчнымъ и преискреннимъ актомъ вѣчныхъ отношеній Отца и Сына. Это сыноположеніе въ Богѣ въ моментъ явленія Христа въ міръ (въ моментъ „посольства апостоловъ“, по выраженію Варнавы) оказалось особеннымъ только въ томъ отношеніи, что соединилось для Сына-Христа съ принятіемъ плоти [1]) и сдѣлалось какъ бы Его „вторымъ твореніемъ“ [2]). Иными словами, въ указанной формулѣ, имѣющей специфически христологическій оттѣнокъ, Варнава оттѣнялъ тайну боговоплощенія Сына Божія, какъ фактъ историческій.

Важно отмѣтить, что съ такой же теологическо-христологической формулой мы встрѣчаемся еще у Ерма, который въ болѣе ясной формѣ провелъ собственно ту же мысль, какую мы сейчасъ установили въ нѣсколько туманной формулировкѣ Варнавы. У Ерма есть очень характерное мѣсто, гдѣ онъ въ личности Сына Божія, какъ второго лица Св. Троицы, разграничиваетъ два момента бытія: „Духа Святого (ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)“ и „раба Божія (ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ)“,—въ собственномъ смыслѣ „Сына Божія (ὁ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν)“ [3]). Какъ будетъ разъяснено въ своемъ мѣстѣ, Ермъ подъ „Духомъ Святымъ“ разумѣлъ божественную природу Сына, а подъ „рабомъ Божіимъ“ или—что́ тоже по его терминологіи—„Сыномъ Божіимъ“ онъ разумѣлъ человѣческую природу того же Сына Божія —„Духа Святого“. Слѣдовательно, сыноположеніе у Ерма носитъ ярко выраженный христологическій оттѣнокъ и пріурочивается къ моменту боговоплощенія. Для характеристики теологическихъ взглядовъ указанная концепція Ерма важна въ томъ отношеніи, что ею опредѣляется христологическое направленіе всѣхъ вообще его теологическихъ построеній,—то служебное значеніе, какое онъ придавалъ этимъ послѣднимъ при обоснованіи христологіи.

---

[1]) Срвн. 6, 3: „Онъ (Господь Іисусъ) озарилъ силою плоть свою (ἐν ἐσχύι τέθεικεν τὴν σάρκα αὐτοῦ Κύριος)“.

[2]) 6, 13: δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν.

[3]) Ермъ—Пастырь, Sim. 5, 5; срвн. 2, 6.

Собственно область спеціально теологическихъ взглядовъ Ерма ограничивается нѣсколькими отрывочными замѣчаніями, какъ бы попутно вставленными въ сравнительно болѣе развитую у него схему христологическихъ построеній. Богъ вообще характеризуется у Ерма не съ точки зрѣнія онтологіи, а съ точки зрѣнія космологіи и сотерологіи,—какъ создатель, изволившій спасеніе рода человѣческаго. Богъ есть живая личность Высочайшаго Существа—„живой Богъ“ [1]); Онъ есть „Творецъ міра, созданнаго имъ для человѣка“ [2]). Въ Немъ такимъ образомъ полагается начало исторической жизни существъ разумныхъ. Онъ есть „Богъ (ὁ θεὸς) и Господь (κύριος), владычествующій (ὁ δεσποτης) надъ всѣмъ своимъ твореніемъ“ [3])—„Великій царь“ [4]) и „Отецъ (ὁ πατήρ) нашъ“ [5]). Все богословіе Ерма резюмируется въ слѣдующихъ характерныхъ словахъ, представляющихъ несомнѣнно отзвукъ первенствующей церковной символики—„заповѣдей“ (ἐντολάς) по терминологіи мужей апостольскихъ и самого Ерма [6]): „вѣруй, что единъ есть Богъ, все сотворившій и совершившій, приведшій все *изъ ничего въ бытіе* [7]). Онъ все объемлетъ, Самъ будучи необъятенъ, и не можетъ быть ни словомъ опредѣленъ, ни умомъ постигнутъ“ [8]). Эти слова,

---

[1]) Vis. 3, 7, 2: τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος; Sim. 6, 2, 2.

[2]) Mand. 12, 4, 2: ἔκτισε τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὴν ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ.

[3]) Sim. 9, 23, 4: ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ὁ πάντων κυριεύων.

[4]) Vis. 3, 9, 8: τοῦ βασιλέως τοῦ μεγάλου.

[5]) Vis. 3, 9, 10.

[6]) Mand. 1, 2. Цѣлый отдѣлъ (второй) „Пастыря“ у Ерма облеченъ въ форму заповѣдей (ἐντολαί).

[7]) ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι; срвн. Vis. 1, 3, 4. Такимъ образомъ еще у Ерма мы встрѣчаемъ формулу ученія о твореніи міра изъ ничего.

[8]) Mand. 1, 1. 2: πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν. Эти слова несомнѣнно относятся къ составу исповѣданія вѣры первобытной христіанской общины. Это ясно изъ самой реконструкціи приведенной выдержки—πίστευσον. Характерно также и то, что приведенныя слова изъ „Пастыря“ Ерма цити-

составляющія краткую формулу теологическихъ взглядовъ, въ то же время являются какъ бы введеніемъ въ христологію Ерма. Признавши непостижимость Божества въ Его внѣміровой жизни, Ермъ источникъ богооткровенія полагаетъ въ Сынѣ Божіемъ, который есть „единственный доступъ къ Господу“ [1]). Тайна богословія у него сводится такимъ образомъ къ изображенію тайны домостроительства Божія о нашемъ спасеніи чрезъ Христа—Сына Божія. Отсюда естественно центромъ вниманія Ерма при уясненіи тайны богословія является второе лицо Св. Троицы и только по связи съ этимъ лицомъ затрогивается также вообще тринитарный вопросъ.

При крайней отрывочности и какъ бы случайности теологическихъ сужденій мы все же находимъ у Ерма болѣе или менѣе отчетливое различеніе трехъ лицъ въ Божествѣ. Характерно у Ерма то, что онъ обнаруживаетъ попытку опредѣлить существо Божіе въ отрѣшеніи отъ οἰκονομία. По нему, Богъ внѣ міровыхъ отношеній есть чистый „Духъ Святой“ (τὸ πνεῦμα ἅγιον), и эта вѣчно пребывающая духовность у Ерма всюду разсматривается какъ

руются у многихъ послѣдующихъ христіанскихъ писателей, какъ авторитетная выдержка. Ириней (Contr. haer. IV, 20, 2) передаетъ ее буквально, какъ слова „*Писанія*“ (въ виду того, что онъ придавалъ „Пастырю“ вообще авторитетъ боговдохновеннаго произведенія). У Оригена (De princ. I, 3, 3; II, 1, 5; Comm. in Johann. t. I, 18) точно также эта выдержка приводится буквально со ссылкой на „Пастыря“ Ерма. Срвн. также Аѳанасія Великаго (De incarnat. verbi, c. 3; De decret. Nicaen. Synodi c. 18; Epistola ad Afros episc. c. 5; Пасх. посл. 11. Характерно то, что въ апокриѳическомъ произведеніи „Praedicatio Petri (у Клим. Алекс. Strom. VI, 5) приводятся почти буквально такія же выраженія: γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεὸς ἐστιν, ὃ ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων, καὶ ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται, καὶ δι' ὧν ἐστιν· ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ, τῆς γνωστικῆς γραφῆς, τούτεστι τοῦ υἱοῦ.

[1]) Sim. 9, 12, 1: ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστι (срвн. Іоан. 10, 7. 9); срвн. Игнатія Филад. 9, 1: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται и т. д.; Клим. 1 Кор. 48, 4: πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιτῶν ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ... У Ипполита (Филос. V, 8) такія же слова влагаются въ уста наассеновъ: ἐγώ (т. е. Ἰησοῦς) εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή.

синонимъ абсолютной божественности существа Божія, которое остается неизмѣннымъ и непреложнымъ, какъ въ моментъ внѣміровыхъ отношеній, такъ и при откровеніи Божества міру вещей.

Вчастности не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что Сынъ Божій, устроитель спасенія людей, мыслится у Ерма, какъ особое лицо, отличное отъ Отца (πατήρ). Въ притчѣ о помѣстьѣ [1]) „Господинъ“ (ὁ δεσπότης), дарующій Сыну (δούλῳ) наслѣдіе народовъ [2]), представляется лицомъ самостоятельнымъ и отличнымъ отъ Сына-Наслѣдника. *Сынъ*-Наслѣдникъ присутствуетъ „на совѣтѣ *Отца* своего о созданіи твари“ [3]). „*Сынъ* есть Господь народа со всею властію, которую онъ получилъ отъ *Отца* (παρὰ τοῦ πατρός)“ [4]). Законъ, данный Сыномъ народу, *Онъ* (т. е. Сынъ) принялъ отъ *Отца* (παρὰ τοῦ πατρός)“ [5]). „*Богъ* (ὁ θεός) поселилъ *Духа Господня* (т. е. Сына, по терминологіи Ерма) въ плоть (εἰς σάρκα)“ [6]).

Важно отмѣтить, что и у Ерма, подобно Клименту и Варнавѣ, первое лицо Св. Троицы всюду характеризуется подъ образомъ „Господа“ (κύριος) и „Владыки“ (δεσπότης), чѣмъ оттѣняется господственно-владычественное, слѣдовательно божественное Его достоинство и существо. Въ томъ же случаѣ, когда оттѣняется личное бытіе первой ипостаси, особенно при сопоставленіи этой послѣдней съ бытіемъ второй ипостаси, Ермъ (опять таки въ духѣ теологической концепціи Климента и Варнавы) по преимуществу пользуется терминомъ—Богъ (ὁ θεός) и только въ рѣдкихъ сравнительно случаяхъ—терминомъ „Отецъ“ (πατήρ) [7]). Этотъ послѣдній терминъ употребляется у него

---

[1]) Sim. 5, 2. [2]) Sim. 5, 5, 3.

[3]) Sim. 9, 12, 2: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ.

[4]) Sim. 5, 6, 4: αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ, ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

[5]) Sim. 5, 6, 3. [6]) Ibid. 5, 6, 5.

[7]) Только въ слѣдующихъ мѣстахъ; Vis. 3, 9, 10; Sim. 5, 6, 3. 4; Sim. 9, 12, 2.

исключительно тамъ, гдѣ раскрывается тайна домостроенія, гдѣ личность Бога Отца сопоставляется съ личностью Сына, какъ выполнителя тайны искупленія рода человѣческаго [1]). Можно, поэтому, думать, что терминомъ—Богъ (ὁ θεός) у Ерма оттѣняется трансцедентное бытіе первой ипостаси [2]); тогда какъ терминъ Отецъ (πατήρ) служитъ

---

[1]) Такъ, напр., въ Sim. 5, 6, 3: „Онъ, т. е. Сынъ показалъ путь жизни и далъ законъ, принятый Имъ отъ Отца (παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ)"; срвн. также цитаты, приведенныя въ предыдущемъ примѣчаніи.

[2]) Говоря точнѣе—терминъ Богъ (ὁ θεὸς) имѣетъ болѣе отвлеченное и общее значеніе по сравненію съ терминомъ—Отецъ, имѣющимъ значеніе конкретныхъ отношеній въ Богѣ, какъ Господѣ и Владыкѣ вселенной. Такимъ образомъ въ духѣ теологической концепціи Ерма (и другихъ мужей апостольскихъ) можно представить въ одной формулѣ слѣдующую градацію наименованій: Господь (=Владыка)—Богъ—Отецъ. Господь (=Владыка) принимается въ значеніи сущности, а Богъ и Отецъ въ значеніи личности. Вотъ почему и получаются у Ерма такія сочетанія: *Господь Богъ* (для одновременнаго обозначенія сущности и личности), или просто *Господь* (для означенія вообще сущности), или *Богъ* (для означенія личности первой ипостаси), или, наконецъ, *Отецъ* (для означенія тоже личности, но взятой съ точки зрѣнія отношеній экономіи). Характерно то, что сочетаніе: Господь Отецъ (въ параллель Господь Богъ) совершенно не употребляется у Ерма,—не употребляется, конечно, потому, что внутренніе признаки, соединяемые съ терминами Господь (понятіе о власти) и Отецъ (понятіе о любви), взаимно какъ бы исключаютъ одновременное сочетаніе этихъ терминовъ.

Важно также отмѣтить употребленіе терминовъ въ приложеніи ко второй ипостаси. Въ данномъ случаѣ у Ерма употребляется слѣдующая градація именъ: Господь—Духъ Святой Божій—Сынъ Божій. Господь — для означенія сущности: Духъ Святой Божій и Сынъ Божій (или просто Сынъ)—для означенія личнаго свойства второй ипостаси. При чемъ терминъ Духъ Святой Божій оттѣняетъ трансцедентное бытіе личности, терминъ же Сынъ Божій (или просто Сынъ) оттѣняетъ бытіе личности въ экономіи (параллельно наименованію Отецъ). Характерно то, что сочетаніе *Господь Богъ* въ приложеніи къ второй ипостаси совершенно не употребляется и мы имѣемъ въ данномъ случаѣ только: просто Господь (для означенія сущности). Предикатъ — Божій (τοῦ θεοῦ) въ соединеніи съ терминами: Духъ Божій (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ), Сынъ Божій (υἱὸς τοῦ θεοῦ) обозначаетъ у Ерма личныя отношенія между Отцомъ-Богомъ и Сыномъ и не оттѣняетъ самое существо Духа-Сына: для оттѣненія этого существа употребляется

специфическимъ обозначеніемъ бытія этой ипостаси въ процессѣ домостроенія.

Вообще по отношенію къ ученію о первой и второй ипостаси у Ерма нужно отмѣтить наличность строго опредѣленной концепціи,—отражающей самую сущность христіанскаго ученія не только по содержанію, но и по формѣ. Правда, эта послѣдняя, т. е. форма выраженія ученія объ Отцѣ и Сынѣ, лишена специфическихъ особенностей позднѣйшаго богословія; но отъ этого нисколько не страдаетъ самое существо поставленной теологической проблемы: тринитарный вопросъ (по крайней мѣрѣ по отношенію къ первымъ двумъ лицамъ Св. Троицы) рѣшается совершенно въ духѣ опредѣленныхъ теологическихъ концепцій соборнаго періода, когда по сравненію съ вѣкомъ мужей апостольскихъ, измѣнилась только форма, но не самое существо христіанскаго ученія по тринитарному вопросу.

Нѣсколько въ иномъ положеніи у Ерма находится вопросъ о Св. Духѣ, какъ третьей ипостаси Св. Троицы. Въ сочиненіи Ерма очень много разъ встрѣчается выраженіе τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον—Святой Духъ; но въ большинствѣ случаевъ оно не имѣетъ отношенія къ личности Св. Духа, какъ особой ипостаси. Выше мы уже отмѣчали, что выраженіе τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον у Ерма, между прочимъ, прилагается къ личности Сына Божія для обозначенія Его божественной природы, сочетавшейся съ „рабской“ приро-

---

исключительно терминъ Господь (κύριος) и Владыка (δεσπότης), какъ это нужно отмѣтить въ равной степени и по отношенію къ первой ипостаси. Такъ что утвержденіе господственнаго достоинства за Богомъ-Отцомъ и Сыномъ Божіимъ въ концепціи Ерма служитъ показателемъ *единства* божественной сущности для того и другого лица.

Въ виду наличности у Ерма концепціи о *господственномъ* положеніи Сына (какъ и Отца), даже при отсутствіи предиката ὁ θεός въ приложеніи къ личности Сына, положительно нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что Ерму и всѣмъ другимъ апостольскимъ мужамъ, будто бы, было присуще сознаніе только о низшемъ подчиненномъ положеніи Сына,—такомъ положеніи, которымъ исключалось бы Его высшее достоинство, равносильное достоинству Отца. Вообще субординація—не въ духѣ ученія мужей апостольскихъ: это фактъ несомнѣнный.

дой Сына въ единой личности Сына Божія (Христа) [1]). Сюда же нужно отнести и тѣ мѣста, гдѣ говорится о „святыхъ духахъ“ (τὰ πνεύματα), какъ благодатныхъ дарахъ, именующихся у Ерма „силами Сына Божія“ (δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [2]),—о „Духѣ Святомъ въ человѣкѣ обитающемъ“ (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικοῦν ἐν σοι) [3]), какъ духовномъ началѣ, сообщенномъ отъ „Духа Божія Святого“, т. е. Сына Божія, въ актѣ творенія [4]). О Духѣ Святомъ, какъ личности, Ермъ, повидимому, говоритъ только въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ трактуетъ объ источникѣ истиннаго пророческаго вдохновенія, каковымъ источникомъ онъ считаетъ „силу Духа Божія (τὸ πνεῦμα τῆς θεότητος) [5]), —того Духа, который „глаголалъ тогда, когда хотѣлъ этого Богъ (ὁ θεὸς)“ [6]). Но и эти послѣднія мѣста въ общемъ слабо отражаютъ воззрѣнія Ерма на Духа Святого, какъ личность. Центральнымъ дѣятелемъ домостроительства выставляется Сынъ (Христосъ), который и является такимъ образомъ средоточіемъ духовныхъ силъ христіанства. Духъ Святой какъ бы сливается съ личностью Сына (Христа), или вѣрнѣе—предполагается въ Его личности. Нѣкоторые западные ученые [7]) этотъ фактъ затѣненія мысли о Св. Духѣ, какъ особой личности, стараются объяснять въ міровоззрѣніи Ерма и вообще представителей первенствующаго христіанства наличностью сознательнаго *бинитаризма* (ученія о двуличности). Но это едва ли вѣрно. Кажущійся (а не дѣйствительный) бинитаризмъ объясняется скорѣе всего самымъ характеромъ первенствую-

---

[1]) Sim. 5, 5, 2. 6; 2, 6.

[2]) Vis. 9, 13 и др.

[3]) Mand. 5, 1; 10, 1.

[4]) Sim. 9, 24; Mand. 10, 2.

[5]) Mand. 11, 10; срвн. 11, 7. 8: τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον; 11, 8: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

[6]) Mand. 11, 8.

[7]) Особенно *Loofs* (Leifaden zum Studium d. Dogm. Gesch., Aufl. IV, S. 26), *Harnack* (Lehrbuch d. DG. Aufl. 2, S. 493), а косвенно *Bardenhewer* (Gesh. d. Altchr. Lit. B. I, S. 577).

щей христіанской литературы, когда преобладающимъ интересомъ было стремленіе направлять все свое вниманіе въ область изслѣдованія христологіи, экклезіологіи и эсхатологіи. Теорію бинитаризма можно было бы еще считать научнымъ фактомъ, болѣе или менѣе обоснованнымъ, если бы на ряду съ литературой мужей апостольскихъ мы не имѣли древнѣйшихъ крещальныхъ формулъ и тѣхъ древнѣйшихъ символовъ—исповѣданій вѣры, въ которыхъ проходитъ ясно выраженная идея тринитаризма. Мы уже видѣли у Климента Римскаго наличность тринитарной формулы. Такую же формулу въ еще болѣе ясныхъ чертахъ мы находимъ также у Игнатія Богоносца, Поликарпа Смирнскаго и у автора „Ученія 12 апостоловъ", къ теологическимъ воззрѣніямъ которыхъ мы теперь и переходимъ.

У Игнатія Богоносца ясно выраженную тринитарную идею мы находимъ въ слѣдующихъ мѣстахъ:

1. „Ибо *Богъ нашъ* (ὁ θεὸς ἡμῶν) *Іисусъ Христосъ*, по устроенію *Божію* (κατ' οἰκονομίαν θεοῦ), зачатъ былъ Маріей изъ сѣмени Давидова, но отъ *Духа Святого* (πνεύματος τοῦ ἁγίου)" [1]).

2. „Старайтесь утвердиться въ ученіи Господа и апостоловъ, чтобы во всемъ, что̀ дѣлаете, благоуспѣвать.... *въ Сынѣ и въ Отцѣ и въ Духѣ*", и дальше: „Повинуйтесь епископу и другъ другу, какъ Іисусъ Христосъ повиновался по плоти Отцу и апостолы *Христу, Отцу и Духу*, дабы единеніе было вмѣстѣ тѣлесное и духовное" [2]).

---

[1]) Ефес. 18, 2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Важно отмѣтить, что дальнѣйшія слова: ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ — указываютъ на несомнѣнную связь троичнаго исповѣданія съ крещальной формулой.

[2]) Магнез. 13, 1: „σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιῆτε, κατευοδωθῇ... ἐν υἱῷ, καὶ πατρὶ, καὶ ἐν πνεύματι"; 13, 2: „ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι· ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική.

Приведенныя тринитарныя формулы Игнатія характерны въ томъ отношеніи, что въ нихъ совершенно ясно устанавливается *различіе* трехъ лицъ въ Божествѣ и въ то же время утверждается ихъ *единство* по существу, какъ образъ единенія всѣхъ вѣрующихъ во Христа,—единенія *духовнаго въ Троицѣ* и *плотскаго во Христѣ*, какъ воплотившемся Сынѣ Божіемъ. Помимо этого, тринитарныя формулы Игнатія характерны въ томъ отношеніи, что имъ дается христологическій оттѣнокъ,—оттѣняется въ жизни Св. Троицы участіе всѣхъ трехъ лицъ въ тайнѣ искупленія. Такимъ образомъ и у Игнатія богословіе тѣсно связывается съ сотерологіей,—съ домостроительствомъ нашего спасенія.

У Игнатія, какъ и у другихъ апостольскихъ мужей, мы встрѣчаемъ только слабую попытку освѣтить тайну троичности лицъ не только съ точки зрѣнія домостроительства, но и съ точки зрѣнія трансцедентныхъ основъ жизни Св. Троицы. Въ данномъ случаѣ особенно характерны у Игнатія тѣ мѣста, гдѣ утверждается, что „Іисусъ Христосъ *исшелъ* (προελθόντα) отъ Единаго Отца и въ Единомъ пребываетъ и къ Нему Единому отшелъ“ [1]), что „Іисусъ Христосъ былъ прежде вѣкъ у Отца (πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν)“ [2]), что „достославныя тайны (искупленія) [3]) совершались въ *молчаніи Божіемъ* (ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη)“ [4]), и только потомъ „Сынъ открылся вѣкамъ (ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν) [5]), что „Іисусъ Христосъ есть Сынъ Отца, Слово Его *вѣчное*, (но) происшедшее *не* изъ молчанія“ [6]), что

---

[1]) Магнез. 7, 2.

[2]) Магнез. 6, 1.

[3]) Три тайны — „дѣвство Маріи, Ея дѣторожденіе и смерь Господа“.

[4]) Ефес. 19, 1.

[5]) Ibid. 19, 2; срвн. Магн. 8, 2 (здѣсь утверждается, что „Самъ Отецъ открылся чрезъ Іисуса Христа“).

[6]) Магн. 8, 2: ὅς (т. е. І. Х.) ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. Такъ читается этотъ текстъ въ древнѣйшемъ т. н. Codex Mediceo-Laurentianus и у Тимоѳея Элура (Fragm. libri advers. synodum

„Христосъ есть единый врачъ..., рожденный и *нерожденный* (γεννητὸς καὶ ἀγέννητος)“ [1]). Такимъ образомъ у Игнатія Богоносца мы находимъ цѣлый рядъ выраженій, трактующихъ о трансцедентномъ бытіи Сына-Христа на ряду съ таковымъ же бытіемъ Отца. Правда, въ этихъ выраженіяхъ нѣтъ той отчетливо формулнрованной интуиціи, какую мы встрѣчаемъ въ позднѣйшемъ богословіи, но общая мысль о трансцедентности Божества въ актѣ предвѣчныхъ отношеній Отца и Сына отмѣчается совершенно ясно.

Стремленіемъ оттѣнить въ жизни Божества область трансцедентныхъ отношеній объясняется у Игнатія нѣкоторая особенность его теологической терминологіи по сравненію съ Климентомъ, Варнавой и Ермомъ. Примыкая по духу своего ученія къ богословію этихъ послѣд-

---

Chalced. syriace ed. Cureton in corp. Ignat. 210 sq.—въ лат. переводѣ въ изд. Gebhard'a и Harnack'a „Patrum apostolicorum opera 1876 г. fasc. II, S. 349—351). Въ изданіи Gebhard'a (на основаніи фрагментовъ изъ сочиненія Севера антіохійскаго—изд. у того же Gebhard'a, op. c. S. 352—354) означенный текстъ приводится съ слѣдующей поправкой —ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς προελθών (съ пропускомъ ἀΐδιος οὐκ) и съ разъясненіями, придающими всему тексту нѣсколько иной смыслъ (прим. у Gebhard'a S. 36—37), — смыслъ ученія о тайнѣ искупленія, которая до момента вочеловѣченія Слова покоилась въ глубинахъ Божественнаго Разума и обрѣталась какъ бы въ молчаніи, и только съ вочеловѣченіемъ Слова стала явной и открывшейся (смыслъ ученія греческихъ апологетовъ — λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός). По чтенію, сохраненному нами (по C. Med.-Laur. и Тимоѳею Элуру), текстъ значительно расширяетъ и углубляетъ христологическую мысль Игнатія и свидѣтельствуетъ о вѣчныхъ ипостасножизныхъ отношеніяхъ Бога-Слова къ Богу-Отцу, какъ двухъ отдѣльныхъ и самостоятельныхъ лицъ. При этомъ чтеніи лучше выдерживается и историческая перспектива, которой опредѣляется ученіе св. Игнатія: этотъ св. отецъ свой христологическій тезисъ явно направлялъ въ отповѣдь гностической эонологіи Симона Волхва, который въ своей пантеистической системѣ эманаціи эоновъ первое мѣсто отводилъ эону—„Молчанію“ (σιγή—срвн. Philosoph. св. Ипполита римскаго кн. 6, гл. 18), этой „невидимой и непостижимой силѣ“, изъ которой по его ученію просходятъ двѣ главныя отрасли всѣхъ эоновъ: „Разумъ вселенной, всѣмъ управляющій“ и „великая Мысль“ (ἐπίνοια).

[1]) Ефес. 7, 2.

нихъ въ опредѣленіи личнаго бытія первой и второй ипостаси, какъ бытія Отца (ὁ πατήρ) [1]) и Сына (ὁ υἱός) [2]), и въ обозначеніи ихъ сущности, какъ „господствованія“ [3]) въ мірѣ вещей, Игнатій въ то же время обнаруживаетъ стремленіе прояснить и выразить понятіе о божествѣ, какъ сущности. Какъ мы видѣли выше, у Климента, Варнавы и Ерма понятіе о „Богѣ“ (Отцѣ) имѣетъ исключительно значеніе личной особенности первой ипостаси, такъ какъ прилагается только къ личности Отца, какъ понятіе адэкватное отчеству (ὁ θεός=ὁ πατήρ). У Игнатія слово Богъ (ὁ θεός) пріобрѣтаетъ болѣе широкое значеніе и, подобно

---

[1]) Ефес. надпис.: ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ; 3, 2: Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ πατρὸς γνώμῃ; 4, 2: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί; 5, 1: ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί; 15, 1: ἃ σιγῶν δε πεποίηκεν (I. X.), ἄξια τοῦ πατρός εστιν; Магнез. 7, 1: ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν; 13, 2: ὑποτάγητε, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σαρκά καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι; Тралл. 3, 1: ὄντα (Ἰ. Χ.) τύπον τοῦ πατρός; Римл. 7, 2: ἔσωθεν μοι (Ἰ. Χ.) λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα; 8, 2: ἐν ᾧ (Ἰ. Χ.) ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς; Филад. 9, 1: αὐτός (Ἰ. Χ.) ὢν θύρα τοῦ πατρός; Смирн, 3, 2: πνευματικῶς ἡνομένος (Ἰ. Χ.) τῷ πατρί; 7, 1: τῇ χρηστότητι ὁ πατήρ ἤγειρεν; 8, 1: ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί и мн. друг. мѣста.

[2]) Магнез. 13, 1: ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι; Ефес. 20, 2: καὶ υἱῷ θεοῦ; Магнез. 8, 2: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (θεοῦ); Смирн. 1, 1: υἱὸν θεοῦ; Римл. надпис.: ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ πατρός; ibid. καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ.

[3]) Характерно то, что терминъ — κύριος (Господь) почти вездѣ прилагается только къ личности Христа Сына. Таковы мѣста: Ефес. 6, 1: ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν; 10, 3: μιμηταὶ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν; 17, 1: μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος; 17, 2; 19, 1: ὁ θάνατος τοῦ κυρίου; Магнез. 7, 1: ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν; 13, 1: ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων; Тралл. 8, 1: σάρξ τοῦ κυρίου; 10, 1; Полик. 1, 2: πάντας βαστάζε, ὡς καὶ δὲ ὁ κύριος; 5, 1: ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν. Въ общемъ значеніи (безотносительно къ Отцу и Сыну) κύριος употребляется у Игнатія сравнительно рѣже: Ефес. 20, 1: ἐὰν ὁ κύριος μοὶ ἀποκαλύψῃ τι; 21, 1; Филад. 8, 1; 11, 1; Смирн. 10, 1; Полик. 4, 1: μετὰ τὸν κύριον σὺ αὐτῶν φροντιστὴς ἔσο.—Важно отмѣтить, что терминъ δεσπότης, употребляющійся особенно часто у Климента наряду съ κύριος и въ одинаковомъ съ нимъ значеніи, у Игнатія совершенно не употребляется. Очевидно, всѣ понятія о „властительствѣ“, а въ значительной степени также и о „господствованіи“ у него совмѣстились въ терминѣ ὁ θεός.

слову „Господь“ (κύριος), примѣняется для обозначенія природы Отца и Сына, какъ божественной по своей сущности. Богомъ называется у Игнатія не только Отецъ [1]), какъ это у Климента, Варнавы и Ерма, но и Сынъ [2]),— въ смыслѣ обозначенія ихъ существа, какъ божественнаго по своей природѣ. Впрочемъ, при этомъ не затерялось у Игнатія и значеніе слова—ὁ θεός въ смыслѣ личности въ приложеніи къ ипостасному бытію Отца. Это ясно изъ наименованія второй ипостаси „Сыномъ Божіимъ“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ), гдѣ второй членъ формулы—τοῦ θεοῦ несомнѣнно имѣетъ предикативный характеръ, указывающій на отношеніе личности Сына, какъ второй ипостаси, къ личности Отца-Бога, какъ первой ипостаси. Далѣе: коль скоро, по концепціи Игнатія, Отецъ есть ὁ θεός и въ то же время Іисусъ Христосъ—Сынъ есть точно также ὁ θεός, то отсюда ясно, что въ формулѣ личныхъ отношеній—υἱὸς τοῦ θεοῦ оттѣняется у Игнатія особый преискренне-существенный характеръ этихъ отношеній между Отцомъ и Сыномъ-Христомъ, какъ лицами равнаго божественно-господственнаго достоинства и чести. Здѣсь такимъ образомъ затрогивается уже область трансцедентнаго бытія лицъ Св. Троицы. Въ этомъ отношеніи богословская интуиція Игнатія представляетъ въ формальномъ отношеніи шагъ впередъ по сравненію съ воззрѣніями Климента, Варнавы и Ерма. У этихъ послѣднихъ ипостасныя отношенія отли-

---

[1]) Ефес. надпис.: ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός; 9, 1: εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός; Магнез. надпис.: ἐν χάριτι θεοῦ πατρός; ibid.: ἐν θεῷ πατρί; 3, 1: κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρός; 5, 2: καρακτὴρα θεοῦ πατρός; Филад. надп.: ἐκκλησία θεοῦ πατρός; 1, 1: ἐν ἀγάπῃ θεοῦ πατρός; Смирн. надпис.: ἐκκλησία θεοῦ πατρός; Полик. надп.: ὑπὸ θεοῦ πατρός и друг.

[2]) Тралл. 7, 1: οὖσιν ἀχωρίστοις θεοῦ Ἰ. Χ.; Смирн. 10, 1: ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ; Ефес. надпис.: καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν; 15, 3: καὶ αὐτὸς (Ἰ. Χ.) ἦ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν; 18, 2: ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; Римл. надпис.: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν; ibid.: ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν; 3, 3: ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; Поликар. 8, 3: ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ; Римл. 6, 3: τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου; Ефес. 1, 1: ἐν αἵματι θεοῦ; 7, 2: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός (по другому чтенію: ἐν ἀνθρώπῳ θεός); Смирн. 1, 1: δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν.

лись въ болѣе простую и менѣе опредѣленную формулу противоположенія Бога-Отца (ὁ θεὸς πατήρ) Сыну-Христу (υἱός—Χριστός) при объединеніи ихъ естества въ понятіи объ ихъ господственномъ положеніи въ мірѣ вещей (κύριος ὁ θεός=ὁ πατήρ+κύριος ὁ Ἰησοῦς Χριστός=υἱός); тогда какъ у Игнатія эта формула превратилась въ построеніе: Богъ Отецъ+Богъ Сынъ (ὁ θεὸς πατήρ+ὁ θεὸς υἱός=υἱὸς τοῦ θεοῦ), для которыхъ объединяющимъ началомъ указывается не только признакъ ихъ „господствованія“ въ мірѣ вещей (κύριος ὁ θεός + κύριος ὁ Ἰησοῦς Χριστός), но и признакъ ихъ „божественности“ (ὁ θεὸς πατήρ+ὁ θεὸς υἱός=υἱός τοῦ θεοῦ).

Такая поправка въ теологической формулѣ Игнатія была несомнѣнно вызвана условіями борьбы съ евіонизмомъ. Съ формулой: ὁ κύριος ὁ Ἰησοῦς Χριστός или υἱὸς τοῦ θεοῦ прекрасно могла уживаться теологическая реконструкція евіонитовъ, которые съ точки зрѣнія своей адопціонистической христологіи точно также говорили о Христѣ, какъ Господѣ, какъ Сынѣ Божіемъ въ нравственномъ смыслѣ. Но формула: ὁ θεὸς πατήρ+ὁ θεὸς υἱός=υἱος τοῦ θεοῦ уже совершенно устраняла всякую возможность придавать христологическому ученію адопціонистическій оттѣнокъ мысли. Такая формула устраняла также лжетолкованіе, которое могло примѣняться къ параллельной формулѣ: ὁ κύριος ὁ θεός + κύριος Ἰησοῦς Χριστος=υἱὸς τοῦ θεοῦ,—формулѣ, которую не исключаетъ, какъ мы видѣли, и Игнатій.

Св. Поликарпъ, епископъ Смирнскій, ученикъ и сподвижникъ Игнатія, въ своихъ теологическихъ построеніяхъ занимаетъ какъ бы среднее, переходное положеніе отъ Климента, Варнавы и Ерма къ своему учителю Игнатію. У него мы находимъ ясно выраженную теологическую формулу, въ которой объединяется точка зрѣнія Игнатія, съ одной стороны, и точка зрѣнія Климента, Варнавы и Ерма, съ другой стороны. Въ слѣдующихъ словахъ: „ὁ δὲ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ αὐτὸς ὁ αἰώνιος ἀρχιερεύς, θεὸς Ἰησοῦς Χριστός“ [1]), послѣдній отдѣлъ цитаты воспроизводитъ формулу Игнатія въ отно-

[1]) Филипп. 12, 2.

шеніи ко второй ипостаси: „*Богъ Іисусъ Христосъ*“; начало же цитаты составляетъ въ точности воспроизведенную формулу Климента, Варнавы и Ерма въ отношеніи къ обоимъ лицамъ Св. Троицы: Богъ Отецъ+Господь Іисусъ Христосъ (ὁ θεος πατήρ+ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός). При чемъ эта послѣдняя формула превалируетъ надъ первой (Игнатія), и приводится всюду во всѣхъ прочихъ цитатахъ [1]). Такъ по отношенію къ первой ипостаси Поликарпъ совершенно опредѣленно и методично примѣняетъ формулу: ὁ θεός [2]), употребляя это наименованіе или отдѣльно или же въ соединеніи съ предикатомъ πατήρ (ὁ θεός πατήρ) [3]); по отношенію ко второй ипостаси у него излюбленной формулой является—ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός [4]), которую онъ точно также приводитъ полностью или по частямъ. Такъ у него встрѣчается или просто κύριος [5]) или же Ἰησοῦς Χριστός [6]), а также Χριστός [7]). При чемъ характерно то, что у Поликарпа ни разу не встрѣчается терминъ υἱός, хотя самое понятіе о сыновствѣ второй ипостаси скрывается уже въ содержаніи понятія о первомъ лицѣ, характеризуемомъ какъ Отецъ—πατήρ.

Что касается „Ученія двѣнадцати апостоловъ“, то этотъ памятникъ, при исключительно практическомъ складѣ своего содержанія, вообще даетъ очень мало догматическаго матеріала и, потому, очень слабо отражаетъ ученіе о троичности лицъ. Тѣмъ не менѣе и въ немъ мы находимъ нѣсколько отдѣльныхъ штриховъ по интересующему насъ вопросу. Всѣ эти штрихи отражаютъ общую мысль, которая находится въ полной гармоніи съ религіозной репродукціей мужей апостольскихъ и подкрѣ-

---

[1]) Очень многочисленныхъ—нужно отмѣтить.

[2]) Филипп. 1, 2: ὁ θεός; 6, 1; 7, 2; 1, 3: θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ; 2, 2: βασιλεία τοῦ θεοῦ; 3, 3: εἰς θεὸν καὶ Χριστόν; 4, 2; 5, 2, 5, 3.

[3]) Какъ это въ одномъ случаѣ: 12, 2.

[4]) Филипп. 1, 1. 2; 2, 1; 12, 2.

[5]) 4, 1: ἐντολὴ τοῦ κυρίου; 5, 2; 6, 3; 10, 1; 7. 1: τὰ λόγια κυρίου.

[6]) Филипп. надпис.; 1, 3.

[7]) 3, 3; 5, 2; 5, 3.

пляетъ собою тѣ теологическія положенія, какія мы находимъ у этихъ послѣднихъ. Особенно важно отмѣтить, что „Ученіе“ въ двухъ мѣстахъ приводитъ тройческую формулу, какъ исповѣданіе вѣры при крещеніи. Эта формула читается буквально почти такъ же, какъ и у Игнатія Богоносца: „крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа“ [1]); но съ характернымъ добавленіемъ, указывающимъ на примѣненіе этой формулы при крещеніи, что̀ у Игнатія только предполагается [2]). Тройческое различеніе лицъ въ Божествѣ такимъ образомъ въ „Ученіи“—фактъ несомнѣнный. Въ формулировкѣ личныхъ отношеній и свойствъ авторъ „Ученія“ стоитъ всецѣло на уровнѣ воззрѣній Климента, Варнавы и Ерма. Такъ же, какъ и у этихъ послѣднихъ, у него „Отецъ“ (πατήρ) [3]) имѣетъ параллельное наименованіе „Богъ“ (ὁ θεός) [4]); тогда какъ Сынъ (υἱός) [5]), отождествляемый съ личностью Іисуса Христа [6]), обозначается терминомъ „Господь“ (Κύριος) [7]). Важно отмѣтить,

---

[1]) „Ученіе“ 7, 1: βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος: срвн. 7, 2 (гдѣ та же формула повторяется только безъ членовъ при обозначеніяхъ лицъ).

[2]) Игнатій—Магнез. 13, 1. 2; срвн. Смирн. 8, 2; Мѳ. 28, 19.

[3]) „Ученіе“ 1, 5: ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων; 7, 1. 3; 8, 2: πάτερ ἡμῶν (въ молитвѣ Господней); 9, 2; 10, 2: πάτερ ἅγιε (въ евхаристическомъ призываніи).

[4]) 1, 2: ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα σε; 3, 10; 4, 10: ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεόν; 4, 11; 5, 2: φθορεῖς πλάσματος θεοῦ; 6, 1; 10, 6.—Термины: ὁ θεός и πατήρ употребляются какъ равнозначущіе и нигдѣ не встрѣчаются въ одномъ общемъ сочетаніи формулы ὁ θεὸς πατήρ, какъ у Климента.

[5]) 7, 1. 3 (вышеприведенная крещальная формула); 16, 4: τότε φανήσεται κοσμοπλανὴς ὡς υἱὸς θεοῦ (Сыну Божію противополагается „искуситель міра“ въ образѣ Сына Божія). Какъ и у Климента, формула υἱὸς τοῦ θεοῦ въ нѣкоторыхъ случаяхъ замѣняется однозначущей формулой: ὁ παῖς τοῦ θεοῦ—9, 2: διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου; 9, 3; 10, 2. 3.

[6]) 9, 2. 3; 10, 2. 3; 9, 4: δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[7]) Надписаніе: διδαχὴ κυρίου; 4, 12: ἐντολὰς κυρίου; 6, 2: ζύγον τοῦ κυρίου; 8, 2: ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ; 9, 5: εἰς ὄνομα κυρίου; 11, 2: γνῶσιν κυρίου; 11, 4: πᾶς ἀπόστολος... δεχθήτω, ὡς κύριος; 12, 1; 14, 1; 15, 1: διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου; 16, 1: ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται; 16, 7. 8. Важно отмѣтить, что 4, 1 κύριος имѣетъ общее значеніе, въ приложеніи вообще къ Богу; срвн. 8, 5.

что этотъ послѣдній терминъ, т. е. „Господь“ у автора „Ученія“ имѣетъ значеніе не личнаго свойства, а сущности, которая приурочивается къ бытію всѣхъ трехъ лицъ. Такъ приступившихъ къ крещенію по указанной фурмулѣ онъ именуетъ „крещенными *во имя Господне*“ (βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου)[1]. Характерно здѣсь объединеніе личныхъ отношеній въ Божествѣ въ одномъ „имени Господнемъ“, чѣмъ указывается на внутреннее единство всѣхъ лицъ по самому существу. Нужно имѣть въ виду, что слово ὄνομα на языкѣ древнихъ писателей совмѣщаетъ въ себѣ понятіе о божествѣ, какъ таковомъ по самой своей природѣ и сущности[2].

Представленный анализъ теологическихъ воззрѣній мужей апостольскихъ даетъ намъ основаніе сдѣлать слѣдующій общій выводъ. Теологическія воззрѣнія мужей апостольскихъ проникнуты отъ начала и до конца замѣ-

---

[1]) 8, 5.

[2]) Въ древне-отеческой литературѣ слово—ὄνομα имѣетъ весьма важное значеніе для характеристики личности Христа Спасителя. Ὄνομα еще на языкѣ древнихъ іудеевъ употреблялось вообще для означенія божественнаго величія и достоинства и имѣло опредѣленный смыслъ даже безъ соотвѣтствующихъ поясните́льныхъ словъ. Такъ, напр., въ книгѣ Левитъ (24, 11; срвн. Второзак. 28, 58; Юбилеевъ 36, 7) говорится: „хулилъ сынъ израильтянки *имя* (Господне) и злословилъ“. По примѣру іудеевъ и въ христіанскомъ мірѣ это слово стало употребляться съ опредѣленнымъ значеніемъ имени Божія. Въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (5, 41; срвн. 3 Іоан. 7; Іоан. 5, 17) бытописатель пишетъ: „они же (апостолы) пошли изъ синедріона радуясь, что за *имя* Господа Іисуса удостоились принять безчестіе“. Игнатій Богоносецъ много разъ (Еф. 3, 1; 7, 1; Филад. 10, 1) приводитъ слово ὄνομα для обозначенія личности Іисуса Христа, не упоминая даже объ Его имени. Такъ какъ у іудеевъ это слово было по преимуществу обозначеніемъ существа Божія и божественнаго достоинства, то и христіане стали говорить, по ихъ примѣру, о „ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος“ (Ерм. Vis. 3, 3, 5; Sim. 9, 12, 4: εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; Vis. 9, 12, 5; 9, 13. 2. 3. 5. 7; 9, 14, 3. 5. 6 и мн. др.), подразумѣвая, что они говорятъ въ данномъ случаѣ о Богѣ.

чательнымъ единствомъ мысли. У нихъ ясно отмѣчается наличность тринитарнаго сознанія, — различенія трехъ лицъ въ Божествѣ, при единствѣ ихъ сущности. При чемъ область трансцедентныхъ отношеній въ Божествѣ у нихъ только намѣчается, вѣрнѣе—предполагается, какъ сама по себѣ очевидная истина, — и, потому, не раскрывается съ достаточной обстоятельностью и полнотою. Все вниманіе ихъ сосредоточивается на раскрытіи личныхъ отношеній Божества въ Откровеніи—въ актѣ домостроительства нашего спасенія. Отсюда общій характеръ ихъ теологическихъ воззрѣній носитъ ясно выраженный сотерологическій оттѣнокъ. Ихъ теологія и въ общемъ и въ частяхъ представляетъ изъ себя логическую предпосылку христологіи и всѣхъ вытекающихъ изъ нея положеній—сотерологическихъ, экклезіологическихъ и эсхатологическихъ. Естественно, центромъ ихъ вниманія служитъ личность Христа Спасителя, какъ Совершителя нашего спасенія. Поэтому всѣ личныя отношенія въ Божествѣ какъ бы централизуются въ личности Христа и освѣщаются постольку, поскольку это необходимо въ цѣляхъ христологіи и сотерологіи. Здѣсь въ свою очередь получаетъ свое основаніе характерная формулировка теологическихъ истинъ у мужей апостольскихъ. Формулы: Отецъ (πατήρ) и Сынъ (υἱός) имѣютъ у нихъ рѣзко оттѣненный христологическій (сотерологическій) смыслъ. Стремленіе связать личность Отца и Сына съ областью ихъ трансцедентныхъ отношеній даетъ у нихъ формулы: „Богъ“ (ὁ θεὸς=ὁ πατήρ) и „Сынъ Божій“ (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ); при чемъ эта послѣдняя (сыновняя) формула у Игнатія Богоносца сознательно превращается въ формулу: „Богъ Сынъ“ (ὁ θεὸς υἱός). Какъ предикатъ божественности Отца и Сына у мужей апостольскихъ выдвигается формула: ὁ κύριος—Господь,—та формула, которая у Климента, Варнавы и Ерма пользуется исключительнымъ вниманіемъ, а у Игнатія (отчасти у Поликарпа) замѣняется параллельной формулой: ὁ θεὸς υἱός, какъ болѣе опредѣленной и существенно захватывающей ипостасныя отношенія Отца и Сына. Характерную особенность тринитарныхъ воззрѣній всѣхъ мужей апостольскихъ со-

ставляетъ отождествленіе именъ: υἱος—υἱὸς τοῦ θεοῦ—ὁ θεὸς υἱός, а также ὁ κύριος съ именемъ Іисуса Христа, каковыя имена и употребляются у нихъ, какъ термины однозначущіе. Личность Св. Духа несомнѣнно составляла предметъ вѣры и исповѣданія у мужей апостольскихъ, но самое ученіе о лицѣ Св. Духа осталось у нихъ мало раскрытымъ и было затронуто только постольку, поскольку спасительная дѣятельность Христа, Сына Божія, ставилась у нихъ въ соприкосновеніе съ личностью Св. Духа, какъ подателя благодатныхъ даровъ во Христѣ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Ученіе о Лицѣ Христа Спасителя, какъ Совершителя нашего спасенія.

„Θεὸς ἀνθρωπίνως φανερουμένος — Богъ явившійся во плоти“ — Игнатій, Ефес. 19, 3.

Въ теологическихъ посылкахъ ученія мужей апостольскихъ твердо устанавливается то положеніе, что Христосъ Спаситель, Сынъ Божій, долженъ мыслиться пребывающимъ въ преискреннихъ отношеніяхъ къ Божеству Отца, что все дѣло спасенія есть выраженіе акта божественнаго „домостроенія“ (οἰκονομία) [1]), въ которомъ еще отъ вѣка были приготовлены „достославныя тайны“ [2]) искупленія и что совершителемъ этихъ тайнъ былъ Христосъ—Сынъ Божій, второе лицо Св. Троицы. Уже въ этомъ общемъ отвѣтѣ заключалось такимъ образомъ рѣшеніе христологической проблемы въ той части, которая касается характеристики божественной природы Христа Спасителя, какъ Совершителя нашего спасенія. У мужей апостольскихъ теологическими посылками ясно подчеркивалось то положеніе, что Христосъ, Спаситель міра, по своей природѣ есть истинный Богъ. Въ данномъ случаѣ

---

[1]) Ефес. 18, 2. [2]) Ефес. 19, 1.

у нихъ оттѣнялась главнымъ образомъ противоположная христологическая идеологія еретиковъ евіонитовъ, которые съ точки зрѣнія своихъ традиціонно-іудейскихъ взглядовъ видѣли во Христѣ простого человѣка, связаннаго съ Божествомъ Іеговы только внѣшними узами нравственнаго сродства. Вмѣстѣ съ этимъ оттѣнялась также отрицательная точка зрѣнія и представителей другой отрасли еретической мысли—гностиковъ, которые, хотя и утверждали божественное достоинство въ личности Христа Спасителя, но самую божественность Его принимали не въ абсолютномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ считали Христа только божественнымъ эономъ, нарочито спустившимся изъ плиромы Божества на землю для совершенія спасенія человѣка. Такимъ образомъ въ теологическихъ посылкахъ у мужей апостольскихъ давалось такое конструированіе христологической проблемы, которымъ одновременно ниспровергались, какъ евіонитскій адопціонизмъ, такъ и гностическій эонизмъ—чрезъ утвержденіе божественнаго достоинства личности Христа Спасителя.

Въ христологической идеологіи гностицизма были заложены основы, которыя давали поводъ мужамъ апостольскимъ затронуть также и другую сторону христологической проблемы, которая касается ученія о человѣческомъ естествѣ Христа Спасителя. Христіанская идея боговоплощенія предполагаетъ въ личности Христа Спасителя наличность преискренняго сочетанія истиннаго Бога и истиннаго человѣка, такъ какъ при условіи только такого сочетанія христіанство могло даровать человѣчеству дѣйствительное обновленіе,—не призрачное, а преискренне существенное, всезахватывающее всю полноту человѣческой природы. Между тѣмъ сотерологія гностиковъ, покоющаяся на идеологіи дуалистической философіи, ограничивала сферу обновленія человѣчества областью однѣхъ только духовныхъ способностей и въ соотвѣтствіе съ этимъ въ личности Христа Спасителя совершенно отрицала человѣческую природу, признавъ человѣчество Христа-эона только призракомъ. По воззрѣнію гностиковъ, Христосъ только казался человѣкомъ, но не былъ имъ на самомъ

дѣлѣ. Въ связи съ докетизмомъ въ христологическомъ ученіи гностиковъ обнаружилась еще слѣдующая характерная особенность. Между Христомъ-эономъ и человѣкомъ Іисусомъ устанавливалось только внѣшнее соприкосновеніе, такъ что личность Спасителя у нихъ раздваивалась: получалось два лица въ виду противоположенія во Христѣ двухъ природъ,—эоническо-божественной (Христа) и призрачно-человѣческой (Іисуса). Въ этомъ отношеніи гностицизмъ въ сущности сходился съ евіонизмомъ, поскольку и этотъ послѣдній свою адопціонистическую христологію строилъ на идеѣ противоположенія Іисуса, какъ простого человѣка, и личности Іеговы, какъ подателя Іисусу внѣшнихъ даровъ всыновленія. Такимъ образомъ идея боговоплощенія, составляющая сущность христіанства, совершенно ниспровергалась въ христологическихъ построеніяхъ, какъ гностиковъ, такъ и свіонитовъ. Отсюда вполнѣ понятно, почему именно значительную долю вниманія мужи апостольскіе удѣлили обоснованію и той части христологическаго ученія, которая трактуетъ о человѣческой природѣ Христа Спасителя. Повидимому, эта сторона вопроса въ періодъ ихъ литературной дѣятельности находилась въ состояніи особаго обостренія, коль скоро и самыя доказательства, говорящія о человѣчествѣ Христа Спасителя, у нихъ явно превалируютъ надъ доказательствами въ пользу истины Божества Христа. Это ухожденіе мужей апостольскихъ въ область христологической антропологіи,—въ нѣкоторыхъ случаяхъ выступающее особенно рельефно,—и даетъ нѣкоторымъ западнымъ изслѣдователямъ основаніе говорить чуть ли не о принципіальномъ евіонизмѣ [1]) мужей апостольскихъ,—объ ихъ исповѣданіи Христа простымъ человѣкомъ, чуждымъ той божественности, какую Ему будто бы приписало позднѣйшее церковное богословіе уже въ періодъ вселен-

---

[1]) Къ этому воззрѣнію западныхъ историковъ нужно причислить особенно Ренана, всѣхъ представителей Тюбингенской школы, а изъ новѣйшихъ Шульца, Гарнака (Lehrbuch d. Dogmengeschichte B. I. S. 57. 164. 165 и сл.),

скихъ соборовъ. Конечно, если сознательно-тенденціозно игнорировать ту историческую перспективу, среди которой приходилось дѣйствовать мужамъ апостольскимъ и раскрывать христологическую проблему, то, конечно, можно найти у нихъ—особенно при тенденціозномъ подборѣ выраженій—и оттѣнки евіонизма и выраженіе идеологіи гностицизма, смотря по тому, на какую сторону ихъ двухсторонней полемики будетъ обращено вниманіе изслѣдователя. Тѣмъ болѣе, что произведенія мужей апостольскихъ, представляющія по своей формѣ не стройно разработанные трактаты въ строго научномъ направленіи, а простыя бесѣды—письма, въ отдѣльныхъ случаяхъ, дѣйствительно, отражаютъ нѣкоторую разбросанность мыслей, которыя можно повернуть, по желанію тенденціознаго изслѣдователя, то въ одну, то въ другую сторону. Слѣдовательно, чтобы не прійти къ одностороннимъ выводамъ по адресу религіозной репродукціи мужей апостольскихъ, необходимо взять всю совокупность фактовъ, заключающихся въ ихъ произведеніяхъ, и привести эти факты къ единству того дѣйствительнаго міровоззрѣнія, которое лежитъ въ ихъ основаніи.

Мы должны отмѣтить, что при всей разрозненности христологическихъ идей въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ можно указать у нихъ такія отдѣльныя мѣста, которыя явно носятъ характеръ формулъ, дающихъ общую сводку разрозненно высказанныхъ мыслей по христологическому вопросу. Къ числу такихъ формулъ нужно отнести прежде всего слѣдующее замѣчательное свидѣтельство Игнатія Богоносца. Въ посланіи къ Ефесянамъ св. отецъ говоритъ: „*Христосъ есть Богъ, явившійся по человѣчески* (θεὸς ἀνθρωπίνως φανερουμένος)“ [1]. Здѣсь у Игнатія особенно характерно употребленіе слова—φανερουμένος [2],

---

[1] Ефес. 19, 3.

[2] Φανερουμένος отъ φανερόω—дѣлаю яснымъ до очевидности, обнаруживаю что-либо вполнѣ и въ дѣйствительности, въ противоположность φαινομένος отъ φαίνομαι—кажусь и показываюсь только по внѣшности, не будучи таковымъ на самомъ дѣлѣ: срвн. Варнав. Посланіе 6, 14; 5, 7; 12, 10.

которое въ противоположность филологическому смыслу слова φαινομένος (что̀ значитъ кажущійся) указываетъ на наличность во Христѣ Іисусѣ дѣйствительной, а не призрачной только природы человѣческой, какъ это утверждали гностики съ своей докетической точки зрѣнія. Слѣдовательно, фактъ явленія „по-человѣчески“ (ἀνθρωπίνως) совмѣщаетъ, по концепціи Игнатія, признакъ реальной достовѣрности и абсолютной истинности вочеловѣченія Христа Спасителя. Первый членъ формулы Игнатія: „Христосъ есть Богъ“ связываетъ фактъ дѣйствительнаго вочеловѣченія съ божествомъ Христа, чѣмъ въ свою очередь оттѣнялась противоположная точка зрѣнія евіонейской христологіи, трактовавшей о Христѣ, какъ только простомъ человѣкѣ. Такимъ образомъ въ общемъ построеніи приведенная формула даетъ синтезъ положительнаго рѣшенія христологической проблемы, при томъ такого рѣшенія, которымъ одновременно аннулировалась отрицательная точка зрѣнія гностиковъ и евіонитовъ и въ то же время устанавливалась непричастность самого Игнатія ни къ той ни къ другой.

Значеніе христологической формулы имѣетъ у того же Игнатія Богоносца еще слѣдующее мѣсто, оттѣняющее уже цѣлый рядъ христологическихъ положеній. „Одинъ —говоритъ онъ—врачъ тѣлесный и духовный, рожденный и нерожденный, *Богъ явившійся во плоти*, въ смерти истинная жизнь, отъ Маріи и отъ Бога, сначала подверженный, а потомъ неподверженный страданію,—*Господь нашъ Іисусъ Христосъ*“ [1]). Это мѣсто важно въ томъ отношеніи, что здѣсь христологія объединяется съ сотерологіей,—первая приводится какъ основаніе послѣдней. При чемъ въ христологической части совершенно ясно и методически точно устанавливается, что „Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть Богъ, явившійся (γενόμενος) [2]) во плоти (ἐν

---

[1]) Ефес. 7, 2: εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν.

[2]) γενόμενος, собственно ставшій, сдѣлавшійся Богомъ во плоти.

σαρκί)"; почему Онъ есть, съ одной стороны, „рожденный (γεννητός)", т. е. человѣкъ, а съ другой стороны—„нерожденный (ἀγέννητος)", т. е. Богъ. Понятіе о „рожденности" пріурочиваетъ Христа къ акту рожденія „отъ Маріи"; понятіе же „нерожденности", наоборотъ, переноситъ Христа въ область божественныхъ отношеній—„отъ Бога (ἐκ θεοῦ)". Характерно въ христологической части формулы также и то, что Христосъ называется „единымъ врачомъ (εἷς ἰατρός)", чѣмъ несомнѣнно устанавливается единство личности Христа Іисуса, какъ единаго и того же врача, но сочетавшаго въ себѣ двѣ природы—рожденнаго отъ Маріи человѣка и нерожденнаго Бога. Въ сотерологической части формулы христологія доводится до конечныхъ сотерологическихъ выводовъ и совершенно послѣдовательно на христологическихъ основаніяхъ устанавливается значеніе искупительной дѣятельности Христа, какъ Бога и человѣка, не только для души, но и для тѣла: Христосъ—„врачъ тѣлесный и духовный (σαρκικός τε καὶ πνευματικός)"; при чемъ основаніемъ искупительной (врачебной) [1]) дѣятельности выставляются страданія и смерть Христа Іисуса и, какъ результатъ страданій и смерти Его, какъ Богочеловѣка, указывается „истинная жизнь".

Такимъ образомъ у Игнатія Богоносца мы находимъ точно формулированный довольно подробно воспроизведенный синтезъ христологическихъ положеній, которыми совершенно ясно подчеркивается положительное рѣшеніе христологической и сотерологической проблемы именно съ тѣхъ ея сторонъ, которыя составляли пункты расхожденія съ христологическими построеніями гностиковъ и евіонитовъ. Личность самого Игнатія опять вырисовы-

---

Здѣсь ясно слышится оттѣнокъ мысли, что Христосъ-Богъ, сдѣлавшись (ставши) плотью, не переставалъ быть Богомъ.

1) Характерно здѣсь употребленіе слова ἰατρός для обозначенія искупительной дѣятельности Христа Спасителя. Этотъ терминъ явно носитъ противогностическій характеръ, оттѣняющій мысль о томъ, что природа человѣческая, какъ не являющаяся зломъ по самому своему происхожденію (какъ это у гностиковъ), требуетъ только врачеванія, усовершенія, которое и подается Христомъ.

вается непричастной ни къ тому, ни къ другому роду заблужденій, т. е. гностическихъ и евіонейскихъ.

Къ указаннымъ христологическимъ формуламъ св. Игнатія Богоносца и примыкаютъ всѣ частнѣйшія христологическія поясненія, какъ самого Игнатія, такъ и всѣхъ другихъ апостольскихъ мужей. Всѣ эти поясненія, повторяемъ, главнымъ образомъ сосредоточиваются вокругъ проблемы ученія о человѣческомъ естествѣ Христа. Очевидно, крайне идеалистическая христологія гностиковъ, отграничившая природу Христа областію однихъ только пренебесно-духовныхъ отношеній, совершающихся внѣ всякаго реально-осязательнаго соприкосновенія съ тѣлесной природой человѣка Іисуса, составляла наиболѣе животрепещущую злобу дня по сравненію съ адопціонистическими заблужденіями евіонитовъ. Противъ односторонней идеологіи послѣднихъ мужи апостольскіе, повидимому, считали совершенно достаточнымъ установить болѣе или менѣе точныя теологическо-христологическія формулы, закрѣпляющія истину божества Христа, какъ тайну тройческихъ отношеній въ Божествѣ. Совсѣмъ иначе обстоитъ у нихъ дѣло съ антропологическими посылками христологіи въ отповѣдь гностическимъ заблужденіямъ. Для многихъ, приступающихъ къ христіанству, какъ религіи Откровенія Бога въ образѣ *дѣйствительнаго* человѣка, казалось недостаточно яснымъ и слишкомъ прикровеннымъ [1]) простое исповѣданіе Христа пришедшимъ во плоти человѣка, какъ это очевидно представлялось и по отношенію къ вышеприведеннымъ христологическимъ формуламъ св. Игнатія. Вотъ почему тотъ же Игнатій выступаетъ съ частнѣйшими пояснительными разсужденіями относительно

---

[1]) Возможно, что въ данномъ случаѣ не усматривалось разницы между христологіей ортодоксальныхъ представителей церкви и христологіей гностиковъ, которые формально точно также признавали вочеловѣченіе Христа, хотя и призрачное только. Срвн. Магнез. 11, 1: „хочу васъ предостеречь, чтобы вы не впали въ сѣти суетнаго ученія, а *вполнѣ были увѣрены* о рожденіи и страданіи и воскресеніи, бывшемъ во время игемонства Понтія Пилата, что они *истинно и несомнѣнно* совершены Іисусомъ Христомъ.

истины вочеловѣченія Христа. Представляя вниманію своихъ читателей всѣ важнѣйшія историческія событія изъ земной жизни Христа Спасителя, Игнатій съ непоколебимою твердостью говоритъ: „Онъ (Христосъ) *истинно* (ἀληθῶς) изъ рода Давидова *по плоти* (κατὰ σάρκα); будучи Сыномъ Божіимъ по волѣ и силѣ божественной, Онъ *истинно* родился отъ Дѣвы, крестился отъ Іоанна; *истинно* распятъ былъ за насъ *плотію* (ἐν σαρκί) при Понтіи Пилатѣ и Иродѣ Четверовластникѣ“ [1]); „пострадалъ *истинно*, равно какъ *истинно* и воскресилъ Себя [2]), а не такъ, какъ говорятъ нѣкоторые невѣрующіе, будто Онъ пострадалъ *призрачно* (τὸ δοκεῖν)“ [3]); и „по воскресеніи своемъ былъ и есть *во плоти* (ἐν σαρκί), какъ въ этомъ я убѣжденъ и вѣрую...: Онъ по воскресеніи ѣлъ и пилъ съ учениками, *какъ имѣющій плоть* (ὡς σαρκικῶς), хотя духовно (πνευματικῶς) былъ соединенъ со Отцомъ“ [4]). Такимъ образомъ въ отповѣдь докетической христологіи и сотерологіи гностиковъ св. Игнатій всѣ факты земной жизни и дѣятельности Спасителя, начиная съ момента Его рожденія и кончая моментомъ воскресенія, представлялъ во всей ихъ реальной дѣйствительности и неприкровенности, слѣдовательно выраженіемъ истинной (а не призрачной только) жизни Богочеловѣка Христа.

---

[1]) Смирн. 1, 1. 2; срвн. Тралл. 9, 2: „потому не слушайте, когда кто будетъ говорить вамъ не объ Іисусѣ Христѣ, Который произошелъ изъ рода Давидова отъ Маріи, *истинно* родился, ѣлъ и пилъ, истинно былъ осужденъ при Понтіи Пилатѣ, истинно былъ распятъ и умеръ..., Который *истинно* воскресъ изъ мертвыхъ, такъ какъ *Его воскресилъ Отецъ Его*“; Магнез. 11, 1.

[2]) ἀνέστησεν ἑαυτόν — *воскресилъ себя*: воскресеніе утверждается, какъ дѣло самого Христа; въ Тралл. 9, 2 и Смирн. 7, 1, напротивъ, воскресеніе приписывается Богу Отцу; срвн. Варнав. 5, 7. Въ данномъ случаѣ противорѣчія нѣтъ: въ Тралл. 9, 2 и Смирн. 7, 1 воскресеніе разсматривается по отношенію къ Христу, какъ *человѣку*; въ Смирн. 2, 1, напротивъ, воскресеніе Христа берется, какъ актъ Его богочеловѣческой личности, слѣдовательно какъ выраженіе и Его собственной (Христа) божественной силы.

[3]) Смирн. 2, 1. [4]) Смирн. 3, 3.

Важно отмѣтить, что Игнатій въ огражденіе христіанской идеи боговоплощенія отъ лжетолкованій евіонитовъ рожденіе Христа представлялъ не по образу обыкновеннаго, плотского рожденія человѣка со всѣми его грѣховными прираженіями. По точному опредѣленію Игнатія, это рожденіе, хотя произошло по всѣмъ законамъ естества и было результатомъ родового союза съ родомъ Давидовымъ по плоти, почему и Христосъ называется „Сыномъ Давидовымъ по плоти", но въ то же время оно было рожденіемъ особеннымъ—„отъ Дѣвы и отъ Бога (ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ)" [1]). Опредѣляя точнѣе образъ зачатія Іисуса, Игнатій говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что „Богъ нашъ Іисусъ Христосъ былъ зачатъ Маріей по домостроительству Божію *отъ сѣмени Давида, но отъ Духа Святого:* Онъ родился и крестился, чтобы страданіемъ очистить воду" [2]). Въ приведенномъ свидѣтельствѣ добавочныя слова: „онъ родился и крестился" и т. д. имѣютъ особенно важное значеніе для экзегезиса ученія Игнатія о зачатіи и рожденіи Христа. Эти слова несомнѣнно приведены имъ въ огражденіе отъ перетолкованія его мысли въ духѣ ученія евіонитовъ, которые всѣ преимущества, связанныя съ личностью Мессіи Христа—простого человѣка (по ихъ пониманію), пріурочивали къ акту крещенія Іисуса отъ Іоанна. Въ этомъ крещеніи совершилось, по ихъ толкованію, то всыновленіе (нравственное) Христа, какъ Сына Божія, которое составляетъ Его существенное отличіе отъ всѣхъ прочихъ людей. Игнатій съ своей стороны поясняетъ фактъ крещенія Іисуса, по связи съ актомъ Его рожденія, въ томъ смыслѣ, что крещеніемъ Своимъ Христосъ только „очистилъ воду чрезъ страданіе"; иными словами Игнатій провелъ ту мысль, что самъ лично Іисусъ, какъ зачатый внѣ условій грѣховнаго рожденія,—„отъ Маріи и отъ Духа Святого", не нуждался въ очищеніи

---

[1]) Ефес. 7, 2.

[2]) Ефес. 18, 2: Ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκυοφορήθη (conceptus est) ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσθη.

водами крещенія, но что Онъ для другихъ,—для грѣховнаго человѣчества,—сдѣлалъ воды крещенія средствомъ очищенія отъ грѣха и что эту очистительную силу крещенія водами Онъ совершилъ своимъ „страданіемъ“ (πάθει). Словомъ ясно, что Игнатій, утверждая дѣйствительность рожденія Христа, какъ акта, совершившагося въ условіяхъ реальнаго родового союза, въ то же время это рожденіе считалъ совершенно чуждымъ всѣхъ приражений грѣховности, что̀ въ свою очередь и обусловливалось, по его концепціи, тѣмъ обстоятельствомъ, что Христосъ „былъ зачатъ отъ Дѣвы и отъ Святого Духа“. Дополняя характеристику условій рожденія Христа Спасителя, Игнатій называетъ Его „совершеннымъ человѣкомъ (τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου)“ [1]),—несомнѣнно въ томъ смыслѣ, что Онъ принялъ дѣйствительное (ἀληθῶς) вочеловѣченіе (а не призрачное). Указаніемъ на „совершенство“ Христа, какъ человѣка, у Игнатія оттѣнялась также и та мысль, что Христосъ оказался образцомъ обновленнаго, слѣдовательно, совершеннаго человѣчества. Эту послѣднюю мысль Игнатій особенно рельефно подчеркиваетъ формулой своего ученія о Христѣ, какъ „новомъ человѣкѣ“ (καινὸς ἄνθρωπος) [2]), при чемъ эту особенность Христа, какъ „человѣка новаго“ Игнатій опять-таки пріурочиваетъ къ тому факту, что „Христосъ есть Сынъ человѣческій—изъ рода Давидова—и въ то же время Сынъ Божій“ [3]). Какъ увидимъ ниже, въ этой послѣдней формулѣ у Игнатія устанавливается генетическая связь христологіи съ сотерологіей и изъ основъ первой выводится понятіе о сущности нашего спасенія, совершеннаго Христомъ Богочеловѣкомъ.

Для уясненія христологической концепціи св. Игнатія Богоносца имѣетъ весьма важное значеніе указаніе на связь вочеловѣченія Христа съ актомъ Божественнаго домостроительства, какъ это особенно рельефно у него

---

[1]) Смирн. 4, 2. [2]) Ефес. 20, 2.

[3]) Ефес. 20, 2: „Іисусъ Христосъ новый человѣкъ (καινὸν ἄνθρωπον), происшедшій по плоти отъ рода Давидова (τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ),—Сынъ Человѣческій и Сынъ Божій (τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ)“.

обнаруживается въ вышеприведенныхъ словахъ: „Господь нашъ Іисусъ Христосъ зачатъ былъ Маріей *по домостроительству Божію* (κατ' οἰκονομίαν θεοῦ) отъ сѣмени Давида, но отъ Духа Святого“ [1]). Это „домостроительство“ нашего спасенія, далѣе, пріурочивается къ акту воплощенія, которое въ свою очередь мыслится какъ „три достославныя тайны (τρία μυστήρια κραυγῆς), совершившіяся (ἐπράχθη) *въ молчаніи Божіемъ* (ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ) [2]). Такимъ образомъ въ христологію вводится у Игнатія ясно выраженный оттѣнокъ трансцедентализма. Ипостасное сочетаніе природъ божественной и человѣческой мыслится отъ вѣка совершившимся фактомъ,—„въ молчаніи Божіемъ“. Слѣдовательно, боговоплощеніе въ послѣдокъ дній сихъ—при Иродѣ царѣ, по концепціи Игнатія, есть только раскрытіе „молчанія Божія“ и обнаруженіе того, что̀ отъ вѣка еще совершилось и устроилось въ сокровенныхъ планахъ божественнаго домостроительства. Этимъ трансцедентализмомъ христологическихъ воззрѣній и объясняется, между прочимъ, смѣшеніе у Игнатія [3]) понятій о Сынѣ Божіемъ и Христѣ. Сынъ Божій есть Христосъ постольку, поскольку Онъ отъ вѣка былъ предназначенъ Отцомъ для выполненія тайны искупленія рода человѣческаго—во плоти человѣческой.

Характерно то, что идею трансцедентализма мы находимъ также и въ христологическихъ построеніяхъ гностиковъ, но у Игнатія въ этомъ отношеніи внесена слѣдующая существенная особенность, устраняющая сближеніе идей гносиса съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ. У гностиковъ идея трансцедентной тѣлесности Христа, какъ Бога, явившагося во плоти, какъ мы видѣли, отмѣчена характеромъ докетизма; у Игнатія, наоборотъ, пребываніе Христа, какъ Бога и человѣка, въ „молчаливомъ“ сознаніи Божества возстановляется во всемъ объемѣ качествъ дѣйствительной природы человѣка, а не призрачной только, какъ это вытекаетъ изъ представленій гносиса.

---

[1]) Ефес. 18, 2. [2]) Ефес. 19, 1.

[3]) Какъ это мы находимъ вообще у всѣхъ мужей апостольскихъ,

Важно отмѣтить, что трансцедентный оттѣнокъ христологической концепціи у Игнатія имѣетъ ясно выраженную противоевіонейскую тенденцію. Въ противоположность евіонитамъ, разорвавшимъ ипостасную связь Бога и человѣка и пріурочившимъ все дѣло искупленія къ эмпирической личности Іисуса, простого человѣка по своей природѣ,—Игнатій какъ разъ углубляетъ рѣшеніе христологической проблемы чрезъ установленіе гармонической связи и соотношенія между реальнымъ Христомъ, Богочеловѣкомъ, и тѣмъ Христомъ, Сыномъ Божіимъ, Который отъ вѣка въ молчаливомъ сознаніи Божества предносился какъ выполнитель тайны искупленія. Какъ мы видѣли выше, идея трансцедентнаго Христа лежитъ собственно въ основѣ противоевіонейскаго ученія Игнатія [1]) и о тѣсномъ идейномъ соотношеніи Ветхозавѣтнаго и Новозавѣтнаго Откровеній. По концепціи Игнатія Ветхозавѣтное Откровеніе есть выраженіе жизни трансцедентнаго Христа, тогда какъ Новозавѣтное Откровеніе носитъ отраженіе той же жизни Христа, но въ Его явленіи „во плоти".

Мы должны отмѣтить еще слѣдующую весьма важную особенность христологическихъ воззрѣній Игнатія Богоносца. Этотъ апостольскій мужъ не только констатируетъ фактъ истиннаго вочеловѣченія Христа, какъ Сына Божія, но ставитъ этотъ фактъ въ тѣсную связь съ самымъ существомъ христіанства и тѣмъ самымъ, какъ бы чрезъ доказательство отъ противнаго, въ корень ниспровергаетъ одностороннюю христологію докетовъ, которые христіанству придали характеръ простого призрака, въ соотвѣтствіе признанію въ лицѣ Христа только призрачной тѣлесности. „Если Господь нашъ, говоритъ Игнатій, все это (т. е. вочеловѣченіе) совершилъ призрачно, то и я ношу узы только призрачно. И для чего тогда я самъ себя предалъ на смерть, въ огнь, на мечъ, на растерзаніе звѣрямъ?... Чтобы участвовать въ Его страданіяхъ,— я терплю все это, а Онъ укрѣпляетъ меня, потому что

[1]) А также Варнавы и Климента Римскаго.

содѣлался человѣкомъ совершеннымъ (τοῦ τελείου γενομένου)“ [1]). Въ приведенномъ мѣстѣ на основахъ христологіи, построенной на идеѣ истиннаго (а не призрачнаго только въ духѣ гностическаго докетизма) боговоплощенія, Игнатій утверждаетъ такимъ образомъ существо христіанства, полагая его въ спасительномъ подражаніи человѣку-Христу во всемъ, что̀ Онъ совершилъ во имя спасенія человѣчества. Христосъ—„новый человѣкъ“, въ истинной плоти подвергшійся страданіямъ, потерпѣвшій смерть, воскресшій въ третій день, является залогомъ и нашего собственнаго обновленія, достигаемаго чрезъ крестъ нашихъ собственныхъ страданій, и будущаго воскресенія; но все это достижимо, по мысли Игнатія, только въ томъ случаѣ, если будемъ исходить изъ вѣры во Христа, какъ истиннаго человѣка. Только въ такомъ Христѣ человѣчество можетъ имѣть для себя подкрѣпляющую спасительную силу. И что особенно важно—въ такой сотерологической концепціи, построенной на идеѣ истиннаго (реальнаго) вочеловѣченія Христа, Игнатій оперировалъ не съ своимъ только личнымъ настроеніемъ. Самый фактъ написанія Игнатіемъ цѣлаго ряда произведеній, въ которыхъ онъ стремится привить христіанскому обществу свое личное настроеніе, ясно показываетъ, что Игнатій въ данномъ случаѣ былъ далекъ отъ индивидуализма. Онъ убѣждаетъ своихъ читателей воспринять его настроеніе, какъ общехристіанское сознаніе, централизующееся вокругъ истины боговоплощенія и вытекающей отсюда сотерологіи съ тѣмъ, чтобы ниспровергнуть противоположное настроеніе еретиковъ-докетовъ, какъ покоющееся на искаженіи идеи боговоплощенія. Докетическій Христосъ, какъ безплотный высшій эонъ, ничѣмъ существенно не связанный съ эмпирическимъ человѣкомъ, не можетъ служить, по мнѣнію Игнатія, основой спасенія въ общехристіанскомъ смыслѣ этого слова, а потому долженъ быть отвергнутъ и замѣненъ тѣмъ историческимъ Христомъ, Который въ дѣйствительности явился по-человѣчески (ἀνθρωπίνως) и тѣмъ

[1]) Смирн. 4, 2.

самымъ вступилъ въ органическую связь со всѣмъ человѣчествомъ, послуживши для него начаткомъ дѣйствительнаго, а не призрачнаго спасенія, при томъ простирающагося не только на душу, но и на тѣло человѣка.

Св. Поликарпъ, ближайшій другъ и сподвижникъ св. Игнатія Богоносца, живший и дѣйствовавшій въ тѣхъ же условіяхъ противогностической борьбы, въ своемъ христологическомъ ученіи только подтверждаетъ положенія, высказанныя его учителемъ. Особенно важно отмѣтить, что и Поликарпъ, подобно Игнатію, разсматриваетъ христологическую проблему въ связи съ ученіемъ о сущности христіанства. Въ противоположность докетической христологіи св. Поликарпъ словами Іоанна Богослова говорилъ: „всякій, кто не признаетъ, что Іисусъ Христосъ пришелъ во плоти, есть *антихристъ*“ [1]). Такимъ образомъ и онъ, подобно Игнатію, отверженіе во Христѣ истиннаго человѣчества считалъ равносильнымъ отрицанію самаго христіанства, ниспроверженію его коренныхъ основъ [2]). Какъ и Игнатій, онъ только въ принятіи Христомъ истиннаго тѣла человѣческаго полагалъ залогъ нашего оправданія [3]); при чемъ въ качествѣ условій искупительной жертвы Спасителя для него были несомнѣнны —и фактъ Его страданій [4]), и фактъ Его смерти и воскресенія [5]) въ истинномъ тѣлѣ человѣческомъ [6]).

---

[1]) Филипп. 7, 1; срвн. 1 Іоанн. 4, 2. 3; 2 Іоанн. 7.

[2]) Ἀντίχριστός ἐστι — это выраженіе въ концепціи Поликарпа указываетъ именно на антихристіанскій духъ проповѣди, отрицающей въ лицѣ Христа истинное человѣческое естество; здѣсь едва ли можно усматривать свидѣтельство объ антихристѣ, какъ личности, противоборствующей Христу.

[3]) Филипп. 8, 1: ἀδιαλείπτως προσκαρτερῶμεν τῇ ἐλπίδι ἡμῶν καὶ τῷ ἀρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν, ὅς ἐστι Χριστὸς Ἰησοῦς, ὃς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον; срвн. Игнатія Ефес. 21, 2; Полик. 3, 2; 1 Іоанн. 4, 8.

[4]) Филип. 8, 1: „Христосъ все претерпѣлъ ради насъ, чтобы намъ жить въ Немъ“—ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ.

[5]) Ibid. 1, 2: „Христосъ претерпѣлъ за грѣхи наши самую смерть, но Его воскресилъ Богъ, расторгнувъ узы ада“; срвн. 2, 1; 9, 2: „они (праведники) возлюбили Того, Кто за насъ умеръ и для насъ былъ воскрешенъ Богомъ“.

[6]) Ученіе о смерти и воскресеніи Христа въ истинномъ тѣлѣ

Что касается „Посланія“ Варнавы, то оно интересно въ томъ отношеніи, что при исключительно противо-евіонейскомъ направленіи своего содержанія оно тѣмъ не менѣе представляетъ совершенно ясныя свидѣтельства въ пользу истины вочеловѣченія Христа Спасителя,—оно оттѣняетъ такую сторону христологическаго вопроса, которая совершенно не вызывалась потребностями противоевіонейской борьбы. Слова Писанія: *сотворимъ человѣка* и т. д. Варнава прилагаетъ къ Сыну (ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν) [1]), при чемъ въ данномъ случаѣ разумѣетъ указаніе на созданіе для Сына плоти, которая и обозначается у него какъ δευτέρα πλάσις ἐπ' ἐσχάτων [2]) въ виду того, что „Онъ (т. е. Сынъ) имѣлъ явиться во плоти и обитать въ насъ“ [3]). Важно отмѣтить, что и у Варнавы, подобно Игнатію, явленіе Христа во плоти обозначается терминомъ φανεροῦσθαι, чѣмъ оттѣняется дѣйствительное (а не призрачное) боговоплощеніе [4]). Совершенно въ духѣ ученія Игнатія у Варнавы опредѣляется значеніе искупительной дѣятельности Христа во плоти, которая мыслится какъ „сосудъ духа (τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος)“ [5]), принесенный въ качествѣ жертвы (θυσίαν) за грѣхи наши [6]), „дабы упразднить смерть и показать воскресеніе изъ мертвыхъ“ [7]).

Для Климента Римскаго боговоплощеніе Христа было также фактомъ несомнѣннымъ, о чемъ свидѣтельствуютъ особенно рельефно слѣдующія два мѣста изъ его „Перваго посланія къ Коринѳянамъ“. „Отъ него (т. е. Іакова)

человѣческомъ ясно вытекаетъ у Поликарпа изъ сопоставленія съ нашей собственной смертью и воскресеніемъ изъ мертвыхъ во образъ воскресенія Христа — 2, 2: „воскресившій Его (Богъ) воскреситъ и насъ, если будемъ исполнять волю Его“; срвн. 7, 1: „кто будетъ говорить, что нѣтъ ни воскресенія, ни суда, тотъ—первенецъ сатаны“.

[1]) 6, 12. [2]) 6, 13.

[3]) 6, 14: ὅτι αὐτὸς ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν.

[4]) См. выше прим. 2 на стр. 379.

[5]) 7, 3; срвн. 11, 10: τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ.

[6]) 7, 3.

[7]) 5, 7: ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι; срвн. 6, 9: ἐλπίσατε τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν; 12, 10.

Господь Іисусъ *по плоти* (τὸ κατὰ σάρκα)" [1]). „По любви, которую имѣлъ къ намъ Іисусъ Христосъ, Господь нашъ, по волѣ Божіей далъ кровь свою за насъ и *плоть* (τὴν σάρκα) свою за плоть нашу и *душу* (τὴν ψυχήν) свою за души наши" [2]). „Онъ—*человѣкъ* въ язвѣ и страданіи" [3]). Важно отмѣтить, что Климентъ Христу, какъ „человѣку", приписываетъ плоть (σάρξ) и душу (ψυχή), слѣдовательно полную организацію человѣческаго естества [4]). Характерною особенностью антропологической части христологіи Климента является ученіе объ уничиженіи Господа чрезъ принятіе на Себя плоти человѣка. Причемъ очень подробно словами пророчествъ [5]) изображается самый процессъ уничиженія (ἐταπεινοφρόνησεν), какъ „искупительной жертвы за грѣхи всего міра" [6]).

Характерное свидѣтельство представляетъ намъ памятникъ, извѣстный подъ названіемъ „Второго посланія Климента Римскаго къ Коринѳянамъ". Авторъ этого произведенія, находившійся, очевидно, подъ напоромъ все тѣхъ же докетическихъ идей, идущихъ въ разрѣзъ съ христологіей ортодоксальнаго христіанства, прямо и рѣшительно говоритъ въ пользу признанія въ лицѣ Христа не только божественной, но и человѣческой природы, такъ какъ только такая цѣлокупная личность Христа Спасителя можетъ служить основаніемъ спасенія всецѣлаго человѣка,—не только по духу, но и по тѣлу. „Какъ Христосъ Господь, спасшій насъ, хотя прежде былъ духомъ, но содѣлался плотью (ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα [7]) ἐγένετο

---

[1]) 1 Коринѳ. 32, 2. [2]) 49, 6.

[3]) 16, 3: ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ πόνῳ.

[4]) Климентъ въ понятіи о душѣ (ψυχή), повидимому, мыслилъ совокупность всей душевной жизни человѣка, такъ что въ личности Христа Богочеловѣка онъ полагалъ всю полноту человѣческой природы.

[5]) Изъ Исаіи 53, 1 и сл.; Псал. 21, 7—9.

[6]) 1 Кор. 16, 1 и сл.

[7]) Слово: τὸ πνεῦμα — духъ употреблено здѣсь для означенія божественной природы Христа Спасителя; какъ увидимъ ниже, такая же терминологія встрѣчается у Ерма въ „Пастырѣ"—Sim. 5, 5; 5, 6; 9, 1; срвн. 2 Клим. 14, 4: τοῦ πνεύματος ὅ ἐστιν ὁ Χριστός.

σάρξ) и такимъ образомъ призвалъ насъ: такъ и мы получимъ награду въ этой плоти (ἐν ταύτῃ τῇ σαρκί)“ [1]). Важно отмѣтить, что воплощеніе Христа объявляется здѣсь основаніемъ нашего спасенія именно „въ этой (наличной) плоти“; слѣдовательно и Христомъ предполагается принятіе точно также дѣйствительной, а не призрачной плоти.

Весьма существенное и важное дополненіе къ христологической концепціи Игнатія и другихъ апостольскихъ мужей представляетъ христологическая интуиція Ерма не только по содержанію, но и по формѣ. Въ общемъ примыкая къ ученію Игнатія Богоносца, Ермъ даетъ слѣдующую оригинальную по формѣ реконструкцію христологической проблемы главнымъ образомъ со стороны характеристики человѣческой природы въ личности Христа Спасителя.

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что названій Іисусъ Христосъ въ „Пастырѣ“ совершенно нѣтъ. Излюбленнымъ христологическимъ терминомъ у Ерма является названіе „Сынъ Божій“ (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) [2]) или „Сынъ Господа“ (ὁ υἱὸς τοῦ δεσπότου) [3]), что̀ имѣетъ у него одно и то же значеніе.

При чемъ въ бытіи „Сына Божія“ Ермъ различаетъ какъ бы два различныхъ момента: бытіе Сына, какъ „Духа Святого“ (ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) [4]) и бытіе Сына, какъ „раба Божія“ (ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ) [5]),—въ собственномъ смыслѣ „Сына Божія“ (ὁ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν) [6]). Подобное раз-

---

[1]) 9, 5; срвн. 14, 4.

[2]) Sim. 5, 5. 6; 8, 3; 9, 12. 13. 14. 16. 17. 18; 10, 1; Vis. 1, 2.

[3]) Sim. 8, 11. [4]) Sim. 5, 5; 2. 6 sq. [5]) Sim. 5. 5. 6.

[6]) Sim. 5, 5. „Господинъ помѣстья есть Творецъ, Который все совершилъ и утвердилъ. *Сынъ есть Духъ Святой*“ (ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)—этихъ словъ въ греч. кодексѣ нѣтъ, они находятся только въ древнѣйшемъ латинскомъ переводѣ, откуда они реконструированы и въ греческій текстъ издателями „Пастыря“, какъ несомнѣнныя выраженія подлинника; срвн. Sim. 9, 1: ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν. Рабъ—Сынъ Божій (ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν)—Sim. 5, 5. Дорперъ (Entwick-gesch. d. Lehre v. Pers, Christi. B. I.) слова: „Сынъ есть Духъ Святой“ относитъ къ личности Св. Духа, какъ третьей ипостаси Св. Троицы. Но это безусловно ошибочное толкованіе. Ниже (Sim. 5, 6)

граниченіе двухъ понятій о Сынѣ, какъ „Духѣ Святомъ“ и Сынѣ-Рабѣ, какъ „Сынѣ Божіемъ“ въ собственномъ значеніи этого термина находитъ свое глубокое объясненіе въ христологическихъ воззрѣніяхъ Ерма. Сынъ—Духъ Святой есть собственно обозначеніе божеской природы Христа, а Сынъ Божій—Рабъ есть обозначеніе человѣческой природы того же Сына — Духа Святого. Это ясно изъ Sim. 5, 69, гдѣ говорится буквально такъ: „Духа Святого прежде сущаго, создавшаго всю тварь, Богъ поселилъ *въ плоть*, какую Онъ восхотѣлъ“ [1]). Такимъ образомъ во Христѣ двѣ природы: божеская (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον —„Духъ Святой“, по терминологіи Ерма) и человѣческая (σάρξ). Какъ „Духъ Святой“, т. е. по своему Божеству, Христосъ („Сынъ“) есть истинный Богъ. Онъ—„прежде сущій“ (προύν), Его бытіе предшествуетъ созданію всей твари, которую Онъ Самъ же сотворилъ (τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν); „Сынъ Божій (т. е. Христосъ по своему божеству) древнѣе всякой твари (ὁ υἱος τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν), такъ что присутствовалъ на совѣтѣ Отца своего о созданіи твари (ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ)“ [2]). „Имя Сына велико и неизмѣримо, и оно держитъ весь міръ“ [3]). „Въ царство Божіе не можетъ войти человѣкъ иначе, какъ только чрезъ имя Сына Божія возлюбленнаго“ [4]). „Сынъ Божій есть дверь (къ Богу) и Онъ есть единственный доступъ къ Господу“ [5]).

у Ерма говорится: „Духа Святого, прежде сущаго, создавшаго всю тварь, Богъ поселилъ въ плоть, какую Онъ восхотѣлъ“. Если вмѣстѣ съ Дорнеромъ подъ вышеуказаннымъ выраженіемъ разумѣть Духа Святого, какъ Третье лицо, то тогда выйдетъ, что Духъ Святой, Третье лицо, воплотился, что противорѣчитъ общему строю міросозерцанія Ерма, у котораго боговоплощеніе ассоціируется съ личностью Сына какъ второй ипостаси.

[1]) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προύν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σαρκα ἣν ἐβούλετο.

[2]) Sim. 9, 12. Προγενέστερος въ приложеніи къ Сыну, т. е. Христу по Его божественной природѣ см. Sim. 9, 14; 5, 6; 9, 23; 9, 28; срвн. Кол. 1, 15; Ін. 1, 1; книга Еноха 48, 2.

[3]) Sim. 9, 14. [4]) Sim. 9, 12. [5]) Ibid.

„Ему—Сыну Своему Богъ поручилъ народъ, которому Онъ (Сынъ) показалъ путь жизни и далъ законъ, принятый Имъ отъ Бога“ [1]). „Онъ есть Господь народа со всею властью, полученною отъ Отца“ [2]).

Такимъ образомъ Ермъ изображаетъ личность Христа, какъ „Духа Святого“, т. е. по божеству, такими чертами, которыя не оставляютъ никакого сомнѣнія въ Его божественности.

Этого Сына Божія, какъ истиннаго Бога—„Духа Святого“, по терминологіи Ерма, „Богъ поселилъ (κατῴκισεν) въ плоть (εἰς σάρκα), какую Онъ восхотѣлъ“. Изъ контекста дальнѣйшей рѣчи Ерма видно, что „вселеніе въ плоть“ нельзя представлять въ формѣ принятія Сыномъ—„Духомъ Святымъ“ только призрачнаго тѣла человѣка. Сынъ Божій сдѣлался „плотію“, т. е. дѣйствительнымъ человѣкомъ. „Итакъ (οὖν) [3])—говоритъ Ермъ—эта плоть, въ которую вселился Духъ Святой, хорошо послужила Духу (ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς), ходя *въ чистотѣ и святости и ничѣмъ не осквернивши Духа* (ἐν σεμνότητι καὶ ἁγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὅλως μιάνασα τὸ πνεῦμα). Посему, такъ какъ она жила хорошо и непорочно и *подвизалась* вмѣстѣ съ Духомъ (πολιτευσαμένην οὖν αὐτὴν καλῶς καὶ ἁγνῶς καὶ συγκοπιάσαν τῷ πνεύματι) и могущественно *содѣйствовала* Ему во всякомъ дѣлѣ (καὶ συνεργήσασαν ἐν πάντι πράγματι καί ἀνδρείως ἀναστραφεῖσαν): то Богъ принялъ ее въ общеніе съ Духомъ (μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἴλατο κοινονόν); ибо Ему было угодно житіе плоти, которая не осквернилась на землѣ, имѣя въ себѣ Духъ Святой. Итакъ, Онъ призвалъ въ совѣтъ Сына (σύμβουλον οὖν ἐλαβε τὸν υἱόν) и пресвѣтлыхъ ангеловъ, чтобы и эта плоть, непорочно послужившая Духу, получила мѣсто успокоенія (σχῇ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως) и не оказалась такимъ образомъ лишенной награды за свое служеніе (τῆς δουλείας αὐτῆς). Вѣдь восприметъ награду всякая плоть, оказавшаяся не-

---

[1]) Sim. 9, 6. [2]) Ibid.

[3]) Οὖν — здѣсь придаетъ особый оттѣнокъ рѣчи и опредѣляетъ качества плоти, воспринятой Сыномъ, какъ результатъ божественнаго предызбранія этой плоти, какъ нарочито чистаго сосуда.

порочной (ἀμίαντος) и чистой (ἄσπιλος),—та плоть, въ которой поселился Духъ Святой“ [1]).

Въ этомъ замѣчательномъ мѣстѣ обращаетъ на себя вниманіе изображеніе плоти Христа: 1) она не пассивное начало въ богочеловѣческой личности Христа, а дѣйствуетъ активно - „могущественно“ (ἀνδρείως), „содѣйствуя (συνεργήσασα) во всякомъ дѣлѣ“ Духу Божію, „служа ему во всемъ“, 2) но дѣйствуетъ не отдѣльно, а вмѣстѣ съ Духомъ Божіимъ и при Его помощи,—„она жила и подвизалась вмѣстѣ съ нимъ“ (πολιτευσαμένην αὐτὴν καὶ συγκοπιάσαν), 3) жизнь плоти въ процессѣ подвига характеризуется возвышеніемъ ея качествъ до состоянія совершеннѣйшей „непорочности“ (ἀμίαντος), „чистоты“ (ἄσπιλος), „святости“ (ἐν ἁγνείᾳ) и „достохвальной честности“ (ἐν σεμνότητι)—въ полномъ соотвѣтствіи качествамъ Божественнаго Духа; 4) такимъ образомъ устанавливается тѣсное общеніе природъ — божественной и человѣческой въ единствѣ личности Богочеловѣка Христа. Хотя названіе „Сынъ Божій“ у Ерма служитъ обозначеніемъ „рабской“, т. е. человѣческой природы, но—въ силу общенія свойствъ—пріурочивается вообще къ личности Богочеловѣка [2]). Такъ что вся дѣятельность „Духа Божія, поселившагося въ плоть“, изображается какъ дѣятельность Единаго Сына, „Который Самъ весьма много потрудился и весьма много пострадалъ, чтобы очистить грѣхи ихъ (людей)“ [3]).

Христологическія воззрѣнія мужей апостольскихъ въ цѣломъ и частяхъ можно свести къ слѣдующимъ общимъ положеніямъ. Въ виду полемики (одновременной) съ гностиками и евіонитами они особенное вниманіе обратили на раскрытіе ученія о лицѣ Христа Спасителя. Въ данномъ случаѣ они дали построеніе, которое одинаково было чуждо крайностей, какъ пневматической христологіи гностиковъ-докетовъ, такъ и адопціонистической христо-

---

[1]) Sim. 5, 6.

[2]) Срвн. Sim. 9, 12. 14. 15. 16.

[3]) Sim. 5, 6.

логіи евіонитовъ [1]). Они твердо и рѣшительно исповѣдали вѣру во Христа, какъ Бога (ὁ θεός, κύριος, δεσπότης), Который сдѣлался человѣкомъ (ἀνθρωπίνως φανερωθείς, γενόμενος ἐν σαρκί).

---

[1]) *А. Гарнакъ* (Lehrbuch d. Dogmengesch. 1888, B. I, S. 159—173) въ своей своеобразно-тенденціозной экзегетикѣ христологіи мужей апостольскихъ полагаетъ, что мужи апостольскіе въ своихъ христологическихъ построеніяхъ въ сущности не дали ничего новаго по сравненію съ гностиками и евіонитами и, подобно этимъ послѣднимъ, двоились между воззрѣніями „наивнаго“ гностическаго докетизма, давшаго типъ „пневматической христологіи“ (pneumatische Christologie S. 162), и воззрѣніями евіонитовъ, усвоившихъ всецѣло типъ „адопціанской христологіи“ (adoptianische Christologie, S. 160). Но, видимо, самъ Гарнакъ чувствовалъ слабость своихъ историко-догматическихъ выводовъ по адресу мужей апостольскихъ, коль скоро допустилъ наличность существованія у нихъ цѣлаго ряда „среднихъ“ переходныхъ ступеней отъ одного къ другому типу (изъ указанныхъ двухъ типовъ) христологическихъ построеній, которыя онъ вообще называетъ: „расплывчатыми опредѣленіями“ (mannigfaltige Auffassungen, S. 159). Какъ совершенно вѣрно отмѣтилъ Р. Зеебергъ (Lehrb. d. Dogmengesch. 1908, B. I, S. 104),—нужно замѣтить не раздѣляющій вообще указанныхъ христологическихъ выводовъ Гарнака, — этотъ послѣдній совершенно не разобрался въ міровоззрѣніи мужей апостольскихъ и впалъ въ заблужденіе, вѣроятно, потому, что не хотѣлъ (сознательно или несознательно) объединить факты, говорящіе объ историческомъ Христѣ, съ фактами, гдѣ у мужей апостольскихъ вопросъ переносится явно на почву метафизическихъ разсужденій. Кромѣ того, Гарнакъ совершенно не обратилъ вниманія на двухсторонность полемики мужей апостольскихъ съ двумя совершенно противоположными направленіями христологической мысли (гностиковъ-докетовъ и евіонитовъ). Естественно, въ однихъ случахъ, когда мужи апостольскіе высказывали свои мысли противъ евіонитовъ, они оттѣняли по преимуществу „пневматическую“ часть христологическаго вопроса и, наоборотъ, въ борьбѣ съ гностиками-докетами они какъ бы переходили на сторону евіонейскаго адопціонизма. Словомъ, если пользоваться отрывочными выраженіями произведеній мужей апостольскихъ (какъ это и дѣлаетъ Гарнакъ), а не брать всю совокупность мыслей, прагматически еведенныхъ въ одно общее построеніе религіозно-христологическаго міросозерцанія, то можно оправдать до нѣкоторой степени и выводы Гарнака, если только отбросить произведенія Игнатія Богоносца, у котораго—какъ мы отмѣчали выше—одновременно разсматривается и оттѣняется христологическій вопросъ сразу во всемъ его объемѣ и заключенъ въ болѣе или менѣе опредѣленныя формулы, не допускающія перетолкованій.... Какъ бы

При чемъ сочетаніе природъ божественной и человѣческой у нихъ мыслится пребывающимъ въ тѣсномъ и ипостасномъ единствѣ, откуда естественно вытекало у нихъ положеніе о Христѣ, какъ единой личности Богочеловѣка Христа Іисуса. Въ противоположность гностикамъ они не полагали различія между личностью Христа и личностью Іисуса, и оба эти наименованія обычно приводили въ одномъ общемъ сочетаніи формулы: „Господь нашъ Іисусъ Христосъ Спаситель". Утвержденіе ипостаснаго единства личности Іисуса Христа въ свою очередь разрѣшилось у нихъ мыслью о предсуществующемъ Христѣ (противъ евіонитовъ); при чемъ и самый актъ боговоплощенія разсматривался уже не только съ точки зрѣнія историческаго (реальнаго) факта рожденія Христа Іисуса отъ Дѣвы Маріи при Иродѣ царѣ, но и съ точки зрѣнія домостроительства (κατ' οἰκονομίαν), съ которымъ ассоціировалось боговоплощеніе, какъ отъ вѣка сокрытая (ἐν ἡσυχίᾳ) тайна искупленія. Отсюда получалось у мужей апостольскихъ отождествленіе и самыхъ наименованій: Христосъ Іисусъ и Сынъ Божій, каковыя наименованія на ихъ языкѣ доведены до безразличія, какъ одинаково обозначающія бытіе второй ипостаси Св. Троицы. Въ свою очередь сыноположеніе (богосыновство) Христа Іисуса не пріурочивается у нихъ (какъ у евіонитовъ) къ моменту крещенія рожденнаго отъ Дѣвы Сына человѣческаго (отъ сѣмени Давидова), а мыслится вѣчнымъ актомъ трансцедентныхъ отношеній Божества, такъ что въ моментъ зачатія Іисусъ представляется Богомъ, поскольку Онъ былъ зачатъ отъ Духа Святого по силѣ и волѣ божественной (Игнатій). Такимъ образомъ у нихъ совершенно устраняется всякій оттѣнокъ адопціонистической христологіи евіонитовъ. У

то ни было, но Гарнакъ (вмѣстѣ съ близкимъ ему по духу Лоофсомъ — Loofs. Leitfad. z. Stud. d. Dogmengesch. 1893, S. 66) съ своими выводами стоитъ почти одиноко среди другихъ новѣйшихъ западныхъ догматистовъ, и важно отмѣтить,—Зеебергъ (op. c.) проводитъ взглядъ, діаметрально противоположный взгляду Гарнака, и устанавливаетъ чуть ли не ортодоксальную точку зрѣнія на христологическое ученіе мужей апостольскихъ.

мужей апостольскихъ (особенно у Ерма) можно отмѣтить также наличность стремленія опредѣлить самый способъ соотношенія природъ (божественной и человѣческой) въ единой личности Христа. Этотъ способъ сводится у нихъ къ взаимному соподчиненію природъ, которое (соподчиненіе) по отношенію къ божеству мыслится какъ уничиженіе и смиреніе (ταπεινοφροσύνη), какъ своего рода рабство (δουλεία), а по отношенію къ человѣческой природѣ, какъ состояніе особенной проникновенности высшими запросами божественнаго духа (одухотворенность). Какъ результатъ такого соподчиненія устанавливается гармоническое соотношеніе силъ и дѣятельности двухъ природъ. Историческіе факты рожденія, страданія, воскресенія Христа разсматриваются, какъ выраженіе дѣйствій божества въ условіяхъ плотской жизни человѣческой природы, какъ состояніе уничижительнаго дѣйствія смиренномудрія (ταπεινοφροσύνη). Въ отношеніи плотской — человѣческой природы гармоническое соотношеніе силъ характеризуется какъ состояніе содѣйствія, сораздѣленія съ духомъ божественнымъ энергіи плоти (σάρξ συγκοπιάσασα, συνεργήσασα). Какъ и актъ боговоплощенія, такое гармоническое сочетаніе силъ (божественно-духовныхъ и человѣческо-тѣлесныхъ) трансцедентируется и такимъ образомъ осмысливается κατ' οἰκονομίαν (у Ерма). Что особенно важно отмѣтить у мужей апостольскихъ, такъ это то, что всѣ эти христологическія разъясненія даются у нихъ, какъ обоснованіе сотерологіи, которая и выводится такимъ образомъ изъ христологическихъ положеній, какъ изъ своихъ логическихъ предпосылокъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

О спасеніи, какъ дѣлѣ, совершенномъ Христомъ Богочеловѣкомъ.

Τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός—Климентъ Римскій. Первое посланіе къ Коринѳянамъ 36, 1.

Спасеніе рода человѣческаго, по воззрѣнію Игнатія Богоносца, составляетъ „достославную тайну“ [1]), отъ вѣка сокрытую въ „глубинахъ Божественнаго вѣдѣнія“ [2]). Какъ таковое, оно, слѣдовательно, есть дѣло Триипостаснаго Бога, Который еще отъ вѣка опредѣлилъ способъ и средства, при помощи которыхъ спасеніе должно было сдѣлаться фактомъ и дѣйствительностію для наличнаго человѣчества. Спасеніе, какъ фактъ, и принесено въ міръ Возлюбленнымъ Сыномъ Божіимъ, Христомъ Іисусомъ, Который для осуществленія плана „домостроительства“ нашего спасенія принялъ на себя плоть человѣческую [3]), явившись въ міръ не только какъ Богъ, но и какъ человѣкъ [4]). Мужи апостольскіе, оттѣняя эту мысль о совершеніи спа-

---

[1]) Игн. Богон. Ефес. 19, 1; срвн. Магнез. 9, 1.

[2]) Клим. 1 Кор. 40, 1: εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως.

[3]) Клим. 1 Кор. 42, 1: „Христосъ былъ посланъ отъ Бога“.

[4]) Клим. 2 Кор. 9, 5: „Какъ Христосъ Господь, спасшій насъ, хотя прежде былъ духомъ (πνεῦμα), содѣлался плотію (ἐγένετο σάρξ), и, такимъ образомъ, призвалъ насъ: такъ и мы получимъ награду въ этой плоти“.

сенія чрезъ Христа Іисуса, Богочеловѣка, всюду въ своихъ произведеніяхъ исключительно Христа называютъ „нашимъ Спасителемъ (ἡμῶν σωτῆρ)“ [1]) и съ Его личностью связываютъ весь спасительный процессъ въ его временномъ осуществленіи [2]). При чемъ устанавливая тѣсную прагматическую связь между предуготовленіемъ спасенія — κατ' οἰκονομίαν и самымъ фактомъ осуществленія спасенія въ личности Богочеловѣка Христа [3]), они подчеркивали абсолютное значеніе спасительнаго акта, совершеннаго Христомъ [4]). Въ самомъ дѣлѣ, Христосъ, какъ вѣчный и живой Богъ, есть участникъ предвѣчнаго плана божественнаго домостроительства нашего спасенія и въ этомъ случаѣ долженъ мыслиться достовѣрнымъ свидѣтелемъ *истинности* совершеннаго Имъ дѣла искупленія. Какъ Богъ, принявшій на Себя природу человѣческаго естества, Христосъ въ то же время есть живой примѣръ *дѣйствительности* спасенія, предложеннаго Имъ человѣчеству во исполненіе вѣчныхъ божественныхъ опредѣленій [5]). Такимъ образомъ въ христологическихъ посылкахъ мужи апостольскіе находили основаніе для утвержденія положенія объ особой достовѣрности и непререкаемой истинности спасительнаго дѣла,

---

[1]) Клим. 2 Кор. 1, 7: καὶ μηδεμίαν ἐλπίδα ἔχοντας σωτηρίας, εἰ μὴ τὴν παρ' αὐτοῦ; Игнат. Ефес. 1, 2: τῷ σωτῆρι ἡμῶν.

[2]) Клим. 2 Кор. 1, 7; 2, 7: „Христосъ восхотѣлъ спасти погибающее (τὰ ἀπολλύμενα) и спасъ многихъ, пришедши и призвавъ насъ уже погибшихъ (ἀπολλυμένους)“.

[3]) Клим. 1 Кор. 38, 3: „Творецъ и Создатель нашъ ввелъ насъ въ міръ свой, напередъ приготовивъ (προετοιμάσας) намъ свои блага (τὰς εὐεργεσίας) прежде рожденія нашего“; 2 Кор. 1, 8: ἐκαλέσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς. Здѣсь небытіе имѣетъ двоякій смыслъ: нравственный и физическій.

[4]) Варн. 12, 3: „нельзя спастись, если не будутъ уповать на крестъ (Христовъ)“; срвн. Клим. 2 Кор. 1, 7.

[5]) Варн. 5, 7: „Ему надлежало явиться во плоти, дабы упразднить смерть и показать воскресеніе изъ мертвыхъ. Онъ подвергся этому для того, чтобы исполнить обѣщаніе, данное отцамъ и, приготовляя для Себя новый народъ, въ продолженіе Своей земной жизни показать, что Онъ, воскресивъ мертвыхъ, будетъ судить міръ“; 7, 1: „Господь... пострадалъ для того, чтобы Его рана оживотворила насъ“.

совершеннаго Христомъ. И въ этомъ случаѣ давали вообще твердую опору христіанскому сознанію, которое у нихъ всецѣло покоится на мысли, что Христосъ въ дѣйствительномъ обликѣ своей человѣческой природы открылъ всю полноту совершенствъ своего божественнаго естества и такимъ образомъ послужилъ залогомъ нашего спасенія,—не призрачнаго, а дѣйствительнаго въ полномъ смыслѣ этого слова.

Мысль о Христѣ, какъ объективномъ основаніи нашего спасенія, выдвигается у мужей апостольскихъ на первый планъ и составляетъ существенно важный пунктъ ихъ сотерологической концепціи. Поэтому всю ихъ сотерологію можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія—объективной и субъективной. Въ первомъ случаѣ спасеніе у нихъ мыслится, какъ совокупность спасительныхъ дѣйствій, раскрывшихся въ личности Христа Спасителя, какъ объективнаго основанія спасительнаго процесса вообще [1]). Во второмъ случаѣ спасеніе воспроизводится, какъ отраженіе спасительныхъ дѣйствій Христа въ личности человѣка и разсматривается, какъ извѣстное переживаніе, составляющее личное достояніе спасающагося христіанина. Въ томъ и другомъ случаѣ христологія опредѣляетъ ходъ мыслей мужей апостольскихъ и является связующимъ звеномъ для ихъ сотерологической концепціи. Отсюда естественно христіанство, какъ религія спасенія, вообще мыслится у нихъ, какъ „богоношеніе и христоношеніе“, подъ которыми Игнатій Богоносецъ, приводящій эти характерныя выраженія, разумѣлъ несомнѣнно, съ одной стороны, воспроизведеніе въ личности христіанина облика Христова во всѣхъ фактахъ Его собственной жизни, съ другой стороны,—то психическое переживаніе, которое ставитъ человѣка постепенно на путь богоуподобленія, какъ приводящаго къ конечной цѣли бытія.

Въ христологіи мужей апостольскихъ заключается основаніе для слѣдующихъ характерныхъ особенностей

---

[1]) Клим. 1 Кор. 46, 6: „Не одно ли призваніе во Христѣ?“; срвн. ibid. 48, 4: „врата правды суть врата Христовы“.

ихъ сотерологіи. Опредѣляя христіанское спасеніе, какъ христоношеніе, они, въ противоположность гностикамъ, связывали это христоношеніе съ личностью цѣлокупнаго человѣка, въ составѣ его полной природы, какъ духовной, такъ и тѣлесной. По воззрѣнію Игнатія Богоносца, христіанство тѣмъ существенно и отличается отъ религіознаго міровоззрѣнія гностиковъ, что Христосъ представляется „врачомъ не только духовнымъ, но и тѣлеснымъ“ [1]) во образъ ипостаснаго сочетанія въ лицѣ Христа природы божественной и человѣческой [2]). Исповѣдуя Христа Сыномъ Божіимъ и Сыномъ человѣческимъ—„Сыномъ отъ сѣмени Давидова“, Игнатій обосновывалъ на этомъ исповѣданіи „сыноположеніе“ человѣка во Христѣ не только по духу, но и по плоти. Плоть объявлялась соучастницей спасенія [3]).

Опредѣляя ипостасныя отношенія Божества въ Троицѣ, какъ „союзъ любви“ (τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης) [4]) и считая любовь опредѣляющимъ началомъ Боговоплощенія [5]), мужи апостольскіе весь спасительный процессъ въ личности Христа Спасителя, возлюбленнаго Сына Божія (ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ) [6]), и въ личности спасающагося христіанина ставили въ тѣсное соприкосновеніе съ чувствомъ любви [7]),

---

[1]) Игнат. Бог. Ефес. 7, 2: „есть только одинъ *врачъ, тѣлесный и духовный*... Господь нашъ Іисусъ Христосъ“; срвн. Ерм. Mand. 4, 1; Варн. 7, 3: „Господь за наши грѣхи благоволилъ принести въ жертву сосудъ (τὸ σκεῦος) своего духа“.

[2]) Клим. 2 Кор. 9, 5 (см. текстъ цитаты на стр. 399, прим. 4).

[3]) Смирн. 1, 2; срвн. Клим. 2 Кор. 9, 5; 12, 4; 14, 3: ἡ γὰρ σάρξ αὕτη ἀντίτυπος ἐστι τοῦ πνεύματος· οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεται.

[4]) Клим. 1 Кор. 49, 1.

[5]) Клим. 1 Кор. 49, 6: „по любви воспринялъ насъ Господь; по любви, которую имѣлъ къ намъ Іисусъ Христосъ, Господь нашъ, по волѣ Божіей далъ кровь Свою за насъ, и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши“; Варнава Посл. 1, 1.

[6]) Клим. 1 Кор. 59, 2; 59, 3.

[7]) Клим. 1 Кор. 49, 4: „любовь соединяетъ насъ съ Богомъ; любовь покрываетъ множество грѣховъ...; любовію всѣ избранные Божіи достигли совершенства, безъ любви нѣтъ ничего благоугоднаго Богу“.

которой въ сотерологической концепціи мужей апостольскихъ вообще отводится весьма видное мѣсто. Изъ чувства любви выводятся всѣ спасительныя дѣйствія Христа; этой же любовью покрывается и весь путь шествованія человѣка въ направленіи всѣхъ его душевныхъ и тѣлесныхъ силъ ко спасенію [1]). Совершенно въ духѣ ученія апостола любви—Іоанна Богослова вырисовывается у мужей апостольскихъ идеалъ жизнепониманія, отъ начала и до конца проникнутый мотивами любви, исходящей изъ „глубинъ сердца“ [2]) спасающагося христіанина. Какъ увидимъ ниже, у мужей апостольскихъ въ ихъ произведеніяхъ дается опытъ конструированія на основахъ чувства любви всѣхъ вообще этическихъ понятій христіанства, которыя въ свою очередь ставятся въ тѣсную связь и соприкосновеніе съ идеей спасенія во Христѣ. Такъ опредѣляется у нихъ исходное начало и взаимоотношеніе понятій этическихъ и догматическихъ въ формѣ одной общей и стройной концепціи христіанства.

Весьма важно отмѣтить, что такое стремленіе мужей апостольскихъ вывести всю совокупность христіанскихъ идей (этическихъ и догматическихъ) изъ чувства любви несомнѣнно обусловливалось наличностью противогностической и противоевіонейской борьбы. У гностиковъ все жизнепониманіе, централизующееся въ ихъ своеобразной сотерологіи и христологіи, въ концѣ концовъ сводилось къ утвержденію идеи физической необходимости, съ какой совершается, по ихъ воззрѣнію, жизнь міра въ борьбѣ съ матеріальнымъ началомъ міробытія. Самое явленіе Христа-эона въ міръ у нихъ обусловливалось роковою необходимостью освободить духъ человѣка отъ противоестественно навязанной ему диміургомъ оболочки тѣлесной организаціи. Хотя гностики объ евангеліи Христа и говорятъ въ своихъ системахъ, какъ евангеліи любви, и на этой любви они строятъ противоположеніе Завѣта Ново-

---

[1]) Клим. 1 Кор. 51, 2.

[2]) Клим. 1 Кор. 2, 1: ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις; срвн. 2 Кор. 6, 12; 7, 15.

завѣтнаго Завѣту Ветхозавѣтному, но ясно, что любовь у нихъ лишена значенія моральной и живой творческой силы; она отъ начала и до конца остается у нихъ силой механической, развивающейся не изъ внутреннихъ потребностей сердца, а изъ основъ физической необходимости, утвердившейся въ мірѣ вещей вслѣдствіе самаго факта міротворенія. Кромѣ того, любовь у гностиковъ имѣетъ скорѣе теоретическое значеніе и въ этомъ случаѣ отождествляется съ знаніемъ, какъ силой отвлеченнаго мышленія, оперирующаго внѣ сферы практическаго примѣненія духовныхъ способностей человѣка. Въ концѣ концовъ при дуализмѣ гностиковъ ихъ любовь оказывается силой отрицательной и разрушительной, поскольку въ жизни космоса она имѣетъ своимъ предназначеніемъ противоположеніе духовнаго матеріальному, уничтоженіе всего того, что̀ такъ или иначе связано съ отношеніями тѣлесно-физическаго свойства.

Изъ противоположенія односторонней реконструкціи чувства любви у гностиковъ и вытекаетъ анализъ ея, какъ силы положительно-моральной, преобразующей все существо человѣка,—у мужей апостольскихъ. Вмѣстѣ съ этимъ совершенно послѣдовательно опредѣляется у нихъ глубокоморальный характеръ всего сотерологическаго процесса, какъ въ личности Совершителя спасенія—Христа Іисуса, такъ и въ личности спасающагося христіанина, какъ воспріемника спасенія, предложеннаго Христомъ. Такъ, весь спасительный процессъ по отношенію къ личности Христа Спасителя, возлюбленнаго Сына Божія, характеризуется у нихъ, какъ актъ безграничнаго милосердія [1]) и благоволенія [2]), проявленнаго къ роду человѣческому, какъ

---

[1]) Клим. 1 Кор. 23, 1: „милосердый во всемъ и благодѣтельный Отецъ—милостивый къ боящимся Его; Онъ *дары* (τὰς χάριτας) свои *охотно и ласково* раздаетъ приступающимъ къ Нему съ чистымъ расположеніемъ (διανοίᾳ)“; срвн. 32, 1: „величіе *даровъ* (δωρεῶν), данныхъ отъ Бога“; 2 Кор. 1, 7: „Онъ сжалился надъ нами и по Своему милосердію спасъ насъ“.

[2]) Варн. 7, 3: αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν.

актъ свободнаго предызбранія [1]) въ лицѣ Христа Іисуса всего человѣческаго рода въ преискреннее сыновство Богу Отцу [2]). Очень характерно это свободное предызбраніе изображается у Варнавы подъ образомъ „Завѣта", заключеннаго между Богомъ и человѣкомъ [3]). Внутренній моральный смыслъ этого Завѣта опредѣляется чувствомъ любви, въ которой централизуются взаимныя отношенія между Богомъ и человѣкомъ въ одномъ общемъ актѣ добровольнаго духовно-нравственнаго соглашенія. Въ этомъ актѣ соглашенія Богъ во Христѣ Іисусѣ мыслится преисполненнымъ безконечной милости и любви, а самъ человѣкъ — поставленнымъ въ положеніе добровольнаго преклоненія предъ волей Божіей, исключающей всякую зависимость отъ „ига необходимости" (ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης) и принужденія. Область внутреннихъ сердечныхъ расположеній есть то „обиталище" (τὸ κατοικητήριον), въ которомъ, по воззрѣнію мужей апостольскихъ, созидается „совершенный храмъ Господу" (ναὸς τέλειος τῷ θεῷ) [4]) въ добровольномъ стремленіи человѣка усвоить „новый завѣтъ", дарованный ему въ цѣляхъ спасенія [5]).

Моральнымъ характеромъ сотерологическихъ предпосылокъ у мужей апостольскихъ совершенно послѣдовательно опредѣляется ихъ положеніе о всеобщности спа-

---

[1]) Клим. 2 Кор. 5, 1: „будемъ исполнять волю призвавшаго насъ"; Варн. 7, 1: „Сынъ Божій не могъ пострадать, развѣ только для насъ (εἰ μὴ δι' ἡμᾶς)"; 7, 3.

[2]) Клим. 2 Кор. 1, 4: „Онъ даровалъ намъ свѣтъ; Онъ привѣтствовалъ насъ какъ *отецъ дѣтей*".

[3]) Варн. 4, 6; 14, 4: „Узнайте, какимъ образомъ мы получили завѣтъ. Моисей принялъ его, какъ служитель; а намъ Самъ Господь далъ право быть народомъ наслѣдія (ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας), пострадавъ за насъ".

[4]) Варн. 4, 11; 6, 15: ναὸς γὰρ ἅγιος τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας; 16, 8: ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμιν.

[5]) Варн. 2, 6: ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀγάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν; 4, 6: „завѣтъ ихъ (евреевъ и по еврейски исполняемый) сокрушенъ, дабы любовь къ Іисусу напечатлѣлась въ сердцахъ вашихъ".

сенія, какъ удѣла всего человѣчества [1]). Такимъ образомъ у нихъ въ одно и то же время разрушается, какъ идеалистическій аристократизмъ безпочвенной сотерологіи гностиковъ, такъ и національностическій экклектизмъ узкой сотерологіи евіонитовъ. Спасеніе одинаково есть удѣлъ всего человѣчества, такъ какъ Христосъ является „Ходатаемъ и Первосвященникомъ“ [2]) для всего человѣческаго рода [3]). Христосъ есть „камень многоцѣнный, избранный, краеугольный, почтенный“, положенный „въ основаніе Сіона“ [4]). Установленіе идейнаго единства Завѣтовъ Ветхозавѣтнаго и Новозавѣтнаго было у мужей апостольскихъ [5]) однимъ изъ существенныхъ аргументовъ при обоснованіи ихъ сотерологической концепціи, построенной на мысли о всеобщности спасенія.

Характерно опредѣляется у мужей апостольскихъ спасеніе, какъ актъ „врачеванія“ чрезъ посредство Христа Іисуса, Котораго Игнатій Богоносецъ называетъ „Единымъ Врачомъ“ [6]). Здѣсь, въ этихъ знаменательныхъ словахъ св. отца опять таки проглядываетъ глубокая сотерологическая идея мужей апостольскихъ, высказанная

---

[1]) Клим. 1 Кор. 8, 5: „(Господь) *всѣхъ* своихъ возлюбленныхъ (ἀγαπητούς) желаетъ сдѣлать участниками (μετασχεῖν) покаянія (ведущаго ко спасенію)“; Варн. 14, 8: „Я поставилъ Тебя (т. е. Сына) въ свѣтъ народовъ (εἰς φῶς ἐθνῶν), чтобы Ты былъ во спасеніе (εἰς σωτηρίαν) *до предѣловъ земли*“.

[2]) Клим. 1 Кор. 36, 1: „мы обрѣтаемъ наше спасеніе (отъ) Іисуса Христа, Первосвященника нашихъ приношеній, Заступника и Помощника въ немощи нашей“; срвн. ib. 61, 3: ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[3]) Клим. 1 Кор. 59, 3: τὸν πληθύνοντα ἔθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ πάντων ἐκλεξόμενον τοὺς ἀγαπῶντας σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ; ibid. 59, 4: γνώτωσαν τὰ πάντα ἔθνη, ὅτι... ἡμεῖς λαὸς σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.

[4]) Варн. 6, 2.

[5]) Особенно у Варнавы, который все свое Посланіе строитъ на идеѣ тѣснаго идейнаго взаимоотношенія между Ветхимъ Завѣтомъ и Завѣтомъ Новымъ.

[6]) Ефес. 7, 2; срвн. Ерм. Mand. 4, 1: „Онъ (Сынъ) только можетъ даровать врачеваніе (ἴασιν δοῦναι)“; Sim. 5, 7: τῷ θεῷ μόνῳ δυνατὸν ἴασιν δοῦναι.

ими въ противоположность гностической идеологіи, по которой спасеніе человѣка есть собственно разрушеніе всего установившагося строя космической жизни; тогда какъ спасеніе должно мыслиться только, какъ возстановленіе [1]) утраченнаго совершенства первобытія въ условіяхъ первозданной духовной и тѣлесной организаціи человѣка. Во Христѣ, явившемся въ міръ въ тѣлѣ и съ природой наличнаго дѣйствительнаго человѣка, совершается возсозиданіе [2]) того же человѣка, который мыслится „новымъ“ [3]) только постольку, поскольку онъ во Христѣ освобождается отъ приражеій грѣха [4]), сдѣлавшихъ человѣка больнымъ (ὁ ἀλγῶν) [5]) и неспособнымъ для „вѣчной жизни въ Богѣ“ [6]). Освобожденіе человѣка отъ приражеій грѣха и возвращеніе его на путь „жизни въ Богѣ“ и составляютъ, по воззрѣнію мужей апостольскихъ, тѣ существенные признаки, которыми опредѣляется у нихъ общее понятіе о спасеніи во Христѣ Іисусѣ. Первый изъ этихъ признаковъ, т. е. освобожденіе отъ грѣха, указываетъ на отрицательную сторону нравственнаго бытія спасающагося человѣка; тогда какъ второй признакъ, именно дарованіе „жизни въ Богѣ“, опредѣляетъ собою положительное состояніе его нравственно-духовной природы въ актѣ спасенія. Такое разграниченіе моментовъ—отрицательнаго и

---

[1]) Клим. 1 Кор. 9, 4 (въ лицѣ Ноя знаменуется „*обновленіе* міра“ παλιγγενεσίαν κόσμῳ); срвн. 18, 10: πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου.

[2]) Варн. 6, 14: οὖν ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα; 7, 1: ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς; 16, 8: ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι.

[3]) Варн. 5, 7: „τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων“; 7, 5: τοῦ λαοῦ μου τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκα.

[4]) Варн. 6, 11: „Такъ какъ Господь *обновилъ* насъ (ἀνακαινίσας) отпущеніемъ грѣховъ, то далъ намъ *новый образъ* (ἄλλον τύπον), такъ что мы имѣемъ младенческую душу, какъ возсозданные духовно (ἀναπλάσαντος αὐτοῦ ἡμᾶς)“; срвн. 6, 13: „Онъ въ концѣ временъ совершилъ въ насъ *второе твореніе* (δευτέραν πλάσιν)“, которое однако есть только возсозданіе (ἀναπλάσις), по слову пророка (Ис. 43, 18. 19): „вотъ я сдѣлаю *послѣднее*, какъ и *первое*“.

[5]) Варн. 8, 6.

[6]) Варн. 6, 3: ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν (Ι. Χ.) ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

положительнаго—въ процессѣ спасенія особенно ясно и выразительно проводится во Второмъ посланіи Климента Римскаго къ Коринѳянамъ, гдѣ буквально говорится такъ: „Іисусъ Христосъ по Своему милосердію спасъ насъ, видя, что мы находимся въ заблужденіи и погибели, и что для насъ не осталось никакой надежды на спасеніе, кромѣ какъ отъ Него. Онъ призвалъ *насъ не сущихъ* (ἡμᾶς οὐκ ὄντας) и восхотѣлъ, чтобы мы *изъ небытія обратились въ бытіе* (ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς)“ [1]). Здѣсь вторая половина приведенной выдержки представляетъ общую формулу сотерологическаго ученія съ оттѣненіемъ въ процессѣ спасенія, съ одной стороны, области *небытія*, какъ инстанціи отрицательной съ нравственно-религіозной точки зрѣнія, и съ другой стороны, области *бытія*, какъ инстанціи положительной, имѣющей положительную цѣнность съ точки зрѣнія нравственно-религіозныхъ отношеній. Въ первомъ случаѣ *небытіе* пріурочивается къ ряду явленій, которыя характеризуются, какъ „заблужденіе и погибель (πλάνη καὶ ἀπώλεια)“, а во второмъ случаѣ *бытіе* ставится въ связь съ такимъ состояніемъ, которое въ собственномъ смыслѣ есть уже „спасеніе (σωτηρία) отъ Христа (παρ᾽ αὐτοῦ)“, слѣдовательно,—положительное достояніе спасающагося во Христѣ грѣховнаго человѣчества. Вчастности эта положительная инстанція сотерологическаго процесса вообще обозначается у мужей апостольскихъ, какъ „жизнь въ Богѣ“ [2]), которой противополагается погибель отъ грѣха и во грѣхѣ, какъ состояніе противоположное и по своей сущности—отрицательное. Характерно у мужей апостольскихъ то, что понятіемъ о спасеніи, какъ

---

[1]) Клим. 2 Кор. 1, 7. 8.

[2]) Игнат. Ефес. 8, 1: κατὰ θεὸν ζῆτε; Филад. 3, 2: ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες; Ефес. 20, 2: ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Особенно у Ерма спасеніе очень часто (въ громадномъ количествѣ мѣстъ) воспроизводится какъ „жизнь въ Богѣ“: Mand. 1, 2: ζήσῃ τῷ θεῷ; срвн. Mand. 3, 5; 4, 4, 3; 6, 2, 10; Sim. 5, 1, 5 и мн. др.; при чемъ въ Sim. 9, 24 спасеніе характеризуется какъ „обитаніе съ Сыномъ Божіимъ (κατοικήσει μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ)“.

„жизни въ Богѣ“, въ его противоположеніи состоянію „погибели“, опредѣляется общая схема всѣхъ ихъ этическихъ построеній. Такъ у Ерма въ области нравственныхъ дѣйствованій разграничиваются два пути шествованія: съ одной стороны, „путь жизни (τὰς τρίβους τῆς ζωῆς)“ [1]—„путь правый (ἡ ὀρθὴ ὁδός)“ [2] и, съ другой стороны „путь кривой—путь неправды, ведущій къ погибели“ [3]; при чемъ дѣлается опытъ построенія соотвѣтствующей градаціи добродѣтелей и пороковъ. Такую же двойственную схему этическихъ понятій мы находимъ у Варнавы, который точно также различаетъ два пути: путь свѣта (ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός) и путь тьмы (ἡ τοῦ σκότους) [4], первый ведущій ко спасенію и къ жизни вѣчной [5], а второй—къ смерти [6]. Вполнѣ согласуется съ Варнавой и авторъ „Ученія“, у котораго „два пути“ характеризуются одинъ какъ „путь жизни“, а другой, какъ „путь смерти“ [7]; при чемъ, какъ и у Варнавы, послѣ перечисленія отдѣльныхъ добродѣтелей дается резюмирующее указаніе, опредѣляющее путь жизни какъ состоящій „въ пренебреженіи всего неугоднаго Господу (μισήσεις πᾶν ὃ μὴ ἀρεστὸν τῷ κυρίῳ)“ [8], а путь смерти—„въ бодрствованіи, направленномъ не въ сторону добра, а въ сторону зла (ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθὸν ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν)“ [9]. Такимъ образомъ у мужей апостольскихъ нужно отмѣтить замѣчательное и твердо устойчивое единство рекон-

---

[1]) Ерм. Sim. 5, 6, 3.

[2]) Ерм. Mand. 6, 2. 4; срвн. Клим. Рим. 2 Кор. 5, 7: τῆς ὁδοῦ τῆς δικαίας; ibid. 7, 2: τὴν ὁδὸν τὴν εὐθεῖαν.

[3]) Ермъ Mand. 6, 2: τὸ γὰρ δίκαιον ὀρθὴν ὁδὸν ἔχει, τὸ δὲ ἄδικον στρεβλήν... Ἡ γὰρ στρεβλὴ ὁδος... βλαβερά ἐστι τοῖς ἐν αὐτῇ πορευομένοις.

[4]) Варнава 18, 1; срвн. 5, 4; 11, 8 („путь праведниковъ и путь нечестивыхъ“).

[5]) Варн. 17, 1. Здѣсь „путь свѣта“ (о которомъ авторъ говоритъ ниже въ гл. 18) съ соотвѣтствующимъ цикломъ добродѣтелей обозначается какъ „служащій ко спасенію“ (τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν).

[6]) Варн. 20, 1: „путь тьмы искривленъ (σκολιά) и исполненъ проклятія: онъ есть *путь вѣчной смерти и наказанія*“.

[7]) Ученіе 1; 4, 14; срвн. Игнатій Магн. 5, 1: τὰ δύο ὁμοῦ, ὅ τε θάνατος καὶ ἡ ζωή.

[8]) Ibid. 4, 12. [9]) Ibid. 5, 2.

струкціи этическихъ понятій,—выработку опредѣленныхъ этическихъ нормъ, которыя были собственно воспроизведеніемъ библейскаго міровоззрѣнія [1]) и съ нѣкоторыми незначительными варіаціями долгое время затѣмъ воспроизводились у послѣдующихъ христіанскихъ писателей [2]). Приведенная реконструкція этическихъ понятій, интересная сама по себѣ, важна еще и въ томъ отношеніи, что въ ней полностію воспроизводится рѣшеніе сотерологической проблемы не только по формѣ, но и по содержанію. Добродѣтели, которыя въ „заповѣдяхъ“ о нравственности христіанской характеризуются какъ путь жизни, въ то же время мыслятся какъ выраженіе спасительной жизни во Христѣ Іисусѣ; между тѣмъ какъ пороки, ставящіе человѣка на путь гибели, воспроизводятся какъ факторы, приводящіе къ отрицанію всего спасительнаго процесса, совершающагося во Христѣ Іисусѣ. Такъ устанавливается у мужей апостольскихъ преемственное и тѣсное взаимоотношеніе между этикой и догматикой, между теоретическими основами христіанства и его жизненно-практическими постулятами. Какъ увидимъ ниже, установленіе тѣсной связи между религіей и нравственностью, особенно при анализѣ субъективной стороны спасительнаго процесса, совершающагося въ личности человѣка, придаетъ особый характеръ всѣмъ сотерологическимъ построеніямъ мужей апостольскихъ и уясняетъ въ этихъ послѣднихъ такія тонкости, которыя предъ взоромъ изслѣдователя-историка могутъ выступать во всемъ своемъ свѣтѣ только подъ угломъ зрѣнія тѣснаго взаимоотношенія между религіей и нравственностью [3]).

---

[1]) О путяхъ жизни и смерти мы находимъ упоминаніе у Іереміи (21, 8), въ книгѣ Притчей (12, 28), Второзаконія (30, 19), въ Евангеліи Матѳея (8, 13. 14); Второе посланіе Петра (2, 15); срвн. также книгу Варуха (4, 1), гдѣ также отмѣчены слѣды подобнаго же представленія.

[2]) Климентъ александр. (Strom. V, 5, 31—Aufl. Preuss. Akad. B. 15, S. 346); Оригенъ (Περὶ ἀρχων 3, 2, 4—со ссылкой на Варнаву), Іустинъ Мученикъ (Apologia II, 11—слѣды ученія о двухъ путяхъ): Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τ. ἁγίων ἀποστόλων (гл. 4); Постановл. апост. (7).

[3]) Проблема о взаимоотношеніи религіи и нравственности, рѣ-

Опредѣляя спасеніе, какъ „жизнь въ Богѣ“, мужи апостольскіе ставили его въ зависимость отъ особыхъ спасительныхъ дѣйствій Христа, Сына Божія. Въ числѣ такихъ дѣйствій на первый планъ у нихъ выдвигаются: сообщеніе *знанія истины* и дарованіе *безсмертія;* при чемъ то и другое, т. е. знаніе и безсмертіе, мыслятся у нихъ, какъ неразрывно связанныя между собой дѣйствія единой божественной воли Христа Спасителя, проявленной въ цѣляхъ спасенія. Особенно рельефно эта общая всѣмъ мужамъ апостольскимъ сотерологическая идея проводится у Климента Римскаго, который говоритъ: „вотъ тотъ самый путь, возлюбленные, на которомъ мы обрѣтаемъ наше спасеніе—Христа Іисуса, Первосвященника нашихъ приношеній, Заступника и Помощника въ нашей немощи. Посредствомъ Него (διὰ τούτου) мы взираемъ на высоту небесъ; чрезъ Него какъ бы въ зеркалѣ мы видимъ чистое и пресвѣтлое лицо Его (Божіе); чрезъ Него отверзлись очи сердца нашего; чрезъ Него несмысленный умъ нашъ возникаетъ (ἀναθάλλει) въ чудный Его свѣтъ; чрезъ Него восхотѣлъ Господь, чтобы мы вкусили *безсмертнаго вѣдѣнія* (τῆς ἀθανάτου γνώσεως)“ [1]). Здѣсь въ развитіи сотерологической идеи у Климента центромъ тяжести является утвержденіе за личностью Христа, Спасителя нашего, значенія „Помощника и Ходатая (τὸν προστάτην καὶ βοηθόν)“ предъ Богомъ въ состояніи „нашей немощи (τῆς ἀσθενίας ἡμῶν)“. При чемъ въ грѣховномъ человѣчествѣ, пребывающемъ внѣ спасительной дѣятельности Христа, эта немощь мыслится стоящей въ зависимости отъ отсутствія истиннаго вѣдѣнія о Богѣ. Христосъ, какъ Спаситель, по ученію Климента, и устранилъ эту „немощь“ тѣмъ, что вывелъ насъ

шаемая въ положительномъ смыслѣ у мужей апостольскихъ, составляла важный пунктъ ихъ полемики съ гностиками, у которыхъ понятіе о нравственности имѣло чисто теоретическое значеніе и развивалось внѣ прямой зависимости отъ данныхъ религіознаго сознанія. Гностицизмъ вообще былъ своеобразнымъ проявленіемъ безпочвеннаго автономизма, съ которымъ такъ упорно боролись мужи апостольскіе.

[1]) 1 Кор. 36, 1. 2.

изъ мрака невѣдѣнія и съ своей стороны „открылъ очи сердца нашего“,—мракъ невѣдѣнія побѣдилъ свѣтомъ истиннаго знанія, давшаго намъ возможность проникнуть „въ высоту небесъ“. Это знаніе, по характеристикѣ Климента, отличается тѣмъ, что служитъ отраженіемъ „чуднаго свѣта Божія“, есть истинное знаніе [1]) во всемъ абсолютномъ его значеніи. Къ этой репродукціи Климента Игнатій Богоносецъ добавляетъ весьма важную мысль, по которой ручательствомъ абсолютной истинности знанія, принесеннаго Христомъ, служитъ то, что „Самъ Христосъ есть знаніе Божіе“ [2]), „Онъ—неложныя уста, которыми истинно глаголалъ Отецъ“ [3]), Онъ—Тотъ, „Кому ввѣрены тайны Божіи“ [4]). Слѣдовательно, въ Божествѣ Христа, въ Его преискреннемъ единеніи съ Отцомъ и заключается, по мысли Игнатія, главное основаніе истинности сообщеннаго Христомъ вѣдѣнія о Богѣ, а вмѣстѣ съ этимъ истинности и самаго христіанства, какъ религіи истиннаго спасенія. Въ этой послѣдней мысли заключалось въ свою очередь основаніе къ утвержденію того положенія, что только въ христіанствѣ сосредоточены дары истиннаго вѣдѣнія [5]) и что только Христосъ есть „*единый* Учитель нашъ“ [6]), „свѣтъ народовъ“ [7]), поскольку Онъ есть „Слово Божіе вѣчное, происшедшее не изъ молчанія“ [8]). Образъ Христа, какъ Учителя, объединенный съ понятіемъ о Немъ, какъ „Словѣ Божіемъ вѣчномъ“, заключалъ въ себѣ несомнѣнно глубокую мысль о вѣчномъ непреходящемъ значеніи Христова учительства вообще. Оттѣненіе этой послѣдней

---

[1]) Полик. Филип. 5, 2: κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου; Клим. 1 Кор. 1, 2: τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν.

[2]) Игнат. Ефес. 17, 2: γνῶσις θεοῦ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; срвн. Ефес. 3, 2: Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη.

[3]) Игнат. Римл. 8, 2: τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.

[4]) Игнат. Филад. 9, 1: ὅς μόνος πεπιστεύται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ.

[5]) Варнав. 9, 9: ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν·

[6]) Игнат. Магнез. 9, 2: τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν; Ефес. 6, 2: εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ.

[7]) Варнав. 14, 8: φῶς ἐθνῶν (Исаіи 49, 6).

[8]) Игнат. Магн. 8, 2.

мысли вызывалось у Игнатія потребностями противоевіонейской борьбы. Евіониты отрицали абсолютное значеніе христіанства и вчастности ученія Христа, такъ какъ поставляли Откровеніе новозавѣтное на одну ступень съ Откровеніемъ ветхозавѣтныхъ пророковъ, къ личности которыхъ приравнивали и самую личность Христа, какъ Спасителя. Въ опроверженіе этого тезиса евіонейской доктрины, скрывающаго въ себѣ мысль о несамобытности христіанства, о его полной зависимости отъ обрядоваго Моисеева закона, Игнатій свою сотерологическую идею и пояснялъ въ томъ смыслѣ, что пророковъ онъ ставилъ въ зависимость отъ Откровенія Христа, какъ „Слова Божія вѣчнаго“, и считалъ ихъ только учениками Христа „по духу“ Его ученія, а Самого Христа ихъ учителемъ [1]). Такъ объединялось у Игнатія и у другихъ мужей апостольскихъ [2]) Откровеніе Ветхозавѣтное съ Новозавѣтнымъ въ единой личности Христа—Учителя и Пророка [3]). При чемъ Христосъ мыслился Пророкомъ по связи его учительной дѣятельности съ таковой же дѣятельностью

---

[1]) Игнат. Магнез. 9, 2: „какъ мы можемъ жить безъ Него (т. е. Христа), когда и пророки, будучи учениками Его по духу, ожидали Его, какъ Учителя своего“; срвн. 8, 2: „и божественнѣйшіе пророки жили о Христѣ Іисусѣ (κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν). Вдохновляемые благодатію Его, они удостовѣряли невѣрующихъ, что Единъ есть Богъ, явившій Себя чрезъ Іисуса Христа, Сына Своего“.

[2]) Ап. Варнава главной темой своего „Посланія“ ставилъ развитіе идеи о духовно-прообразовательномъ значеніи Ветхозавѣтнаго Откровенія вообще и закона Моисеева вчастности, чѣмъ въ свою очередь устанавливалась у него (совершенно въ духѣ ученія апостола Павла) внутренняя идейно-духовная связь между Ветхозавѣтнымъ Откровеніемъ и Евангельскою проповѣдью Христа, какъ Откровеніемъ одного и того же Христа.

[3]) Игнат. Филад. 5, 2: „будемъ любить и пророковъ, ибо и они возвѣщали то, что̀ относится къ евангелію, — на Христа уповали и Его ожидали и спаслися вѣрою въ Него, посредствомъ единенія со Христомъ Іисусомъ, содѣлавшись достолюбезными и досточудными святыми, Іисусомъ Христомъ свидѣтельствованнымн и сопричисленными *къ евангелію общаго упованія*“; срвн. Полик. Филипп. 6, 3: οἱ προφῆται οἱ προκυρήξαντες τὴν ἔλευσαν τοῦ κυρίου ἡμῶν.

ветхозавѣтныхъ пророковъ [1]), въ которыхъ глаголалъ тотъ же Христосъ, „Слово Божіе вѣчное“. Такъ какъ это глаголаніе совершалось еще внѣ условій дѣйствительнаго Боговоплощенія Христа, Сына Божія, и отличалось прикровенностью самыхъ формъ ученія, то оно и было, поэтому, глаголаніемъ „по духу“,—пророческимъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Только съ пришествіемъ Христа во плоти, когда прикровенно-пророческое вѣщаніе Ветхозавѣтнаго Откровенія стало фактомъ, дѣйствительностью, измѣнился и самый характеръ пророческо-учительнаго служенія Христа—Слова Божія: оно, по выраженію Игнатія Богоносца, стало „плотію“,—глаголаніемъ лицомъ къ лицу вслѣдствіе того, что и Христосъ, прежде бывшій только духомъ, теперь сталъ плотію [2]), а какъ принявшій плоть человѣческаго естества, Онъ сдѣлался непосредственнымъ нашимъ Учителемъ, отразившимъ свѣтъ высшей пренебесной истины въ реальныхъ фактахъ Своей богочеловѣческой дѣятельности. Наименованіе Христа Учителемъ [3]) у мужей апостольскихъ соединяетъ въ себѣ по преимуществу конкретный смыслъ въ соотвѣтствіе представленію объ Евангельскомъ благовѣстіи, какъ „плоти“ ученія Христа Богочеловѣка [4]). Вмѣстѣ съ этимъ историческіе факты богоявленія Христа во плоти человѣческаго естества получаютъ у нихъ глубокое освѣщеніе съ точки зрѣнія учительнаго значенія этихъ фактовъ въ жизни спасающагося христіанина. Боговоплощеніе „возлюбленнаго Сына Божія“, по мысли Климента Римскаго, есть цѣлая воспитательно-учительная система средствъ, ведущихъ ко спасенію. Чрезъ Сына Своего, говоритъ Климентъ, Богъ „воспиталъ, освятилъ и прославилъ насъ“ [5])

---

[1]) Игнат. Филад. 9, 1: „(Христу) одному ввѣрены тайны Божіи. Онъ есть дверь ко Отцу, которою входятъ Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ пророки и апостолы и Церковь“.

[2]) Игнат. Ефес. 19, 3.

[3]) Матнез. 9, 2; Полик. Филип. 2, 3.

[4]) Игнатій Филад. 5, 1: „будемъ прибѣгать къ Евангелію, какъ къ плоти Іисуса“.

[5]) 1 Коринѳ. 59, 3: δι' οὗ (Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου) ἐπεδεύσας, ἡγιάσας, ἐτίμησας.

У Игнатія въ свою очередь воспроизводятся и указываются всѣ важнѣйшіе факты земной жизни Христа—Его рожденіе, страданіе, распятіе, смерть и воскресеніе [1]), какъ объективныя основанія нашего убѣжденія (въ истинѣ спасенія), базирующагося на мысли, что Христосъ „въ плоти и духѣ“ (κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι) [2]), совершилъ наше спасеніе, что „Онъ содѣлался человѣкомъ совершеннымъ“ [3]). Гармоническое сочетаніе въ единой личности Христа Его духовно-божественнаго облика и Его человѣческой природы, по замѣчанію Игнатія, служитъ несокрушимымъ показателемъ для насъ строгаго и полнаго соотвѣтствія истины, сокрытой въ тайнѣ домостроительства [4]), фактамъ наличной дѣйствительности, явленной въ боговоплощеніи. „Христосъ—единственный Учитель (εἷς διδάσκαλος), Который какъ сказалъ, такъ и исполнилось; и то, что̀ совершилъ Онъ въ безмолвіи (σιγῶν), все это достойно Отца; кто пріобрѣлъ слово Іисусово (λογὸν Ἰησοῦ κεκτήμενος), тотъ истинно можетъ слышать и Его безмолвіе (τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν), чтобы быть совершеннымъ“ [5]). Здѣсь такимъ образомъ съ замѣчательною глубиною мысли констатируется у Игнатія полная возможность для человѣка по фактамъ внѣшней тѣлесно-плотской жизни Іисуса воспринимать небесно-божественный обликъ Его ученія,—восходить на высшую ступень богопознанія, отвлеченно-духовнаго, при дѣйствіи на нашъ умъ и сердце плотскаго облика, явленнаго въ фактахъ земной жизни Іисуса. Та-

---

[1]) Траллійц. 9, 1.

[2]) Смирн. 3, 2: „увѣровали (христіане Смирнъ), убѣдившись Его плотію и духомъ“.

[3]) Смирн. 4, 2: αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενμένου; срвн. Ерм. Sim. 5, 6, 4. Подтвержденіемъ того, что „Сынъ показалъ имъ (людямъ) *путь жизни и далъ имъ законъ*, принятый Имъ отъ Отца“, Ермъ считаетъ „поселеніе Духа Святого (т. е. божественной природы Сына) въ плоть“. Боговоплощеніе такимъ образомъ мыслится конкретнымъ отобразомъ „закона Отца“, какъ освѣщающаго истинный путь спасительной жизни.

[4]) Ефес. 19, 1; Варн. 6, 10.

[5]) Ефес. 15, 1.

кимъ образомъ особая сила и значеніе христіанскаго вѣдѣнія заключается, по мысли мужей апостольскихъ, въ томъ, что это христіанское вѣдѣніе въ лицѣ Христа, какъ воплотившагося Сына Божія, имѣетъ конкретный примѣръ своей особой высшей убѣдительности.

Дѣйственную силу убѣдительности для вѣдѣнія во Христѣ Іисусѣ мужи апостольскіе указывали также въ нравственныхъ основаніяхъ, съ которыми, по ихъ концепціи, соединяется возвѣщенное Христомъ евангельское ученіе. Опредѣляющая сила этихъ нравственныхъ основаній, заключается въ той любви, которой проникнуты всѣ учительныя дѣйствія Христа на протяженіи всего процесса богооткровенія, проявленнаго имъ, какъ въ отвлеченно-духовныхъ образахъ Ветхаго Завѣта, такъ и въ конкретныхъ фактахъ боговоплощенія—въ Новомъ Завѣтѣ. „Врата Христовы, говоритъ Климентъ, суть врата правды, и блаженны тѣ, которые входятъ ими“ [1]). И высшимъ показателемъ праведности (и спасительности) этихъ вратъ Христовыхъ, по мысли Климента, служитъ то, что они являются выраженіемъ „союза божественной любви (τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ)“ [2]), которая „соединяетъ насъ съ Богомъ“ [3]). Такъ какъ своею любовью „воспринялъ насъ Господь“, „по любви... Іисусъ Христосъ, Господь нашъ, по волѣ Божіей далъ кровь Свою за насъ, и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши“ [4]),— мы въ этой любви, какъ примѣрѣ высшаго божественнаго самопожертвованія и самоотверженія, проявленныхъ Хри-

---

[1]) 1 Коринѳ. 48, 4: πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν, ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστιν ἡ ἐν Χριστῷ.

[2]) Ibid. 49, 1. Развитіе проблемы о любви Божіей, проявленной въ искупительной дѣятельности Христа, у Климента находится въ логической и нравственной связи съ мыслью о Христѣ, какъ „вратахъ праведности“ и спасительности того пути, которымъ направляется шествованіе чрезъ эти врата при достиженіи блаженства— срвн. 48, 4.

[3]) Ibid. 49, 5: ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ.

[4]) Ibid. 49, 6; срвн. 7, 2: „кровь Его была пролита для нашего спасенія“.

стомъ особенно рельефно въ фактахъ Его страданія и смерти [1]), почерпаемъ такимъ образомъ источникъ непоколебимой увѣренности въ истинности всего проповѣданнаго Христомъ ученія и спасительности дѣла, совершеннаго Имъ въ образѣ человѣка [2]). Любовь Христа вливаетъ въ насъ какъ бы новыя силы, которыя непоколебимо влекутъ насъ на новый путь жизни, обязывающій насъ не только къ теоретическому убѣжденію [3]), но и къ осуществленію того идеала жизни, который начертанъ въ живомъ образѣ Богочеловѣка, Возлюбленнаго Сына Божія [4]), возлюбившаго и насъ своей безконечной божественной любовью.

Такимъ образомъ въ понятіи о Христѣ, какъ Учителѣ спасительной жизни, у мужей апостольскихъ оттѣняется признакъ не только теоретическаго сообщенія знанія (какъ это мы находимъ въ доктринѣ гностиковъ), но и практическаго осуществленія этого знанія въ конкретныхъ фактахъ собственной жизни Богочеловѣка Христа. При чемъ особый возвышенный характеръ нравственнаго облика Христа, какъ практическаго дѣятеля, указывается въ чувствѣ любви, проявленіе которой усматривается во всей Его спасительной дѣятельности, представляющей въ конечномъ итогѣ гармоническое сочетаніе теоретической

---

[1]) Клим. 1 Кор. 16, 1: „жезлъ величія Божія, Господь нашъ Іисусъ Христосъ не пришелъ въ блескѣ великолѣпія и надменности, но *смиренно*.. Онъ человѣкъ въ язвѣ и страданіи“.

[2]) Филад. 8, 2: „для меня древнее—Іисусъ Христосъ, непреложное древнее - крестъ Его, смерть и воскресеніе, и вѣра Его“.

[3]) Игнат. Ефес. 14, 2: οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον; Римл. 3, 2: οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ χριστιανισμός.

[4]) Игнат. Еф. 1, 1: „какъ подражатели Богу, воспламенившись божественною кровію, вы совершенно (τελείως) исполнили родственное дѣло (συγγενικὸν ἔργον)“; ibid. 10, 3; Магнез. 5, 2: „вѣрующіе въ любви—образъ Отца чрезъ Іисуса Христа; Тралл. 2, 1; Филад. 7, 2: „будьте подражателями Іисусу Христу, какъ и Онъ—Отцу Своему“. Смирн. 4, 3: „чтобы участвовать въ Его страданіяхъ, я терплю все это“; Полик. Фил. 8, 2: „образъ (τὸν ὑπογραμμὸν) Онъ представилъ въ Себѣ“; Варнав. 4, 8: „дабы любовь къ Іисусу напечатлѣлась въ сердцахъ нашихъ“; Клим. Рим. 1 Кор. 16, 17: ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδόμενος ἡμῖν.

истины съ ея практическими постулятами. Въ такомъ освѣщеніи образа Христа, какъ Учителя истины и любви, у мужей апостольскихъ особенно рельефно подчеркивается противоположная сотерологическая концепція евіонитовъ съ ихъ чисто внѣшнимъ законническимъ взглядомъ на характеръ и предназначеніе Евангельской проповѣди. Образъ евіонейскаго Христа,—простого человѣка, провозвѣстника и исполнителя законническихъ предписаній Моисеева закона,—въ сотерологической репродукціи мужей апостольскихъ совершенно исключается и замѣняется тѣмъ подлинно-историческимъ Христомъ, Который повѣдалъ міру Откровеніе не только божественной истины, но и ея исполненія, открылъ не только разумъ божественнаго вѣдѣнія, но и благую волю Существа Высочайшаго. Воплощеніемъ той и другой стороны Откровенія былъ Самъ Христосъ, соединившій въ Своей личности разумъ божественнаго вѣдѣнія и волю благого и любвеобильнаго Отца. Характерно, что у мужей апостольскихъ теоретическая сторона Откровенія,—„духъ“ его, по выраженію Игнатія, локализируется въ Божествѣ Христа, а практическая сторона—волевая, или что̀ то же—„плоть“, по выраженію того же Игнатія, пріурочивается къ человѣчеству Христа. Такое разграниченіе „духа“ (разума истины) и „плоти“ (благоволенія любви) Откровенія не было на языкѣ мужей апостольскихъ утвержденіемъ полнаго противоположенія, не сводимаго къ единству, какъ это оказалось въ міровоззрѣніи гностиковъ и евіонитовъ. Христологія, имѣющая въ своемъ основаніи мысль объ ипостасномъ единствѣ двухъ природъ во Христѣ, не допускала подобнаго противоположенія; такъ что „духъ“ и „плоть“, какъ части одного общаго Откровенія, мыслились у мужей апостольскихъ въ гармоническомъ сочетаніи ихъ абсолютнаго единства. Вотъ почему, по мысли Игнатія, въ бытіи „духа“ Откровенія eo ipso заключается бытіе и „плоти“ того же самаго Откровенія; говоря точнѣе—въ проявленіи разума божественной истины предполагается элементъ „плоти“—любви. Какъ мы видѣли выше, соотношеніе понятій о „духѣ“ и „плоти“ играетъ весьма

важную роль у мужей апостольскихъ, особенно у Игнатія Богоносца, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи Ветхозавѣтнаго Откровенія къ Новозавѣтному. Ветхозавѣтное Откровеніе, какъ идейное только отображеніе разума Божественной истины въ ея отвлеченіи отъ реальной дѣйствительности, мыслится у нихъ, какъ „духъ“ [1]); тогда какъ Новозавѣтное Откровеніе, гдѣ разумъ Божественнаго вѣдѣнія получилъ свое осуществленіе чрезъ Боговоплощеніе Христа въ Его реальной жизни мыслится уже какъ „плоть“. Эта же схема, проходящая вообще чрезъ все міровоззрѣніе мужей апостольскихъ [2]), получаетъ у нихъ свое дальнѣйшее развитіе и въ области рѣшенія сотерологической проблемы—съ сохраненіемъ всѣхъ специфическихъ особенностей частичнаго развитія, которыми явно предусматривалось противоположеніе все той же доктринѣ гностиковъ и евіонитовъ. Рисуя образъ Христа-Учителя, какъ основоположника нашего спасенія, въ противоположность односторонней сотерологіи тѣхъ и другихъ, мужи апостольскіе понимали этотъ образъ Христова учительства, какъ воспроизведеніе полной истины во всемъ объемѣ ея существа,—въ „духѣ“ и „плоти“, т. е. въ составѣ ея, какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ основъ, въ соотвѣтствіе полнѣйшему раскрытію личности и самого Основателя христіанства, какъ состоящаго не только изъ духа (божества), но и изъ плоти (человѣчества). Воспроизведеніе нравственно-практической стороны Христова ученія, централизующагося въ чувствѣ любви, у мужей апостольскихъ вообще проводится подъ образомъ „плоти“, и самая любовь, какъ нравственно-практическій постулятъ разума-истины, мыслится точно также подъ образомъ „плоти“. Въ данномъ случаѣ несомнѣнно рѣшающее значеніе для нихъ имѣла ихъ христологія. Боговоплощеніе мыслилось какъ высочайшее проявленіе чувства

---

[1]) Варн. Посл. 10, 2. 9: Μωϋσῆς ἐν πνεύματι ἐλάλησεν.

[2]) Какъ увидимъ ниже, эта же схема воспроизводится при конструированіи ученія о церкви и о таинствѣ евхаристіи. До нѣкоторой степени она находитъ свое примѣненіе и въ эсхатологіи.

любви въ личности Богочеловѣка Христа,—какъ фактъ безпримѣрнаго милосердія со стороны Бога, избравшаго средствомъ спасенія воспріятіе плоти Божествомъ. Отсюда понятно, почему именно все Новозавѣтное Откровеніе истины, обнаружившейся въ союзѣ любви, стало какъ бы синонимомъ „плоти“ и самая любовь, явленная во Христѣ въ фактахъ Его Богочеловѣческой жизни въ преискреннемъ общеніи съ природой человѣка, стала называться также „плотью“ (σάρξ). Здѣсь важно отмѣтить, что слово плоть—σάρξ на языкѣ священныхъ и церковныхъ писателей, въ противоположность техническому смыслу слова σῶμα (что означаетъ у нихъ собственно тѣло, физическій организмъ), употреблялось для означенія физической, тѣлесной организаціи человѣка въ ея соотношеніи съ духовной природой его естества, слѣдовательно, обозначало плоть, но взятую не въ отрѣшеніи отъ духовной субстанціи человѣка. Такимъ образомъ называя, напримѣръ, Евангеліе плотію Христа [1]), а также и любовь какъ опредѣляющее начало евангельской проповѣди пріурочивая точно также къ плоти, мужи апостольскіе въ Евангеліи и Новозавѣтномъ Откровеніи вообще не отрицали присутствія элементовъ духовности; напротивъ, предполагали наличность этой послѣдней потому именно, что Новозавѣтное Откровеніе вообще мыслилось у нихъ воспроизведеніемъ и какъ бы воплощеніемъ идейнаго (отвлеченнаго) содержанія Откровенія Ветхозавѣтнаго, слѣдовательно представлялось не утратившимъ духовно-идейный смыслъ этого послѣдняго въ томъ его видѣ, какъ онъ рисовался сознанію ветхозавѣтныхъ пророковъ,—этихъ „учениковъ Христа по духу“ [2]). Вотъ почему мужи апостольскіе въ отношеніи къ Новозавѣтному сознанію человѣка, стоящаго подъ спасающей благодатію Христа, съ особенною настойчивостью проводили мысль, что для христіанина духовнымъ должно быть все то, что предносится ему подъ образомъ

---

[1]) Филад. 3, 1: τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ.

[2]) Магнез. 9, 3: οὗ (т. I. Х.) καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι.

„плоти“ [1]), что христіане суть духовные (πνευματικοί) служители истины, хотя и остаются пребывающими въ условіяхъ плоти [2]). Въ данномъ случаѣ у мужей апостольскихъ получало свое глубокое христологическое обоснованіе ихъ ученіе о святой, т. е. одухотворенной плоти [3]),—ученіе объ обожествленіи [4]), совершающемся въ личности человѣка во образъ ипостаснаго единенія природъ божественной и человѣческой въ личности самого Христа, Основоположника нашего спасенія [5]). Здѣсь такимъ образомъ въ христологическихъ посылкахъ находила свое широкое освѣщеніе не только сотерологическая идея, но и идея христіанскаго аскетизма, сущность котораго,—въ противоположность одностороннимъ дуалистическо-идеалистическимъ построеніямъ гностиковъ,—полагалась въ гармоническомъ сочетаніи силъ духовныхъ и тѣлесныхъ, въ направленіи ихъ, подъ водительствомъ разума, къ богоуподобленію [6]), отражающемуся одинаково, какъ въ духѣ, такъ и въ тѣлѣ [7]). Такъ устанавливалась у мужей апостольскихъ стройная цѣпь соотношеній для посылокъ христологическихъ, сотерологическихъ и нравственно-аскетическихъ, — такая цѣпь, которая придавала въ ихъ построеніяхъ всему христіанскому міровоззрѣнію, какъ одному стройному цѣлому, характеръ особой жизненности и всезахватывающей полноты и убѣдительности. И надъ

---

[1]) Ефес. 8, 2: ἃ δε καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ πάντα πράσσεται.

[2]) Варн. 4, 11: γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.

[3]) Клим. 2 Кор. 12, 4; 14, 3: τηρήσατε τὴν σάρκα, ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε.

[4]) Клим. 1 Кор. 54, 4: коринѳянъ называетъ „проводящими похвальную божественную жизнь (πολιτείαν τοῦ θεοῦ)“.

[5]) Варн. 6, 3: ἐν ἰσχύι τέθεικεν τὴν σάρκα αὐτοῦ κύριος; 16, 10: τοῦτό ἐστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ (подъ ναός здѣсь разумѣется тѣло, какъ „обиталище нашихъ сердецъ“, въ которомъ живетъ Самъ Господь .

[6]) Ефес. 10, 3: μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι; Клим. 2 Кор. 20, 2: θεοῦ ζῶντος πέτραν ἀθλοῦμεν καὶ γυμναζόμεθα τῷ νῦν βίῳ.

[7]) Ефес. 10, 3: μένετε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς; срвн. Магнез. 1, 2; 13, 2: ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκικὴ τε καὶ πνευματική.

всѣми этими построеніями всюду возвышается у нихъ образъ Христа Богочеловѣка, какъ объективное основаніе истинно спасительной жизни въ человѣкѣ [1]).

Приведенными особенностями сотерологической концепціи мужей апостольскихъ оттѣняется мистическая черта ихъ міровоззрѣнія,—та черта, которая особенно рельефно обнаруживается главнымъ образомъ у Игнатія Богоносца. У послѣдняго мистическій оттѣнокъ носитъ мысль, когда онъ говоритъ, что Самъ Христосъ живетъ въ насъ, и мы составляемъ храмъ Его [2]),—на столько тѣсно связанный съ Его цѣлокупною личностью [3]), что всѣ мы въ цѣломъ и частяхъ [4]) являемся „богоносцами, храмоносцами, христоносцами, святоносцами, во всемъ украшенными заповѣдями Іисуса Христа“ [5]). Характерно у Игнатія то, что

---

[1]) Полик. Филип. 8, 1: „залогъ (ἀρραβῶν) правды нашей—Іисусъ Христосъ“; ib. 8, 2: „будемъ подражателями Его (Христа) терпѣнія... Ибо такой образъ (τὸν ὑπογραμμόν) Онъ представилъ намъ въ Самомъ Себѣ (δι' ἑαυτοῦ), и мы увѣровали этому“; Клим. 1 Кор. 16, 17: „видите, какой данъ намъ образецъ (ὑπογραμμός): если Господь такъ смирилъ Себя, то что̀ должны дѣлать мы, которые чрезъ Него пришли подъ иго благодати его“?

[2]) Ефес. 15, 3: πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν; срвн. Римл. 6, 3: εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει; срвн. Варн. 16, 8: ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν.

[3]) Магнез. 1, 2: „молюсь, чтобы въ нихъ было единеніе по плоти и духу во Іисусѣ Христѣ“.

[4]) Ефес. 20, 2: οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ.

[5]) Ефес. 9, 2: ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Въ примѣчаніи къ приведенному мѣсту Цанъ происхожденіе самой формы, въ какую облеклась христіанская мысль Игнатія, усматриваетъ въ условіяхъ религіозной жизни языческаго общества Ефеса, гдѣ находился славный храмъ Артемиды, куда обычно жители Азіи стекались цѣлыми толпами вмѣстѣ съ женщинами и дѣтьми и наполняли собою всѣ дороги, ведущія къ храму, знаменуя этимъ свое собственное приближеніе къ божеству (срвн. Hilgenfeld, Ignat. Antioch. Epistulae et Martyria, Ed. 1902, S. 270). Весьма возможно, что Игнатій использовалъ этотъ фактъ проявленія языческой жизни въ интересахъ конструированія своей сотерологической идеи, вложивши въ понятіе о

„христоношеніе и богоношеніе“ у него поставляются въ тѣсную связь съ „благоукрашеніемъ“,—какъ онъ выражается,—„заповѣдями Іисуса Христа“ и обнаруженіемъ въ жизни „любви къ одному только Богу“ [1]), слѣдовательно, ставятся въ зависимость отъ знанія и любви, сообщенныхъ Христомъ, въ качествѣ объективныхъ основаній нашего спасенія. Благодаря такому внутреннему обитанію въ насъ Христа, „исполненіе заповѣдей“ Его и „любовь только къ Богу“ становятся, по мысли Игнатія, органическою нашей потребностью [2]), господствующимъ настроеніемъ всей нашей жизни не только по духу, но и по тѣлу [3]), такъ что всѣ мы дѣлаемся, какъ бы „преисполненными Бога“ [4]) во всѣхъ нашихъ дѣйствіяхъ. Только такая жизнь христіанина-богоносца и составляетъ, по Игнатію, истинную жизнь во Христѣ Іисусѣ [5]). Поставленный въ связь съ христологіей и сотерологіей, мистицизмъ Игнатія вырисовывается совершенно въ иномъ свѣтѣ, чѣмъ мистицизмъ гностиковъ. У этихъ послѣднихъ мистическое настроеніе отличается крайнимъ интеллектуализмомъ, такъ какъ всецѣло коренится въ области одного лишь

языческихъ ἔνθεοι и ἐνθουσιάζοντες (см. примѣчаніе въ изданіи „Patr. apostol. opera“ Harnack'a S. 15) христіанское содержаніе ученія объ обожествленіи и религіозномъ энтузіазмѣ.

[1]) Ефес. 9, 2: καθ' ὅλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε, εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν. Καθ' ὅλον βίον — въ жизни, взятой въ ея цѣломъ видѣ (а не „какъ свойственно другой жизни“, по переводу о. Преображенскаго, изд. 2, стр. 273): этимъ выраженіемъ христіанское настроеніе рисуется, какъ господствующее настроеніе всей жизни христіанина.

[2]) Ефес. 3, 2: καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. Здѣсь проводится именно мысль о невозможности для человѣка отрѣшиться (въ мысли и любви) отъ Того, съ Кѣмъ онъ соединенъ; срвн. Магнез. 15, 2: κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

[3]) Ефес. 10, 3: ἀλλ' ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς.

[4]) Магнез. 14: ὅτι θεοῦ γέμετε; срвн. у ап. Павла Римл. 15, 14.

[5]) Еф. 11, 1: μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθηνὸν ζῆν; Тралл. 9, 2: ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν; Магнез. 5, 2,

духа и въ основѣ своей составляетъ чистое созерцаніе. У Игнатія процессъ мистическаго настроенія понимается гораздо шире и глубже и воспроизводится, какъ актъ непосредственнаго дѣйствія Божія не только на духъ, но и на тѣло человѣка; соотвѣтственно этому и самая сущность мистическаго переживанія полагается не только въ созерцаніи,—въ „видѣніи пресвѣтлаго лица Божія“ [1]), но и въ дѣятельномъ проявленіи всѣхъ силъ цѣлокупной личности человѣка, объединенныхъ въ чувствѣ любви. При чемъ функціи духа и тѣла въ личности миста-христіанина представляются одной непрерывной, гармонически связанной цѣпью явленій, какъ бы воспроизводящихъ собой жизнь Богочеловѣка Христа—не только по духу (божеству), но и по тѣлу (плоти Божества) [2]). Мистика мужей апостольскихъ находится такимъ образомъ въ тѣсномъ соотношеніи съ ихъ сотерологическими взглядами, обоснованными въ свою очередь на посылкахъ христологіи.

Какъ мы указывали выше, вѣдѣніе (γνῶσις) во Христѣ Іисусѣ, какъ объективное основаніе нашего спасенія, у мужей апостольскихъ мыслится въ неразрывной связи съ „нетлѣніемъ (ἀφθαρσία)“ [3]). При томъ обоснованіи, какое указывается по отношенію къ акту „вѣдѣнія“, самъ собою вытекаетъ отвѣтъ на вопросъ, какъ именно опредѣляется у нихъ связь вѣдѣнія съ нетлѣніемъ, въ чемъ полагается самая сущность нетлѣнія, какъ одного изъ спасительныхъ дѣйствій Христа Богочеловѣка. Чрезъ актъ „вѣдѣнія“, по концепціи мужей апостольскихъ, человѣкъ соединяется съ самымъ источникомъ „божественнаго свѣта“ [4]), становится на путь истиннаго богопознанія и

---

[1]) Клим. Римск. 1 Кор. 36, 2.

[2]) Ермъ Sim. 9, 13.

[3]) Игнат. Ефес. 17, 1: ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν..., λαβόντες θεοῦ γνῶσιν ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; Клим. Рим, 1 Кор. 36, 2: τῆς ἀθανάτου γνώσεως; 2 Кор. 20, 5: τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι᾽ οὗ καὶ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ ἐπουράνιον ζωήν.

[4]) Клим. 1 Кор. 36, 2: „чрезъ Него (І. Х.) несмысленный и омраченный умъ нашъ возникаетъ въ чудный Его свѣтъ, чрезъ Него восхотѣлъ Господь, чтобы мы вкусили безсмертнаго вѣдѣнія“.

тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ источникъ той живительной силы, которая распространяетъ свое дѣйствіе не только на духъ, но и на тѣло человѣка. Естественно, такое знаніе должно приводить къ нетлѣнію, поскольку и самъ источникъ [1]) такого вѣдѣнія есть вѣчный и живой Богъ [2]). Христосъ, воспринявшій въ актѣ боговоплощенія природу человѣческаго естества—не только духовную, но и тѣлесную—въ ипостасное единство съ Божествомъ, есть „Начальникъ нашего нетлѣнія“ [3]). Вчастности подъ нетлѣніемъ, согласно филологическому смыслу слова ἀφθαρσία, мужи апостольскіе понимали вообще нерастлѣнность, какъ нравственную, такъ и физическую; при чемъ послѣднюю ставили въ зависимость отъ первой [4]). Нерастлѣнный духъ, какъ совмѣщающій въ себѣ нравственную свободу отъ грѣха, долженъ приводить и къ нетлѣнію физическому подобно тому, какъ состояніе грѣха, приразившееся къ нравственно-духовной природѣ человѣка, ведетъ къ смерти и тлѣнію физическому [5]). Проблема грѣха не раскрывается у мужей апостольскихъ во всѣхъ подробностяхъ частнаго развитія, но общая мысль о грѣхѣ, какъ причинѣ нравственнаго паденія и соединеннаго съ нимъ тлѣнія—смерти, какъ нравственной, такъ и физической, устанавливается у нихъ совершенно ясно и опредѣленно по связи главнымъ образомъ съ рѣшеніемъ сотерологической проблемы и постольку,

---

[1]) Варн. 1, 1; 6, 10; ὁ κύριος ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ; 1, 2: „на васъ излитъ духъ отъ прекраснаго источника божественнаго“.

[2]) Игнат. Филад. 1, 2: θεοῦ ζῶντος; Ефес. 11, 1: μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν; Ермъ Vis. 3, 7; Sim. 6, 2, 2: τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

[3]) Клим. 2 Кор. 20, 5: ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας; Игнат. Еф. 17, 1: „для того Господь принялъ муро (символъ вѣдѣнія, какъ это явствуетъ изъ контекста), чтобы облагоухать церковь нетлѣніемъ“.

[4]) Ермъ Sim. 5, 7, 1: „плоть твою храни нескверной и чистой (καθαρὰν καὶ ἀμίαντον), чтобы Духъ, живущій въ ней былъ доволенъ ею, и *спасласъ твоя плоть*“; Игнат. Ефес. 17, 2.

[5]) Клим. 1 Кор. 3, 4; срвн. Варн. 5, 3; Ермъ Sim. 9, 32.

поскольку это было необходимо въ интересахъ обоснованія идеи о необходимости искупительной дѣятельности Христа Спасителя. Такъ что градація: грѣхъ, незнаніе (опредѣляемое, какъ тьма духовная) тлѣніе (понимаемое въ смыслѣ смерти нравственной и физической) у мужей апостольскихъ сопоставляется съ градаціей спасительнаго процесса, въ составъ котораго входятъ: добродѣтель, знаніе, (опредѣляемое какъ просвѣщеніе свѣтомъ божественной истины), нетлѣніе (въ смыслѣ состоянія нравственнаго и физическаго). При чемъ нетлѣніе мыслится, какъ естественный постулятъ знанія [1]) и въ то же время какъ награда и воздаяніе за это знаніе [2]). Характерно у мужей апостольскихъ то, что знаніе мыслится, какъ вообще нормативное жизнеопредѣленіе не только чисто теоретическаго (какъ у гностиковъ), но и практическаго характера [3]). Поэтому знаніе опредѣляется, какъ добродѣтель въ широкомъ смыслѣ этого слова и вводится въ градацію всѣхъ частныхъ добродѣтелей, какъ жизнеопредѣляющее начало [4]). Нетлѣніе, какъ и знаніе, централизуется у му-

---

[1]) Клим. 1 Кор. 36, 2: ἀθάνατος γνῶσις; 59, 2: δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαιδεύσας, ἡγίασας, ἐτίμησας.

[2]) Клим. 2 Кор. 20, 5; Игн. Ефес. 19, 3.

[3]) У Ерма „вѣдѣніе“ во Христѣ Іисусѣ, какъ основаніе нашего спасенія, очень характерно изображается подъ образомъ „закона Господня“, содержащаго „заповѣди Божіи“ (Sim. 8, 3), — эти „духовныя силы (τὰ πνεύματα ταῦτα) самого Сына Божія (Sim. 9, 13)“. „Тѣ, которые увѣровали въ Господа чрезъ Сына Его и облечены этими духовными силами, будутъ *одинъ духъ и одно тѣло* съ Сыномъ Божіимъ (ib.)“. Ермъ добавляетъ при этомъ слѣдующее характерное поясненіе. Нужно не только, говоритъ онъ, „носить имя Сына Божія“, но „носить и силы Его“ и „облечься въ нихъ какъ бы въ одѣяніе“ (ib.), т. е. нужно претворить ихъ въ самое существо человѣка и сдѣлать ихъ достояніемъ собственной жизни не только по душѣ, но и по тѣлу во образъ Богочеловѣческой личности Сына Божія.

[4]) „Законъ Христовъ“, какъ основаніе спасенія, нормируется у Ерма въ формѣ отдѣльныхъ заповѣдей, которыми въ свою очередь опредѣляется и самая сущность христіанскихъ добродѣтелей. Перечисляя подробно эти заповѣди — добродѣтели, Ермъ построяетъ слѣдующую ихъ градацію, въ которой опредѣляющее значеніе приписываетъ знанію — вѣрѣ: πίστις, ἐγκράτεια, δύναμις, μακροθυμία, ἁπλότης, ἀκακία,

жей апостольскихъ въ личности Богочеловѣка Христа и выставляется, какъ объективное основаніе при достиженіи и осуществленіи нетлѣнной жизни въ человѣкѣ. При чемъ фактъ воскресенія Христа мыслится, какъ побѣдный трофей нетлѣнія надъ тлѣніемъ [1]) и какъ *залогъ* [2]) нашего собственнаго воскресенія не только моральнаго, но и физическаго—въ дѣйствительномъ тѣлѣ, которое по своей организаціи должно въ этомъ случаѣ приближаться къ прославленной (обожествленной) тѣлесности Христа [3]). Такъ намѣчается у мужей апостольскихъ идея царскаго служенія Христа, какъ побѣдителя смерти. Впрочемъ, эта идея не получила у нихъ широкаго развитія и скорѣе только предполагается, чѣмъ разъясняется; она не формулируется съ такою точностью и опредѣленностью, съ какими она выступаетъ въ послѣдующемъ христіанскомъ богословіи. Очевидно, оппозиція современному имъ евіонейству съ его идеей Мессіи-Христа, окруженнаго ореоломъ царственнаго величія, понимаемаго въ духѣ раввинской мессіологіи, давала мужамъ апостольскимъ поводъ

ἁγνεία, ἱλαρότης, ἀλήθεια, σύνεσις, ὁμόνοια, ἀγάπη — Sim. 9, 15 (срвн. Vis. 3, 8, гдѣ въ сокращеніи приводится уже только 7 добродѣтелей, вмѣсто 12: πίστις, ἐγκράτεια, ἁπλότης, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης, ἀγάπη; Mand.: πίστις, ἐγκράτεια, μακροθυμία, ἁπλότης, ἁγνεία, ἀλήθεια). „Сила всѣхъ этихъ добродѣтелей, говоритъ Ермъ, одинакова: онѣ связаны между собою и слѣдуютъ одна за другой“ (Vis. 3, 8); но „*матерью*“ всѣхъ этихъ добродѣтелей является *вѣра* (πίστις), которой и опредѣляется „благочестіе“ (σεμνότης), ведущее ко спасенію.

[1]) Игнатій Филад. 9, 2. „Евангеліе (какъ благовѣстіе дѣлъ, совершенныхъ Христомъ — по контексту) есть совершеніе нетлѣнія (ἀπάρτισμα ἀθανασίας)“.

[2]) Игнатій. Магнез. 11, 1. І. Х. представляется „*надеждой* нашей (τῆς ἐλπίδος ἡμῶν)“ и въ основаніе этой надежды указываются факты „рожденія, страданія и воскресенія“ І. Христа; срвн. Тралл. praef.; Римл. 6, 1.

[3]) Игнатій Смирн. 1, 2: „отъ сего то плода, т. е. отъ богоблаженнѣйшаго (θεομακαρίτου) страданія Его произошли мы. Онъ распятъ былъ за насъ плотію, чтобы чрезъ воскресеніе воздвигнуть *знаменіе* (σύσσημον) для святыхъ и вѣрныхъ своихъ“; Ефес. 19, 3: „Богъ явился по-человѣчески (ἀνθρωπίνως) для обновленія вѣчной жизни (εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς)“.

работать нѣсколько въ иной плоскости и выдвигать въ личности Христа Спасителя по преимуществу моральную сторону Его дѣятельности, указывать въ Его царственномъ обликѣ то, что̀ прямо или косвенно не укладывалось въ узкія рамки евіонейской мессіологіи. Вотъ почему съ особенною настойчивостью мужи апостольскіе говорятъ о страждущемъ Христѣ, о Его смиреніи [1]), то есть о такихъ проявленіяхъ Его дѣятельности, которыми оттѣнялась моральная сторона Его царственно-божественнаго величія. И въ связи съ этимъ проводилась мысль о преобразующемъ значеніи вообще Его царственно-божественнаго служенія въ области моральнаго обновленія человѣчества. Въ духѣ ученія апостола Павла у всѣхъ мужей апостольскихъ мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ выраженій, въ которыхъ утверждается мысль о Христѣ, какъ „новомъ человѣкѣ“ [2]), животворно дѣйствующемъ на возсозиданіе всего человѣчества въ нравственномъ отношеніи [3]). Вмѣстѣ съ этимъ и самъ человѣкъ, находящійся подъ дѣйствіемъ царственно-божественнаго облика Христа Спасителя, вырисовывается у нихъ подъ образами „новаго человѣка“ [4]), „новаго созданія“ [5]), чѣмъ въ свою очередь оттѣняется мысль о водвореніи человѣка на путь царственно-духовнаго величія въ союзѣ со Христомъ [6]). Важно еще отмѣтить, что понятіе о царскомъ служеніи Христа у мужей апостольскихъ имѣетъ по преимуществу эсхатологическое значеніе и раскрывается главнымъ обра-

---

[1]) Клим. 1 Кор. 36, 1—3.

[2]) Игн. Бог. Еф. 20, 1: εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν.

[3]) Варн. 6, 11: „обновилъ насъ (I. X.) отпущеніемъ грѣховъ (τῇ ἄφεσι τῶν ἁμαρτιῶν) и далъ намъ *новый образъ* (ἄλλον τύπον), такъ что мы имѣемъ младенческую душу, какъ возсозданные духовно“; 16, 8.

[4]) Варн. 5, 7: αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων ἐπιδείξῃ; 7, 5; 15, 7: καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου.

[5]) Варн. 16, 8: „мы содѣлались *новыми* (καινοί), вновь созданными изначала (πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι)“.

[6]) Варн. 1, 5: „вы стали столь одаренными духовно“; 14, 4: „Намъ Господь далъ право быть народомъ наслѣдія, пострадавъ за насъ“; 14, 6: „Онъ приготовилъ Себѣ народъ святой“.

зомъ въ связи съ рѣшеніемъ эсхатологической проблемы, —въ связи съ ученіемъ о Царствіи Божіемъ, каковое ученіе, какъ увидимъ ниже, у нихъ носитъ точно также оттѣнокъ эсхатологизма.

Въ ученіи о Христѣ, какъ „Начальникѣ нетлѣнія“ [1]), у мужей апостольскихъ заключается естественный переходъ къ анализу первосвященническаго служенія Христа, подъ которымъ у нихъ разумѣлось осуществленіе самаго искупленія человѣческаго рода отъ грѣха и смерти. Что идея о первосвященническомъ служеніи Христа была присуща мужамъ апостольскимъ,—это фактъ несомнѣнный. Въ ихъ произведеніяхъ мы находимъ цѣлый рядъ выраженій, гдѣ Христосъ прямо называется Первосвященникомъ и Ходатаемъ [2]), въ связи съ изображеніемъ и самой Его первосвященнической дѣятельности. При чемъ образъ Христа-Первосвященника несомнѣнно взятъ у нихъ изъ практики ветхозавѣтнаго первосвященническаго служенія [3]), но развитъ въ духѣ христіанскаго жизнепониманія, въ освѣщеніи, какое вызывалось христологическими и сотерологическими посылками ихъ ученія. И въ данномъ случаѣ въ значительной степени у нихъ сказалось противоположеніе евіонейско-іудейскимъ взглядамъ на ветхозавѣтное первосвященническое служеніе. Если у евіонитовъ-іудаистовъ всеисчерпывающій смыслъ первосвященническаго служенія сводился къ жертвенному ритуалу, какъ акту чисто юридическаго значенія: то у мужей апостольскихъ, сообразно съ основными посылками ихъ сотерологіи, первосвященническое служеніе Христа полу-

---

[1]) Клим. 2 Кор. 20, 5.

[2]) Клим. 1 Кор. 36, 1: Христосъ — Первосвященникъ нашихъ приношеній (ὁ ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν), Онъ — Предстатель (προστάτης) и Помощникъ (βοηθός) въ немощи нашей“; срвн. 64, 1; 63, 3: διὰ τ. ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰ. Χ.; Игнат. Филад. 9, 1: κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεύς; Полик. Филип. 12, 2: ὁ αἰώνιος ἀρχιερεύς (срвн. также Mart. Polyc. 14; Іуст. Муч. Dial. c. Tryph. 33, 34. 118, 116: Χριστὸς ἀρχιερεὺς σταυρωθείς; Иппол. Constit. App. 26 у Lagard'a p. 88, 4).

[3]) См. сопоставленія съ ветхозавѣтнымъ священническимъ служеніемъ у Климента 1 Кор. 43.

чило по преимуществу нравственно духовную оцѣнку, въ каковой оно и противополагается іудейскому юридизму. Съ внѣшне-формальной стороны ученіе мужей апостольскихъ о первосвященническомъ служеніи Христа выдерживаетъ полную аналогію съ данными іудейскаго ритуала, но со стороны содержанія,—со стороны идейнаго освѣщенія оно вводитъ насъ въ кругъ совершенно иныхъ понятій, внутренній смыслъ которыхъ вполнѣ опредѣляется ихъ христологическими и сотерологическими посылками. По аналогіи съ іудейской кодификаціей первосвященническаго служенія въ разсматриваемомъ ученіи мужей апостольскихъ совершенно опредѣленно выдѣляются слѣдующіе частные вопросы: о жертвѣ, ея совершителѣ, цѣли и значеніи жертвеннаго приношенія. Особенностью ихъ міровоззрѣнія по первому и второму вопросу является то, что представленіе о жертвѣ и ея совершителѣ совмѣщается у нихъ въ личности Христа, который мыслится въ одно и то же время и жертвой и ея Совершителемъ. Уже это одно обстоятельство кореннымъ образомъ измѣняло всю сотерологическую концепцію мужей апостольскихъ и направляло ее въ совершенно иную плоскость по сравненію съ идейной стороной іудейскаго ученія. Прежде всего съ понятіемъ о жертвѣ, принесенной Христомъ, естественно соединялась мысль объ абсолютномъ значеніи этой жертвы, коль скоро таковой былъ Самъ же Христосъ, сочетавшій въ Своемъ лицѣ истинное, слѣдовательно, абсолютное божество и истинную природу человѣческую. Къ этой концепціи присоединялась также мысль о необычайности жертвы Первосвященника Христа. Правда, эта послѣдняя мысль у мужей апостольскихъ точно не формулируется, но она предполагается сама собою, какъ выводъ изъ ихъ христологическихъ посылокъ, которыми утверждается необычайность самаго факта боговоплощенія. Въ содержаніе понятія о жертвѣ, повидимому, входило у мужей апостольскихъ представленіе о боговоплощеніи въ его полномъ составѣ, такъ что жертвой мыслился Христосъ не только по божеству, но и по человѣчеству. У Климента Римскаго въ данномъ отноше-

нiи есть очень характерное указаніе въ гл. 16 его Перваго посланія къ Коринѳянамъ, гдѣ словами ветхозавѣтныхъ пророчествъ изображается состояніе смиренія Господа, проявленнаго Имъ въ фактахъ земной жизни вообще и въ фактѣ страданія вчастности, какъ жертвоприношеніе Господа за грѣхи всего міра. Слѣдовательно, по отношенію къ божеству Христа жертвой для Него было самое смиреніе, которое Онъ, какъ „Жезлъ величія Божія“, проявилъ въ фактѣ Своего приниженія до условій естественнаго бытія человѣческой природы. Жертвой Божества въ этомъ случаѣ была та безконечная божественная любовь, которая лежитъ въ основаніи Богоявленія,— всего домостроительства Божія о нашемъ спасеніи чрезъ посредство Возлюбленнаго Сына Божія. Опредѣляя болѣе конкретные признаки понятія о жертвѣ, мужи апостольскіе совершенно ясно и опредѣленно говорятъ о пролитіи Христомъ крови, о перенесеніи Имъ страданій и смерти, какъ жертвенныхъ приношеніяхъ за наши грѣхи. Слѣдовательно, понятіе о жертвѣ здѣсь пріурочивается къ человѣческой природѣ Христа и въ этой послѣдней полагаются конкретныя ея основы, между тѣмъ какъ въ Божествѣ Христа скрываются основы идейные, въ силу которыхъ жертвенное приношеніе Христомъ своей человѣческой природы получаетъ особую цѣнность и значеніе, какъ „приношеніе сосуда своего духа“ [1]), т. е. божества. По мысли мужей апостольскихъ, тотъ фактъ, что человѣческая природа была воспринята божествомъ Христа въ единство Его богочеловѣческой личности, возвышаетъ жертвенное приношеніе человѣческой природы до степени того абсолютно-спасительнаго значенія, какое оно (это приношеніе) имѣетъ для всего человѣчества. Была принесена въ жертву уже не обыкновенная, т. е. грѣховная плоть наличнаго (падшаго) человѣчества, а плоть очищенная Божествомъ Христа, слѣдовательно, имѣющая особую спасительную цѣнность.

---

[1]) Варн. 7, 3.

Вопросъ о значеніи жертвы, принесенной Христомъ въ цѣляхъ спасенія, занимаетъ первенствующее положеніе въ сотерологическомъ ученіи мужей апостольскихъ и отличается наибольшей ясностью и опредѣленностью сужденій. Общее рѣшеніе этого вопроса сводится у нихъ къ установленію положенія, которымъ утверждается мысль объ обновленіи во Христѣ Іисусѣ всего человѣческаго рода чрезъ отпущеніе грѣховъ и чрезъ утвержденіе для него новаго пути жизни, ведущаго къ нетлѣнію. По связи съ ученіемъ о жертвѣ Христа вопросъ о нетлѣніи, какъ результатѣ спасительной дѣятельности Христа Богочеловѣка, получаетъ такимъ образомъ новое освѣщеніе, при которомъ связь нетлѣнія съ знаніемъ еще болѣе расширяется и воспроизводится какъ результатъ дѣятельности Христа не только какъ Учителя-Пророка, но и какъ „Первосвященника и Ходатая нашихъ приношеній“.

Опредѣляя значеніе первосвященническаго служенія Христа-Спасителя, мужи апостольскіе въ сотерологическомъ процессѣ выдѣляютъ цѣлый рядъ отдѣльныхъ моментовъ спасительныхъ дѣйствій. Всѣ эти моменты, объединенные мыслью о борьбѣ Христа-Первосвященника съ грѣховностью человѣческой природы, по частямъ оттѣняютъ ту или иную сторону одного общаго сотерологическаго процесса, взятаго въ его частичномъ выраженіи. Въ числѣ такихъ моментовъ у мужей апостольскихъ особенно рельефно выдѣляются: искупленіе (λύτρωσις), оправданіе (δικαιοσύνη), обновленіе (ἀνανέωσις), освященіе (ἁγίασμα), оживотвореніе (ἀναζωπύρησις), изліяніе Святого Духа (ἔγχυσις πνεύματος ἁγίου) и дарованіе благодати (χάρις τοῦ θεοῦ).

Съ понятіемъ объ *искупленіи* (λύτρωσις) мы встрѣчаемся у всѣхъ мужей апостольскихъ; при чемъ вездѣ въ данномъ случаѣ оттѣняется одна общая мысль объ освобожденіи и избавленіи отъ грѣха и его послѣдствій. Особенно рельефно эта мысль воспроизводится у Варнавы и формулируется подъ образомъ „избавленія отъ мрака невѣдѣнія“, которое въ свою очередь выставляется, какъ результатъ „беззаконнаго блужданія“, вызвавшаго смерть

—нравственную и физическую [1]). Естественно, что процессъ избавленія у того же Варнавы простирается далѣе и на самую смерть [2]). Совершеніе искупленія и его спасительное дѣйствіе ставятся въ непосредственную зависимость отъ личности Христа Спасителя и пріурочиваются къ моменту Его явленія (ἐπιφανεία) въ мірѣ [3]); вчастности собственной крови Спасителя [4]), слѣдовательно и Его смерти приписывается спасительное дѣйствіе искупленія, которое и резюмируется у Игнатія Богоносца, какъ вообще дѣйствіе „благодати Іисуса Христа“ [5]). Характерно у мужей апостольскихъ то, что у нихъ совершенно не оттѣняется мысль объ юридическомъ значеніи акта искупленія; такъ что и самый актъ мыслится какъ простое избавленіе и освобожденіе, слѣдовательно представляется актомъ чисто моральнаго значенія. Если у Климента Римскаго мы и встрѣчаемъ при этомъ указаніе на избавленіе „отъ узъ плѣненія“ [6]), то это у него не болѣе, какъ образъ, указывающій на нравственное значеніе тѣхъ условій, среди которыхъ создалась обстановка, потребовавшая

---

[1]) Варнава, Посл. 14, 5: αὐτὸς φανεὶς τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους.

[2]) Ibid. 19, 2: τόν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου; срвн Ерма Vis. 4, 1, 7: ἵνα με λυτρώσηται (ὁ θεὸς) ἐξ αὐτοῦ (т. е. τοῦ θηρίου, каковой звѣрь выставляется символомъ „грядущей великой напасти“, т. е. смерти).

[3]) Клим. 2 Кор. 17, 4: τοῦτο δὲ λέγει τὴν ἡμετέραν τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ, ὅτε ἐλθὼν λυτρώσεται ἡμᾶς ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (т. е. въ зависимости „отъ дѣлъ Его“—Христа Спасителя); срвн. Варн. Посл. 14, 5: „(Христосъ) былъ опредѣленъ къ тому, чтобы *явленіемъ своимъ* (φανείς) освободить отъ мрака наши сердца (λυτρωσάμενος ἡμῶν καρδίας ἐκ τοῦ σκότους), снѣдаемыя смертью“.

[4]) Клим. 1 Кор. 12, 7: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται; срвн. 2 Кор. 17, 4: λυτρώσεται ἡμᾶς ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

[5]) Игнат. Филад. 11, 1: οἱ δὲ ἀτιμάσαντες αὐτοὺς (т. е. посланцевъ отъ Филад. общины) λυτρωθείησαν ἐν τῷ χάριτι τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ; срвн. Ермъ Vis. 4, 1, 8: λύτρωσις ставится въ зависимость только отъ „Его великаго и преславнаго имени“.

[6]) 1 Кор. 59, 4: λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν; срвн. 55, 2.

вмѣшательства внѣшней силы спасающей дѣятельности Христа Богочеловѣка. Нравственный характеръ дѣйствій искупленія особенно рельефно подчеркивается у Варнавы чрезъ установленіе связи этихъ дѣйствій съ завѣтомъ, заключеннымъ Іисусомъ Христомъ съ искупленнымъ человѣчествомъ [1]). При чемъ этотъ завѣтъ характеризуется у него какъ актъ, лежащій въ основаніи нашего права „называться наслѣдниками по отношенію ко Христу", въ силу спасительныхъ дѣйствій Его страданія. Здѣсь Христово страданіе выставляется основаніемъ нашего наслѣдія, но не по праву юридическому, а по праву нравственному, такъ какъ путь наслѣдованія обусловливается завѣтомъ, какъ актомъ добровольнаго, слѣдовательно нравственнаго соглашенія между Богомъ и человѣкомъ— въ лицѣ Богочеловѣка Христа. Завѣтъ положенъ *Богомъ* въ силу предвѣчнаго опредѣленія Его о нашемъ искупленіи, но въ то же время этотъ завѣтъ положенъ и *въ насъ* (ἐν ἡμῖν) самихъ, какъ достояніе нашего собственнаго произволенія. Такимъ образомъ подъ образомъ завѣта прекрасно оттѣняются у Варнавы, какъ объективныя основанія искупленія (въ Богѣ), такъ и наше собственное участіе въ искупительныхъ заслугахъ Христа Спасителя.

Съ понятіемъ объ искупленіи у мужей апостольскихъ соединяется самый широкій смыслъ, совмѣщающій въ себѣ представленіе о всемъ спасительномъ дѣлѣ, совершенномъ Христомъ Искупителемъ и въ этомъ случаѣ слово λύτρωσις совпадаетъ по значенію съ словомъ σωτηρία — спасеніе, объединяя въ себѣ всѣ отдѣльные моменты спасительнаго процесса. Вотъ почему подъ искупленіемъ часто разу-

---

[1]) Варнава, Посл. 14, 4. 5: „Самъ Господь далъ право быть народомъ наслѣдія, пострадавъ за насъ; Онъ и явился для того, чтобы и тѣ (т. е. подзаконные ветхозавѣтные люди) получили предѣлъ въ грѣхахъ своихъ и мы, сдѣлавшись чрезъ Него наслѣдниками, получили завѣтъ (διαθήκην) Господа Іисуса Христа, Который былъ къ тому опредѣленъ, чтобы явленіемъ (φανείς) Своимъ освободить отъ мрака наши сердца, снѣденныя смертью и преданныя неправдѣ заблужденія,—*словомъ своимъ постановитъ завѣтъ въ насъ* (διαθήται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ)".

мѣется и освященіе [1]), и обновленіе, и возрожденіе. Тѣмъ не менѣе, вводя въ практику особый терминъ—искупленіе, мужи апостольскіе, повидимому, имѣли въ виду этимъ терминомъ подчеркнуть ту характерную сторону спасительнаго процесса, которая затрогиваетъ внутреннее соотношеніе объекта (Христа Спасителя) и субъекта (спасающагося христіанина) во внѣшнихъ фактахъ богоявленія. Вотъ почему мысль объ искупленіи у ап. Варнавы объединяется съ мыслью о завѣтѣ, заключенномъ между Богомъ и человѣкомъ [2]). Важно отмѣтить, что цѣль завѣта сводится у Варнавы главнымъ образомъ къ утвержденію взаимоотношеній между Богомъ, дарующимъ спасеніе, и человѣкомъ, получающимъ спасеніе,—къ установленію между ними какъ бы договора, обязывающаго ту и другую сторону къ извѣстнымъ дѣйствіямъ [3]).

Какъ особый моментъ процесса искупленія, мужи апостольскіе выдѣляютъ актъ *оправданія* (δικαιοσύνης), подъ которымъ у нихъ разумѣется „освобожденіе человѣка отъ всякаго беззаконія и неправды“ и соединенныхъ съ нимъ послѣдствій—во имя собственной праведности Христа [4]). Такимъ образомъ въ актѣ оправданія у нихъ различаются, съ одной стороны, праведность Христова, а съ другой стороны праведность наша, которая исходитъ—„изливается“ (στάξεται), по характерному выраженію Ерма—изъ первой, какъ изъ своего объективнаго основанія. Для

---

[1]) Варнава 14, 6.

[2]) Ibid. 14, 8: „словомъ Своимъ постановилъ завѣтъ съ нами“ и т. д.

[3]) У Варнавы ученіе о Завѣтѣ ставится въ прагматическую связь съ идеей о домостроительствѣ нашего спасенія вообще, такъ что завѣтъ Христа съ человѣкомъ мыслится какъ вѣчное опредѣленіе Божіе—14. 7.

[4]) Ермъ Vis. 3, 9, 1; Полик. Фил. 8. 1: „будемъ пребывать въ нашей надеждѣ и залогѣ правды (τῷ ἀρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν) нашей —Іисусѣ Христѣ, Который грѣхи наши вознесъ на Своемъ тѣлѣ на древо, Который не сдѣлалъ грѣха и во устахъ Котораго не обрѣлось лжи и Который все претерпѣлъ ради насъ, чтобы намъ жить въ Немъ (ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ)“; Игн. Смирн. 1, 1.

обозначенія объективнаго и субъективнаго моментовъ въ актѣ оправданія у мужей апостольскихъ имѣется соотвѣтствующая терминологія, которая особенно рельефно обнаруживается у Ерма. Влагая свое ученіе въ уста старицы (образъ церкви), апостольскій мужъ отъ лица старицы говоритъ: „послушайте меня, дѣти, я воспитала васъ въ великой простотѣ, невинности и цѣломудріи, по милосердію Господа, Который *излилъ на васъ правду* (ἐφ' ὑμᾶς στάξαντος τὴν δικαιοσύνην), чтобы вы *оправдались* (δικαιωθῆτε) и очистились (ἁγιασθῆτε) отъ всякаго беззаконія и неправды“ [1]). Здѣсь въ выраженіи: „(Господь) излилъ на васъ правду“, оттѣняется объективное основаніе оправданія, которое локализируется въ праведности Сына Божія и обозначается терминомъ δικαιοσύνη. При чемъ самымъ глаголомъ στάξαντος (отъ στάζω, что̀ значитъ—изливаю, источаю слезы, кровь) очень характерно обозначается оправданіе Христово, какъ результатъ Его крестныхъ страданій, источающихъ спасительную оправдывающую силу. Съ другой стороны, въ выраженіи: „чтобы вы оправдались“ оттѣняется глубокое морализующее значеніе акта оправданія и указывается дѣйствіе этого акта въ личности человѣка; при чемъ приводится очень характерный въ данномъ случаѣ терминъ—δικαιωθῆτε (отъ δικαιόω, что̀ значитъ: подтверждаю рѣшеніе правды на дѣлѣ). Термины δικαιοσύνη и δικαίωμα въ указанномъ выше смыслѣ имѣютъ твердо устойчивое употребленіе и встрѣчаются у всѣхъ другихъ апостольскихъ мужей [2]). Какъ и по отношенію

---

[1]) Ермъ Vis. 3, 9, 1: срвн. Mand. 12, 6, 2: ἐὰν ἐπιστραφῆτε πρὸς τὸν κύριον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐργάσησθε τὴν δικαιοσύνην τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν καὶ δουλεύσητε αὐτῷ ὀρθῶς κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ποιήσει ἴασιν τοῖς προτέροις ὑμῶν ἁμαρτήμασι; Mand. 12, 6, 4: νῦν ἐνεδυναμώθην ἐν πᾶσι τοῖς δικαιώμασι τοῦ κυρίου; Mand. 5, 1, 7; 5, 2, 1; Sim. 5, 7, 1.

[2]) Клим. 1 Корм. 2, 8: καὶ τὰ δικαώματα τ. κυρίου ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας ὑμῶν ἐγέγραπτο; 48, 2: πύλη (т. е. I. X.) γὰρ δικαιοσύνης ἀνεφγυῖα εἰς ζωὴν αὕτη; срвн. 48, 4; 32, 4; Варнав. 1, 4: я пріобрѣлъ многія блага на пути праведности Господней (ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης τ. κυρίου); 10, 11: δικαιώματα κυρίου; 5, 4; 1, 6; Игнатій Богон. Смирн. 1, 1: ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαοσύνη ὑπ' αὐτοῦ; Полик. Филип. 2, 3; 3, 1; 3, 3, 5, 1; 8, 1: τῷ ἀρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν; 9, 2.

къ акту искупленія, въ оправданіи централизующее значеніе мужи апостольскіе приписывали личности Христа Спасителя, безъ Котораго нѣтъ оправданія человѣчеству подобно тому, какъ безъ Него нѣтъ и искупленія. Въ виду заблужденія евіонитовъ-іудаистовъ, которые оправдывающую и очищающую силу придавали внѣшней законнической исполнительности и такимъ образомъ Моисеевъ обрядовый законъ ставили основаніемъ всеисцѣляющей праведности, мужи апостольскіе особенно настойчиво подчеркивали абсолютное значеніе личности Христа въ процессѣ оправданія. „Изъ многихъ отверзтыхъ вратъ [1]) праведности, — говоритъ св. Климентъ Римскій, — *только та дверь, которая во Христѣ, заключаетъ въ себѣ праведность* (ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστιν ἡ ἐν Χριστῷ); только этой дверью (Христовой) входящіе и направляющіе свое шествіе въ святости и праведности (ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ) суть всѣ блаженны, поскольку они все совершаютъ безъ возмущенія (ἀταράχως πάντα ἐπιτελοῦντες)“ [2]). Абсолютное значеніе оправдывающей силы Христовой, по мысли мужей апостольскихъ, базируется на томъ исключительномъ величіи нравственнаго характера личности Христа, который обнаружился въ фактахъ Его земной жизни. Эта жизнь, начиная съ момента рожденія и кончая моментомъ страданія и воскресенія, по выраженію Игнатія Богоносца, была направлена къ тому, „чтобы исполнилась во Христѣ всякая правда (πᾶσα δικαιοσύνη)“ [3]), т. е. обнаружилось въ Немъ исполненіе нравственнаго совершенства. Ясно, что въ данномъ случаѣ христологическія посылки служили у мужей апостольскихъ обоснованіемъ идеи о всеискупляющей праведности Христовой, какъ такой, которая совер-

---

[1]) Очевидно, дѣлается намекъ на врата праведности подзаконной, ветхозавѣтной (противъ іудаистовъ), а также на тотъ путь оправданія, который объявленъ былъ гносисомъ, полагавшимъ всю суть спасительно-искупляющей жизни въ теоретическомъ постиженіи истины.

[2]) Клим. 1 Кор. 48, 4; срвн. 48, 2: πύλη γὰρ ἀνεῳγυῖα εἰς ζωήν αὕτη; 32, 4.

[3]) Смирн. 1, 1.

шалась „по волѣ и силѣ божественной“ [1]) и, слѣдовательно, была праведностью божественной и абсолютной, хотя и проявленной въ условіяхъ природы человѣческой. Христосъ, какъ Выполнитель совершенной праведности, мыслился у мужей апостольскихъ воспроизведеніемъ всего человѣческаго рода, воспринятаго Имъ въ единство Своей Богочеловѣческой природы. Отсюда понятно, какъ именно мужи апостольскіе подходили къ положенію о всеискупляющемъ значеніи праведности Христовой и къ рѣшенію вопроса о сущности этой праведности, какъ основанія праведности человѣческой. Какъ и по отношенію къ процессу искупленія, въ актѣ оправданія чрезъ Христа и во Христѣ у мужей апостольскихъ оттѣняется по преимуществу нравственный мотивъ, которымъ юридизмъ, если и не исключается совершенно, то по крайней мѣрѣ возводится къ нравственнымъ основаніямъ [2]). Удовлетвореніемъ правдѣ Божіей служитъ именно то, что Христосъ достигъ всесовершеннаго состоянія своей богочеловѣческой личности,—„не сдѣлалъ грѣха, и во устахъ Его не обрѣлось лжи, и все претерпѣлъ ради насъ, чтобы намъ жить въ Немъ“ [3]). Съ указанной концепціей ученія объ оправданіи, какъ нравственномъ удовлетвореніи правдѣ Божіей въ лицѣ Богочеловѣка Христа, несомнѣнно находится въ соотношеніи идея о Христѣ, какъ „новомъ человѣкѣ“ [4]), въ Которомъ все человѣчество получило обликъ „новаго человѣка“ [5]), возведеннаго къ совершенству первозданной природы. Это возсозиданіе во Христѣ всего человѣчества по образу первотворенія [6]), по мысли мужей апостольскихъ, и носитъ въ себѣ залогъ удовле-

---

[1]) Ibid.

[2]) Ермъ Vis. 3, 9, 1: „по милосердію Божію (Сынъ Божій) излилъ на васъ правду (δικαιοσύνην)“.

[3]) Полик. Филип. 8, 1.

[4]) Игн. Ефес. 20, 2.

[5]) Варнав. 6, 11: „такъ какъ Господь обновилъ насъ отпущеніемъ грѣховъ, то далъ намъ новый образъ, такъ что мы имѣемъ младенческую душу, какъ возсозданные духовно; 16, 8.

[6]) Варн. 6, 12.

творенія правдѣ Божіей, — удовлетворенія скорѣе нравственнаго, чѣмъ юридическаго.

Нравственно-удовлетворяющій характеръ праведности Христовой у мужей апостольскихъ совершенно ясно оттѣняется чрезъ указаніе тѣхъ мотивовъ, которыми, по ихъ представленію, обусловливался актъ боговоплощенія, на фонѣ котораго раскрылась праведность Христова. Боговоплощеніе есть актъ добровольнаго предызбранія Божія самыхъ средствъ спасенія [1]),—актъ, отъ начала и до конца покрытый чувствомъ безграничной любви божественной [2]). А гдѣ любовь, тамъ нѣтъ „ига необходимости", слѣдовательно и юридической принудительности.

Въ нравственномъ обликѣ праведности Христовой заключается основаніе таковой же праведности въ человѣкѣ. Соотношеніе между той и другой у мужей апостольскихъ устанавливается полное, такъ что Христосъ мыслится „залогомъ (ἀρραβῶν)" нашей праведности въ томъ ея направленіи, въ какомъ она проявилась въ Богочеловѣческой личности Христа. „Жить во Христѣ", слѣдовательно и въ Богѣ—это на языкѣ мужей апостольскихъ значитъ—жить согласно праведности Христовой [3]), или что то же—осуществлять процессъ христоношенія и богоношенія [4]) въ условіяхъ этой праведности. Что было опредѣляющимъ началомъ этой праведности? На этотъ вопросъ мужи апостольскіе давали опредѣленный отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что Христа признавали, съ одной стороны, носителемъ и выразителемъ высшей небесной истины,—„божественнаго вѣдѣнія" [5]), и, съ другой стороны, выполните-

---

[1]) Клим. 1 Кор. 38, 2. [2]) 1 Кор. 49, 6.

[3]) Полик. 8, 1: „будемъ пребывать въ надеждѣ и залогѣ правды нашей (τῷ ἀρραβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν) — Іисусѣ Христѣ, Который грѣхи наши вознесъ въ Своемъ тѣлѣ на древо, Который не сдѣладъ грѣха и во устахъ у Котораго не обрѣлось лжи, и Который все претерпѣлъ ради насъ, чтобы *намъ жить въ Немъ*"; Клим. 1 Кор. 54, 2. Полик. Филип. 8, 2: „образъ Онъ представилъ намъ въ Самомъ Себѣ, и мы увѣровали этому".

[4]) Срвн. Игнат. Ефес. 9, 2.

[5]) Ефес. 3, 2.

лемъ этой истины, которая претворилась въ самую жизнь Богочеловѣка въ чувствѣ любви. Вѣдѣніе божественное и любовь божественная такимъ образомъ сочетались во Христѣ въ одинъ общій актъ благочестія (σεμνότης) [1]), которое было выраженіемъ строгой соорганизованности всѣхъ силъ божественныхъ и человѣческихъ въ одномъ общемъ направленіи—божественно-идеальномъ. Все это благочестіе и составляло, по мысли мужей апостольскихъ, ту духовно-божественную праведность, которую Христосъ принесъ въ жертву за грѣхи всего міра, сдѣлавшись такимъ образомъ „Первосвященникомъ нашихъ приношеній (ἀρχιερεύς τῶν προσφορῶν ἡμῶν)“ [2]). Какъ увидимъ ниже, такими приношеніями со стороны человѣка мужи апостольскіе считали, съ одной стороны, *вѣру* (πίστις), а, съ другой стороны, *любовь* (ἀγάπη) [3]), въ которыхъ и полагали исполненіе праведности Христовой,—тотъ законъ (νόμος) Христа [4]), который давалъ оправдывающую силу человѣку постольку, поскольку онъ былъ выраженіемъ не только вѣры, но и любви,—не только „духа“, но и „плоти“, по выраженію Игнатія Богоносца [5]). Характеризуя законъ праведности Христовой, какъ „духъ“ и „плоть“ въ одно и то же время, Игнатій Богоносецъ прежде всего оттѣнялъ глубокое моральное значеніе этого закона въ жизни оправдывающагося христіанина. Въ то же время своей формулой ученія о „духѣ“ и „плоти“ Игнатій Богоносецъ подчеркивалъ

---

[1]) Клим. 1 Кор. 1, 2: „кто не удивлялся вашему трезвенному и кроткому во Христѣ благочестію“; Ермъ Vis. 3, 5, 1: апостолы, епископы, учители и діаконы называются „ходящими по благочестію Божію“ (οἱ πορευθέντες κατὰ σεμνότητα τοῦ θεοῦ).

[2]) Клим. 1 Кор. 36, 1.

[3]) Ефес. 14, 1: вы имѣете къ І. Х. совершенную вѣру и любовь, которыя суть начало и конецъ жизни. Вѣра—начало, а любовь—конецъ; обѣ же, пребывающія въ единеніи (ἐν ἑνότητι γενόμενα), суть дѣло Божіе (θεός ἐστιν): все прочее, относящееся къ добродѣтели, отъ нихъ происходитъ“; 20, 2; Магн. 1, 2; 13, 1; Смирн. 6, 1: „все совершенство—въ вѣрѣ и любви“.

[4]) Ерм. Sim. 8, 3, 2.

[5]) Магнез. 1, 2.

наличность христологическихъ предпосылокъ, которыми опредѣлялась его сотерологическая идея. По мысли св. отца, праведность христіанская, какъ воспроизведеніе въ личности человѣка праведности Христовой [1]), тѣмъ особенно и отличается, что она есть ихъ „родственное (συγγενικόν) дѣло", есть сила всезахватывающая,—простирающаяся не только на духъ, но и на тѣлесную организацію человѣческой природы [2]) во образъ ипостаснаго сочетанія въ личности Богочеловѣка Христа природы божественной и человѣческой [3]).

Важно отмѣтить, что въ составъ понятія объ оправданіи, какъ оправдывающей силѣ Христовой, мужи апостольскіе включали также „нетлѣніе" (ἀφθαρσία), какъ завершительную стадію христіанской праведной жизни [4]), проводимой въ союзѣ вѣры и любви. И въ этомъ случаѣ мысль о нетлѣніи у нихъ входила въ составъ понятія о праведности Христовой, которая въ личности Христа, какъ выразителя небеснаго божественнаго знанія и любви, завершилась побѣднымъ трофеемъ нетлѣнія надъ тлѣніемъ, жизни надъ смертью въ актѣ воскресенія [5]). Воскресеніе Христа, какъ побѣдный трофей возсозданной природы обновленнаго во Христѣ человѣка, вообще мыслилось у мужей апостольскихъ, какъ послѣдствіе жертвы, принесенной Христомъ-Первосвященникомъ [6]). Чтобы сдѣлаться

---

[1]) Игнатій Богон. Ефес. 10, 3: „постараемся быть подражателями Господу (μιμηταὶ τ. Κυρίου)"; 1, 1: μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ, τὸ συγγεννικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε.

[2]) Ефес. 10, 3: μένετε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς; Смирн. 1, 1: „пригвождены ко кресту Господа І. Х. и плотію и духомъ".

[3]) Ibid.

[4]) Клим. 1 Кор. 15, 2: ζωὴ ἐν ἀφανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσῃ, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ; Игн. Смирн. 1, 1.

[5]) Игнат. Ефес. 20, 2; Магн. 6, 2; Тралл. 2, 1; Полик. Фил. 1, 2: „Хр. І. претерпѣлъ за грѣхи наши самую смерть. но Его воскресилъ Богъ, расторгнувъ узы ада".

[6]) Смирн. 5, 3: „страданія Христа есть наше воскресеніе"; Клим. 1 Кор. 24, 1: „Господь показываетъ намъ будущее воскресеніе, коего начаткомъ (ἀπαρχήν) содѣлалъ Господа Іисуса Христа, воскресивъ Его отъ мертвыхъ".

участникомъ этого побѣднаго трофея, или иначе „*знаменія* (σύσσημον)“ [1]), какъ выражался въ данномъ случаѣ Игнатій Богоносецъ,—необходимо довершить мѣру праведности Христовой и сдѣлать ее (т. е. праведность) достояніемъ всей своей нравственной природы [2]), возсозидаемой на основахъ вѣры и любви [3]). Моральный оттѣнокъ ученія объ оправданіи отпечатлѣлся и на ученіи мужей апостольскихъ о нетлѣніи, какъ составномъ элементѣ одного общаго процесса оправданія, производимаго силою праведности Христовой. Подъ нетлѣніемъ, какъ это мы уже указывали раньше, у нихъ разумѣлась не только побѣда надъ тлѣніемъ физическимъ, но и нравственнымъ, соотвѣтственно чему и воскресеніе Христа мыслилось, какъ символъ не только воскресенія тѣлеснаго (возстанія плоти), но и воскресенія духовнаго.

Въ связи съ раскрытіемъ истины воскресенія (духовнаго и тѣлеснаго), какъ завершительнаго момента оправданія, мужи апостольскіе наряду съ вѣрой и любовью, какъ начальными моментами процесса оправданія, оттѣняли въ этомъ послѣднемъ наличность еще третьей добродѣтели христіанской—надежды (ἐλπίς), которую и ставили въ связь съ тѣмъ упованіемъ Христовымъ, которое нашло свое завершеніе въ фактѣ Его воскресенія [4]). Связь надежды съ вѣрой и любовью у мужей апостольскихъ опредѣляется глубокими нравственными мотивами, такъ какъ только истинно христіанская вѣра и истинно христіанская любовь, которыми опредѣляется общій нравственный подъемъ всей природы человѣка, могутъ служить вѣрнымъ

---

[1]) Смирн. 1, 1.

[2]) Филад. 8, 2: „крестъ Его, Его смерть и воскресеніе, и вѣра Его—вотъ чѣмъ желаю оправдаться (δικαιωθῆναι)“.

[3]) Ефес. 9, 1: πίστις—ἀναγονεύς, ἡ ἀγάπη—ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν; 1, 1: κέκτησθε ὄνομα (т. е. христіанина) φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Χριστῷ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν.

[4]) Игнат. Магнез. 11, 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ — τῆς ἐλπίδος ἡμῶν (надежда на Христа указывается по связи съ фактами Его страданія и воскресенія: Тралл. praef.: Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει; Полик. Фил. 3, 2.

ручательствомъ исполненія нашей надежды, и, наоборотъ, въ надеждѣ скрывается тотъ нравственный импульсъ, который возгрѣваетъ въ насъ даръ вѣры и любви и возводитъ ихъ на положеніе моральныхъ силъ нашего дѣйствованія и жизни во Христѣ Іисусѣ,—нашемъ общемъ упованіи.

У Игнатія Богоносца мы должны отмѣтить стремленіе [1]) къ сопоставленію процесса оправданія въ личности человѣка съ историческими фактами жизни Христа, въ связи съ которыми этотъ процессъ и характеризуется, какъ поступательная исторія развитія въ жизни человѣка праведности Христовой [2]). При чемъ къ крещенію Христа въ Іордани отъ Іоанна, которое изображается совершеннымъ Имъ „во исполненіе всякой правды (ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ)“ [3]), пріурочивается отпущеніе во Христѣ Іисусѣ грѣховъ всего міра; въ страданіяхъ Христа—при Иродѣ четверовластникѣ—полагается основаніе „богоблаженной“ жизни и усматривается плодъ освященія; наконецъ, въ воскресеніи Христа усматривается „знаменіе (σύσσημον) воскресенія“, которое и выставляется вѣчнымъ удѣломъ всѣхъ вѣрующихъ и святыхъ во Христѣ, какъ „единомъ тѣлѣ церкви Его“ [4]). Характерно у Игнатія также и то, что актъ вѣры, который вообще опредѣляется у него какъ актъ воспріятія „вѣдѣнія (γνῶσις)“ Христова, изображается, какъ необходимое условіе всего вообще

---

[1]) Правда, не совсѣмъ отчетливо проведенное и недостаточно развитое во всѣхъ своихъ деталяхъ.

[2]) Игнат. Смирн. 1, 1: „вы непоколебимо тверды въ вѣрѣ, какъ будто пригвождены ко кресту Господа І. Х. и плотію и духомъ, утверждены въ любви кровію Христовою; и преисполнены вѣры въ Господа нашего. Который истинно изъ рода Давидова по плоти, но Сынъ Божій по волѣ и силѣ Божественной, истинно родился отъ Дѣвы, крестился отъ Іоанна, *чтобы исполнить всякую правду*; истинно распятъ былъ за насъ плотію при Понтіи Пилатѣ и Иродѣ четверовластникѣ (отъ сего-то плода, то-есть отъ богоблаженнѣйшаго страданія Его и произошли мы), чтобы чрезъ воскресеніе на вѣки воздвигнуть знаменіе для святыхъ и вѣрныхъ своихъ“.

[3]) Игнат. Смирн. 1, 1.

[4]) Игнат. Смирн. 1, 2.

спасительнаго процесса, и выдвигается какъ необходимый органъ усвоенія плодовъ спасительной правды Христовой уже въ самый начальный [1]) моментъ проявленія праведности Христовой, пріурочиваемый къ крещенію отъ Іоанна [2]). Что касается любви, то она мыслится соприсутствующей человѣку главнымъ образомъ въ моментъ освященія [3]), въ тотъ моментъ, который исторически пріурочивается у Игнатія къ фактамъ страданій Христа [4]), или еще точнѣе—къ фактамъ вообще Его евангельскаго подвига, какъ проявленія собственной любви Христовой во плоти (отсюда и характерная формула у Игнатія: „Евангеліе есть плоть Христа“ [5]) и наименованіе любви, какъ „плоти“). Наконецъ надежда, какъ необходимый спутникъ вѣры и любви во Христѣ, постулируется у Игнатія главнымъ образомъ къ факту Его воскресенія, въ которомъ она (т. е. надежда) и находитъ свое объективное основаніе,—„знаменіе (σύσσημον)“, по выраженію Игнатія Богоносца [6]). Въ личности спасающагося христіанина надежда реализуется въ нашемъ собственномъ воскресеніи, какъ даръ нетлѣнія во Христѣ Іисусѣ [7]).

Такимъ образомъ вѣра, любовь и надежда изображаются у мужей апостольскихъ, какъ необходимые факторы возгрѣванія праведности Христовой въ личности человѣка. *Психологически* эти добродѣтели выставляются

---

[1]) Ефес. 14, 1; Полик. Фил.: „вѣра есть матерь всѣхъ насъ“ (срвн. Гал. 4, 26).

[2]) Смирн. 1, 1.

[3]) Ефес. 14, 1: „любовь—конецъ жизни“, т. е. завершеніе нравственно-религіознаго процесса, созидаемаго вѣрой; 9, 1: ἀγάπη—ὁδός, ἀναφέρουσα εἰς θεόν.

[4]) Игнат. Римл. 7, 2: „любовь моя (т. е. Игнатія, готовившагося вкусить страданій) распялась“.

[5]) Игн. Филад. 5, 1.

[6]) Игн. Смирн. 1, 2.

[7]) Ibid. 4, 1: Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν; Филад. 9, 2: τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας; Полик. 2, 3: „будь же бдителенъ, какъ подвижникъ Божій. Наградой будетъ нетлѣніе и жизнь вѣчная, въ которой ты и самъ убѣжденъ“.

какъ тѣсно связанныя между собою и взаимно обусловливающія другъ друга силы духовно-нравственнаго дѣйствованія во Христѣ Іисусѣ; но *исторически* ихъ проявленіе пріурочивается къ опредѣленнымъ моментамъ жизни спасающагося христіанина, благодаря чему и самая праведность Христова не творится въ человѣкѣ вдругъ, а созидается постепенно, являясь подвигомъ, воинствованіемъ [1]), до нѣкоторой степени жертвой съ его стороны,—„нашимъ собственнымъ приношеніемъ", соотвѣтствующимъ жертвѣ „Вѣчнаго Первосвященника" [2]) Христа Іисуса.

Какъ осуществленіе праведности Христовой, совершаемой въ личности человѣка въ единствѣ вѣры, любви и надежды [3]) не только въ области духа, но и тѣла,—процессъ оправданія,—δικαίωμα по терминологіи мужей апостольскихъ,—естественно мыслится, какъ процессъ пребыванія въ новой жизни. Говоря объ *обновленіи* [4]), мужи апостольскіе оттѣняли въ сущности все тотъ же процессъ оправданія, но взятый съ точки зрѣнія тѣхъ измѣненій, какія совершаются въ нравственно-духовной и физической природѣ человѣка подъ дѣйствіемъ праведности Христовой [5]). Вотъ почему въ основѣ процесса обновленія у

---

[1]) Игн. Полик. I, 3; 2, 3; 3, 1.

[2]) Поликарпъ Филипп. 12, 1.

[3]) Полик. Филип. 3, 3: πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης Изъ дальнѣйшихъ разъясненій св. Поликарпа видно, что „исполненіе праведности" онъ полагалъ въ вѣрѣ, надеждѣ и любви, которыя онъ называлъ „оплотомъ праведности (ὁπλισώμεθα τοῖς ὅπλοις τ. δικαιοσύνης)" — 4, 1.

[4]) Этотъ процессъ обновленія у нихъ, повидимому, безразлично обозначается терминами: ἀνανέωσις (Ермъ Sim. 6, 2, 4; 9, 14, 3; Vis. 3, 12, 3; 3, 13, 2), ἀνακαίνωσις (Ермъ Vis. 3, 8, 9; Варн. 6, 11), καινότης (Игнат. Еф. 19, 2; Магнез. 9, 1).

[5]) Связь и взаимно опредѣляющее соотношеніе актовъ обновленія и оправданія особенно ясно подчеркиваются у Варнавы (16, 8): „храмъ славный будетъ созданъ Господу. Какъ? Внимайте. *Получивъ отпущеніе грѣховъ* (ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν) и надежду на имя (Господне), мы *содѣлаемся новыми* (ἐγενόμεθα καινοί), *совершенно вновь созданными* (πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι); потому въ обиталищѣ нашемъ истинно Богъ живетъ въ насъ"; срвн. 15, 7: „тогда только кто-нибудь прекрасно успокоится и освятитъ его (т. е. день уничтоженія времени беззаконнаго),

нихъ указывается объективный образъ Христа-Праведника, какъ „новаго человѣка“ [1]), а условіемъ состоянія обновленности выставляется свобода отъ грѣховности [2]), какъ опредѣляющаго начала противоположнаго состоянія погибели и смерти [3]). Характерно у мужей апостольскихъ то, что нравственно-духовное и физическое совершенство въ актѣ обновленія у нихъ ассоціируется съ состояніемъ чистоты и невинности первобытія [4]); такъ что человѣкъ, находящійся подъ дѣйствіемъ праведности Христовой, мыслится какъ новое твореніе [5]), чрезъ которое совершается возсозиданіе (ἀνάπλασις) [6]) и приведеніе человѣка въ тотъ образъ бытія, какой былъ ему присущъ „изначала (ἐξ ἀρχῆς)“ [7]) соотвѣтственно первоначальнымъ пла-

---

когда мы будемъ *въ состояніи сдѣлать праведное* (δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιωθέντες), получивъ обѣтованіе, когда ие будетъ уже беззаконія и все чрезъ Господа станетъ новымъ (καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου)“; 6, 11: „такъ какъ Господь *обновилъ насъ отпущеніемъ грѣховъ* (ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν), то далъ намъ *новый образъ* (ἄλλον τύπον), такъ что мы имѣемъ младенческую душу, какъ возсозданные духовно (ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς); 6, 14: „мы возсозданы (ἀναπεπλάσμεθα),.. ибо Онъ имѣлъ явиться во плоти и обитать въ насъ, такъ какъ обиталище нашего сердца есть святой храмъ для Господа“.

[1]) Игнат. Ефес. 20, 1: οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον—Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει; срвн. ibid. 19, 2: „Богъ явился по-человѣчески для обновленія вѣчной жизни (εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς)“; Варн. 7, 5.

[2]) Варн. 16, 8; 16, 11 (текстъ см. выше, пр. 5, стр. 445); Ермъ Vis. 3, 12, 3: „Господь сжалился надъ вами и обновилъ (ἀνανεώσατο) духъ вашъ (τὰ πνεύματα ὑμῶν), и вы отложили свои немощи, пришло къ вамъ мужество (ἰσχυρότης) и укрѣпились въ вѣрѣ (ἐνεδυναμώθητε ἐν τῇ πίστει)“.

[3]) Ермъ Sim. 9, 14, 3: „обновилъ нашъ духъ (ἀνεκαίνισεν ἡμῶν τὸ πνεῦμα), и въ то время, когда *мы погибли и не имѣли надежды на жизнь, онъ обновилъ жизнь нашу* (ἀνενέωσε τὴν ζωὴν ἡμῶν).

[4]) Варн. 16, 8: πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι; 6, 11: ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.

[5]) Варн. 5, 7: αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων; 6, 11: ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον.

[6]) Ibid. 6, 11; 6, 14 (текстъ выше, пр. 5, стр. 445); Клим. 1 Кор. 38, 2: δι' οὗ (I. X.) ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα.

[7]) Варн. 16, 8.

намъ творческо-созидательной дѣятельности Божества— κατ᾽ οἰκονομίαν [1]). Опредѣляющая причина обновленнаго состоянія полагается главнымъ образомъ въ свободѣ отъ грѣха [2]), и нетлѣніе по образу нетлѣнія Христа, явленнаго Имъ въ Воскресеніи, указывается какъ естественное послѣдствіе освобожденія отъ грѣховности подзаконной, ветхозавѣтной [3]). Какъ и въ актѣ оправданія, осуществленіе нетлѣнія для обновленнаго во Христѣ Іисусѣ человѣчества централизуется въ надеждѣ, которая, поэтому, и характеризуется какъ христіанская добродѣтель, приводящая „къ обновленію надежды (εἰς καινότητα ἐλπίδος)“ [4]) и тѣсно связаннаго съ ней „обновленія вѣчной жизни (εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς)“ [5]). Здѣсь такимъ образомъ отмѣчается эсхатологическая черта сотерологіи мужей апостольскихъ. Но эту черту, какъ и въ отношеніи къ акту оправданія, нельзя пріурочивать ко всему акту обновленія. Послѣдній несомнѣнно мыслится реальнымъ пріобрѣтеніемъ спасающагося христіанина въ его наличной дѣйствительной жизни, и къ концу временъ относится только завершительный моментъ, когда для человѣка, получившаго всѣ задатки обновленнаго строя бытія, какъ нравственно-духовнаго, такъ и физическаго, подъ дѣйствіемъ праведности Христовой, наступитъ наконецъ исполненіе его надежды на вѣчную жизнь, когда слѣдовательно, нетлѣніе не только духовное, но и физическое станетъ для него фактомъ непосредственно ощущаемой реальности. Такимъ образомъ актъ обновленія подобно тому, какъ и актъ оправданія, мыслился у мужей апостольскихъ совер-

---

[1]) Игнат. Ефес. 20, 1; Варн, 16, 8.

[2]) Варн. 16, 8; Ермъ Sim. 9, 14, 3.

[3]) Игн. Еф. 20, 1 (текстъ см. выше, прим. 1, стр. 446); Варн. 7, 5: ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μέλλοντα τοῦ λαοῦ μου τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκα μου; Клим. 2 Кор. 8, 2: ἡ σάρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστι τοῦ πνεύματος· οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεται; Клим. 1 Кор. 15, 2: ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσῃ, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ.

[4]) Игнат. Магнез. 9, 1.

[5]) Игнатій Ефес. 19, 2.

шающимся въ строгой постепенности гармоническаго развитія всѣхъ силъ и способностей спасающагося христіанина. Обновленіс—это актъ постепеннаго оживотворенія (ἀναζωπυρήσεως) природы человѣка [1]), достигаемаго путемъ цѣлаго ряда усилій съ его стороны [2]), осуществляемыхъ подъ дѣйствіемъ благотворнаго вліянія праведности Христовой.

Опредѣляя частнѣе значеніе праведности Христовой, какъ фактора обновляющей и возсозидающей дѣятельности Христа Спасителя, мужи апостольскіе въ спасительномъ процессѣ выдѣляли особый актъ *освященія* (ἁγιασμός, ἁγίασμα) [3]), подъ которымъ они разумѣли вообще сообщеніе спасающемуся христіанину особыхъ силъ, содѣйствующихъ обновленію его природы. Поскольку эти спасительно-освящающія силы представляются дѣйствіями единой личности Христа Богочеловѣка, и самое ихъ вліяніе мыслится распространяющимся не только на нравственно-духовный, но и на физическій организмъ спасающагося христіанина. Особенно у Ерма эта послѣдняя мысль получила свое широкое развитіе и отлилась въ строго опредѣленныя сотерологическія формулы, которыя—важно отмѣтить—воспроизводятся у него въ связи съ ученіемъ о церкви, что въ свою очередь значительно углубляетъ всю вообще его сотерологическую концепцію. По мысли Ерма, церковь есть средоточіе спасительно-освящающихъ силъ Сына Божія, направленныхъ къ тому, чтобы совершить очищеніе (τὸ καθαρισθῆναι) церкви и сдѣлать ее свободной отъ всякаго зла. Въ частности подъ актомъ „очищенія“ у него разумѣется такое состояніе церкви и всѣхъ членовъ, ее составляющихъ, при которомъ „всѣ, получившіе печать (σφραγῖδα) Сына Божія становятся однимъ духомъ, однимъ

---

[1]) Клим. 1 Кор. 27, 3: ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν; Игнат. Ефес. 1, 1: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε.

[2]) Игнат. Ефес. 1, 1 (текстъ въ предыд. сноскѣ).

[3]) Ермъ Vis. 3, 2, 1 (ἁγίασμα); Клим. 1 Кор. 15, 2; 30, 1; 35, 2 (ἁγιασμός).

разумомъ", „всѣ имѣютъ одну вѣру и одну любовь", „всѣ вмѣстѣ съ именемъ Сына Божія облекаются его духовными силами (τὰ πνεύματα)" и становятся „однимъ тѣломъ и однимъ духомъ съ Нимъ" [1]). При чемъ Ермъ заповѣдуетъ „хранить чистой и незапятнанной и эту (т. е. наличную и дѣйствительную) плоть, чтобы духъ, живущій въ ней, былъ доволенъ ею, и такимъ образомъ оправдалась также и плоть" [2]). Особенно характерно у Ерма то, что процессъ освященія и соединеннаго съ нимъ очищенія мыслится у него въ тѣсномъ и непосредственномъ соприкосновеніи съ актомъ оправданія. Христосъ представляется изливающимъ на человѣка Свою праведность (στάξαντος τὴν δικαιοσύνην), чтобы всѣ въ Немъ „оправдались (δικαιωθῆτε) и освятились (ἁγιασθῆτε) отъ всякаго беззаконія и неправды" [3]). Оттѣняя всестороннее и гармонически согласованное дѣйствіе освящающихъ силъ Христа Спасителя, Игнатій Богоносецъ очень выразительно характеризуетъ состояніе человѣка, находящагося подъ дѣйствіемъ освящающихъ силъ Христовыхъ, говоря такъ: „у васъ (т. е. христіанъ) *духовно и то, что́ вы дѣлаете по плоти,* потому что все вы совершаете во Іисусѣ Христѣ" [4]), въ Которомъ дѣйствуетъ сила, освящающая насъ во всѣхъ отношеніяхъ (κατὰ πάντα ἦτε ἁγιασμένοι) [5]), т. е. по духу и по тѣлу, ибо Христосъ есть „единый врачъ тѣлесный и духовный" [6]). Въ виду утвержденія ипостаснаго соотношенія божества и человѣчества во Христѣ Іисусѣ мужи апостольскіе совершенно послѣдовательно съ точки зрѣнія христологическихъ посылокъ своего ученія освящающую силу Христа пріурочивали не только къ божеству Христа, но и къ Его плоти. По ученію Варнавы, „для того Гос-

---

[1]) Sim. 9, 17, 4; срвн. 9, 13.

[2]) Sim. 5, 7, 1: τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ, καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ.

[3]) Vis. 3, 9, 1.

[4]) Игнатій Ефес. 8, 2: ἃ δὲ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε.

[5]) Игнат. Ефес. 2, 2. [6]) Ibid. 7, 2.

подь предалъ *тѣло* свое на смерть (εἰς καταφθοράν), чтобы мы получили отпущеніе грѣховъ и *освятились* (ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν)", — именно „чрезъ окропленіе кровію Его" [1]). „Господь одарилъ силою (освящающей) плоть свою" [2]). Такимъ образомъ освящающая сила (δύναμις) во Христѣ Іисусѣ мыслится у мужей апостольскихъ, какъ стройная, гармонически согласованная система воздѣйствій, идущихъ не только отъ божества Христа, но и Его плоти и, соотвѣтственно этому, распространяющихся на цѣлокупную личность спасающагося христіанина,—не только на его духъ, но и на плоть. Такъ какъ въ личности Христа опредѣляющее значеніе приписывается Божеству, а отсюда и вліяніе Божества на плоть представляется въ видѣ проникновенія этой послѣдней свойствами божественности: то отсюда общее освящающее дѣйствіе во Христѣ Іисусѣ воспроизводится у мужей апостольскихъ подъ образомъ „излитія на человѣка Духа отъ прекраснаго источника божественнаго" [3]); при чемъ и самое вліяніе этого божественнаго источника въ человѣкѣ изображается какъ „одареніе духовное" [4]), которое даетъ людямъ возможность, пребывая во плоти, быть духовными (πνευματικοί), т. е. способными всѣмъ своимъ дѣйствіямъ, совершаемымъ въ условіяхъ плотяности, придавать характеръ духовности [5]).

Ученіе объ освящающей силѣ Христовой у мужей апостольскихъ имѣетъ самую тѣсную связь съ ихъ христологіей и съ воззрѣніями на характеръ и значеніе обновленной во Христѣ жизни христіанской. Этой послѣдней придается у нихъ оттѣнокъ супранатурализма, понимаемаго въ смыслѣ выхожденія изъ условій наличной жизни грѣховно-падшаго человѣческаго бытія на вер-

---

[1]) Варн. 5, 1.

[2]) Варн. 6, 3: ἐν ἰσχύι τέθεικεν τὴν σάρκα αὐτοῦ κύριος.

[3]) Варнава Посл. 1, 3: ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς; срвн. Игнат. Ефес. 17, 2.

[4]) Варнава 1, 5: τοιούτοις πνεύμασιν.

[5]) Игнат. Ефес. 8, 2 (см. цитату пр. 4 на стр. 449).

шину богоподобія. Возсозиданіе (ἀνάπλασις) человѣка въ условія богоподобной жизни во Христѣ и составляетъ ту основную идею, которой опредѣляется у нихъ супранатурализмъ ихъ сотерологическихъ воззрѣній. Отсюда у нихъ былъ естественный переходъ къ тому, чтобы сверхъестественное дѣло возсозиданія и обновленія человѣческой природы поставить въ зависимость отъ участія сверхъестественныхъ силъ божественнаго воздѣйствія. Такое воздѣйствіе со стороны Христа, какъ „Помощника и Ходатая нашихъ приношеній", и ассоціируется у нихъ съ представленіемъ о благодатныхъ дарахъ Христовыхъ, приводящихъ человѣка къ состоянію богоподобной святости и совершенства,—къ „святоношенію (θεοφόροι)", по выраженію Игнатія Богоносца. Вмѣстѣ съ этимъ самому понятію о благодати у нихъ придается значеніе особой силы, дѣйствующей въ интересахъ освященія человѣка.

Хотя ученіе о благодати (χάρις, χάρισμα) у мужей апостольскихъ не было раскрыто съ надлежащею полнотою и раздѣльностію, но въ общемъ своемъ построеніи оно вырисовывается у нихъ съ достаточною ясностью и можетъ быть сведено къ слѣдующимъ положеніямъ. По своему происхожденію благодать, обозначаемая обычно словомъ χάρις [1]), связывается или съ личностію Бога Отца, или—чаще всего—съ личностью Христа Спасителя [2]). Въ

---

[1]) Такъ въ большинствѣ мѣстъ, гдѣ говорится о благодатныхъ дарахъ. Какъ синонимъ χάρις употребляется также слово χάρισμα (Игн. Ефес. 17, 2: τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος; Смирн. praef.: ἠλεημένῃ—т. е. ἐκκλησίᾳ—ἐν πάντι χαρίσματι; Полик. 2, 2), которымъ оттѣняется мысль о благодати, какъ состояніи облагодатствованія, слѣдовательно оттѣняется по преимуществу отраженіе благодатнаго воздѣйствія въ личности человѣка („изобилованіе во всякой благодати" —παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς—Игнатій Полик. 2, 2), тогда какъ словомъ χάρις выражается объективный смыслъ понятія о благодати.

[2]) Особенно у Игнатія Богоносца въ тѣхъ мѣстахъ его посланій, гдѣ ниспосылаются благопожеланія адресатамъ—общинамъ малоазійскихъ церквей. Такъ въ посланіяхъ: къ Магнезійцамъ (praef.): τῇ εὐλογημένῃ ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῆρι ἡμῶν; Римлянамъ (praef.): „церкви, помилованной величіемъ Всевышняго Отца и Іисуса Христа..., — тѣмъ, которые по плоти и по духу

первомъ случаѣ въ Богѣ Отцѣ какъ общемъ источникѣ божественности указывается первичное и исходное начало благодати; во второмъ случаѣ—къ личности Христа Спасителя пріурочивается самое дѣйствіе благодатныхъ силъ, какъ подаваемыхъ въ слѣдствіе искупительныхъ заслугъ Христа и при Его личномъ участіи[1]), почему эти

соединены между собою во всякой заповѣди Его—I. Х.—, нераздѣльно *исполнены благодати Божіей* (πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ)...., желаетъ (т. е. самъ Игнатій) во Іисусѣ Христѣ, Богѣ нашемъ, *непорочно радоваться* (ἀμώμως χαίρειν); срвн. также Филад. (praef.), Поликарпу (praef.); Климента Римск. 1 Кор. 8, 1: οἱ λοιτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου; 16, 17; 55, 3; 65, 2.

[1]) У Игнатія Богоносца епископъ называется „*благодатію Божіей*“ (τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ) съ отнесеніемъ такимъ образомъ благодатныхъ даровъ епископскаго служенія къ Богу Отцу, какъ источнику облагодатствованія (Магнез. 2, 1). Характерно то, что у того же Игнатія Богоносца заповѣдуется „смотрѣть на епископа, какъ на Самого Іисуса Христа (Ефес. 6, 1)“, почитать діаконовъ, какъ „служителей таинъ (μυστηρίων) Іисуса Христа (Тралл. 2, 3)“, признавать Іисуса Христа, какъ единаго, который епископствуетъ въ церкви (μόνος αὐτὴν Ι. Χ. ἐπισκοπήσει) — Римл. 9, 1. Отсюда слѣдуетъ, что Христосъ мыслится у мужей апостольскихъ посредникомъ благодати, скрывающейся во Отцѣ, какъ первоисточникѣ и конечномъ основаніи облагодатствованія церковнаго въ епископѣ. Важно отмѣтить, что и личность Св. Духа, повидимому, у мужей апостольскихъ не устраняется отъ участія въ изведеніи благодатныхъ даровъ. Такъ у Климента Римскаго (1 Кор. 8, 1) говорится о „служителяхъ благодати Божіей (λοιτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ)“, которые „говорили о покаяніи *чрезъ Духа Святого* (διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ μετανοίας ἐλάλησον)“. У того же Климента (1 Кор. 2, 2) „прекрасный миръ и ненасытимое стремленіе (ἀκόρεστος πόθος) къ совершенію добра“ у членовъ христіанской общины обусловливается тѣмъ обстоятельствомъ, что у нихъ „на всѣхъ пребывала *полнота изліянія* (πλήρης ἔκχυσις) *Духа Святого* (πνεύματος ἁγίου)“. Тотъ же Климентъ (1 Кор. 42, 1) говоритъ, что апостолы „*съ полнотою Святого Духа* (μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου) пошли благовѣствовать наступающее царство Божіе“. Но во всѣхъ этихъ свидѣтельствахъ (одного только св. Климента) *личность* Св. Духа не вырисовывается ясно и опредѣленно. Въ первомъ случаѣ имѣется въ виду собственно глаголаніе ветхозавѣтныхъ пророковъ въ Духѣ (какъ источникѣ пророческаго вдохновенія) о благодати Новозавѣтнаго Откровенія, слѣдовательно о благодати Христова благовѣстія. Во второмъ и третьемъ свидѣтельствахъ имѣется въ виду несомнѣнно лич-

силы и именуются „благодатію Господа нашего Іисуса Христа“ [1]), или просто „благодатію Христовой“ [2]). Благодати вообще придается значеніе божественной помощи, раскрывшейся во всей своей силѣ и величіи въ христіанствѣ [3]), въ условіяхъ богочеловѣческой дѣятельности Христа Спасителя, почему она и пріурочивается къ фактамъ новозавѣтнаго Откровенія [4]). При чемъ въ этомъ

ность Св. Духа (какъ третьей ипостаси — срвн. выше стр. 393—394), но здѣсь мысль св. отца прямо не связывается съ представленіемъ о благодати (χάρις), какъ особой силѣ Божіей; при чемъ въ третьемъ свидѣтельствѣ, вчастности, имѣется въ виду оттѣнить только соучастіе всѣхъ трехъ лицъ въ дѣлѣ устроенія Царствія Божія чрезъ провозвѣстниковъ этого царствія—апостоловъ. Характерно то, что у Ерма благодатныя силы (δυνάμεις) — святые духи (πνεύματα ἅγια) прямо называются „силами Сына Божія“, Который въ свою очередь также называется „Св. Духомъ (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)“ въ смыслѣ обозначенія Его божественной (духовной) природы вообще (срвн. Sim. 9, 13; Mand. 5, 1, 10, 1; Sim. 9, 24 — см. наши разъясненія выше, стр. 393). Слѣдовательно понятіе τὸ πνεῦμα ἅγιον въ связи съ представленіемъ о благодати обозначаетъ мысль о Духѣ—Божествѣ (въ личности Сына Божія), какъ божественномъ источникѣ благодарныхъ силъ. Весьма возможно, что и понятіе о „πληροφορία τοῦ πνεύματος“ (у Климента Римскаго) постулируетъ къ представленію о Божествѣ Христа, какъ „преисполненіи духовномъ“ въ смыслѣ его спасительности.

[1]) Климеитъ 1 Кор. 65, 2: χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[2]) Клим. 1 Кор. 16, 17: τὸν ζύγον τῆς χάριτος αὐτοῦ (т. е. Христовъ); Игнат. Филад. 11, 1: „не почтившіе ихъ (т. е. представителей Филадельфійской церкви) да будутъ прощены благодатію Іисуса Христа (λυτρωθείησαν ἐν τῇ χάριτι τοῦ I. X.); 8, 1: πιστεύω τῇ χάριτι I. X.

[3]) Игнат. Магнез, 8, 1: по мысли Игнатія, жизнь по закону іудейскому — отрицательный показатель того, что „мы (въ іудействѣ) не получили благодати“: слѣдовательно, только христіанство находится подъ дѣйствіемъ благодати, такъ какъ и „ветхозавѣтные пророки терпѣли гоненія, будучи вдохновляемы Его (т. е. I. X.) благодатію (ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ“ (ib.).

[4]) Такъ особенно у Климента Римскаго: „драгоцѣнна предъ Господомъ кровь Его (т. е. I. X.), которая была пролита для нашего спасенія и всему міру *принесла благодать* покаянія (μετανοίας χάριν ἀπήνεγκεν)—1 Кор. 7, 4; „*благодать* Господа нашего Іисуса Христа да будетъ съ вами и со всѣми повсюду *призванными* (τῶν κεκλημένων) Богомъ чрезъ Него (т. е. I. X.)“. Здѣсь такимъ образомъ благодать Христова представляется сопутствующимъ обстоятельствомъ призванію во

случаѣ она ясно изображается какъ особо дѣйствующая сила (δύναμις), обусловленная своимъ особымъ внутреннимъ содержаніемъ, не укладывающимся въ внѣшнія рамки богооткровенія вообще и христіанскаго вчастности; такъ что въ своемъ специфическомъ значеніи благодать христіанская—по концепціи мужей апостольскихъ—не то же, что̀ самое явленіе Христа и Его ученіе. Опредѣляя сущность христіанской благодати въ ея такъ сказать техническомъ значеніи, мужи апостольскіе совершенно ясно говорятъ о ней, какъ о силѣ (δύναμις) [1],—особой, нарочито ниспосылаемой для спасающагося христіанина Самимъ Христомъ [2], силѣ духовной [3], споспѣшествующей во всякомъ

Христѣ Іисусѣ. У Игнатія Богоносца (Смирн. 6, 1. 2) „все совершенство (жизни христіанской)“ полагается „въ вѣрѣ и любви, выше которыхъ нѣтъ ничего“; при чемъ та и другая, т. е. вѣра и любовь представляются предметомъ „иновѣрія“ у еретиковъ по связи съ ихъ заблужденіемъ также и по отношенію „къ пришедшей къ намъ благодати Іисуса Христа“, которой обусловливается истинно христіанская вѣра и любовь; срвн. Филад. 8, 2; Смирн. 12, 2.

[1]) Въ данномъ случаѣ особенно характерное и ясное свидѣтельство даетъ Ермъ, который, изображая добродѣтели христіанскія подъ образомъ дѣвъ, называетъ добродѣтели „силами Сына Божія (δυνάμεις τοῦ υἱοῦ θεοῦ)“; при чемъ „вѣрующихъ въ Господа чрезъ Сына Его“ характеризуетъ въ вѣрѣ ихъ, какъ „облеченныхъ этими силами (ἐνδιδυσκόμενοι τὰ πνεύματα ταῦτα)“ и представляющихъ изъ себя вслѣдствіе этого бытіе „въ единомъ духѣ и въ единомъ тѣлѣ (ἔσονται εἰς ἓν πνεῦμα, εἰς ἓν σῶμα)“ — Sim. 9, 13. У Игнатія Богоносца (Ефес. 17, 2) „благодать (χάρισμα)“ представляется дарованіемъ христіанина, которое „*истинно* ниспослано Господомъ (ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος)“, — истинно, слѣдовательно не какъ одна только идея, а какъ фактъ, реальность, имѣющіе дѣйствительное бытіе.

[2]) Благодать, какъ *сила особая*, нарочито ниспосланная Христомъ несомнѣнно утверждается у всѣхъ мужей апостольскихъ самымъ строемъ ихъ рѣчи, такъ какъ, говоря о благодати по связи съ историческими фактами жизни и дѣятельности Христа, они объективируютъ благодать, какъ особую силу.

[3]) См. выше (пр. 1) приведенную цитату Ерма, который, говоря о благодати, какъ силѣ (δυνάμεις), называетъ ее духовной (τὰ πνεύματα) силой—въ томъ смыслѣ, что она есть ниспосланіе духовнаго дара божественности Христа, Сына Божія. Какъ мы уже указывали, у Ерма въ данномъ случаѣ τὸ πνεῦμα ἅγιον=ἡ θεότης: срвн. Варн. 1, 2; 21, 9.

дѣйствіи христіанина [1]), почему она и изображается, какъ полнота (πληροφορία) духовнаго дѣйствованія [2]), общій источникъ христіанскаго облагодатствованія (χάρισμα) [3]), даръ (δωρέα) [4]), ниспосланный человѣку отъ Бога. Особенно характерно изображается способъ исхожденія благодатныхъ силъ, какъ *духовное изліяніе* (πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθέν) [5]). Въ этомъ случаѣ какъ нельзя болѣе отчетливо у мужей апостольскихъ подчеркивается мистическій характеръ благодатнаго дѣйствованія,—тѣмъ болѣе, что органомъ воспріятія благодати вообще выставляется сердце человѣка, централизующее такимъ образомъ общее благодатное настроеніе, какъ объектъ чувства и воли вообще [6]).

Опредѣляя объемъ благодатныхъ воздѣйствій въ сердцѣ христіанина, мужи апостольскіе даютъ самую широкую перспективу. Такъ все вообще спасеніе во Христѣ Іисусѣ они относятъ къ дѣйствію благодатныхъ силъ [7]); вчастности въ зависимость отъ благодати они ставятъ: освобожденіе человѣка „отъ всякаго плѣненія (πάντα δεσ-

---

[1]) Ермъ Sim. 9, 24, 3: ἐχαρίτωσεν (т. е. Сынъ Божій) αὐτοὺς ἐν πάσῃ πράξει αὐτῶν (т. е. вѣрующихъ въ Сына Божія); срвн. Игнатій Богон. Полик. 2, 2: παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς; Смирн. praef.: ἠλεημένῃ т. е. ἐκκλησίᾳ) ἐν παντὶ χαρίσματι. Здѣсь у Игнатія πᾶν χάρισμα указываетъ одновременно не только на объемъ понятія о благодати (всяческая = обильная благодать), но и на область ея дѣйствованія (πᾶν=πανταχῇ; срвн. Клим. 1 Кор. 65, 2: χάρις... πανταχῇ τῶν κεκλημμένων ὑπὸ τ. θεοῦ δι αὐτοῦ).

[2]) Клим. 1 Кор. 2, 2: πλήρης ἔκχυσις τοῦ πνεύματος ἁγίου; срвн. ib. 42, 1: μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου; Игнат. Римл. praef.: римскіе христіане представляются—„πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ".

[3]) Игнатій Богон. Еф. 17, 2; Смирн. praef.; Полик. 2, 2 (текстъ цитатъ см. выше).

[4]) Варн. 1, 2: τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε; Клим. 1 Кор. 23, 1: „*дары свои* (χάριτας=δωρεᾶς) охотно и ласково раздаетъ (Господь) приступающимъ къ Нему".

[5]) Клим. 1 Кор. 46, 6; срвн. Игн. Смирн. 6, 2: εἰς τὴν χάριν I. X. τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν.

[6]) Варн. 4, 11; 6, 15: „святой храмъ Господу—обиталище сердца нашего (τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας); 16, 8.

[7]) Полик. Филип. 1, 3: εἰδότες, ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι.

μόν)“ [1]),—разумѣется грѣховнаго, актъ искупленія [2]), жизнь истинно христіанскую [3]) и—что̀ особенно важно—служеніе Богу, въ вѣрѣ и любви совершаемое [4]). Въ отношеніи къ личности спасающагося христіанина значеніе благодатныхъ дѣйствій очень характерно опредѣляется, какъ облеченіе въ благодать [5]), пріобщеніе къ силѣ благодатнаго воздѣйствія [6]); при чемъ самая благодать изображается какъ твердо устойчивая и пребывающая сила (ἐνεστῶσα) [7]),—съ нами и въ насъ [8]). Какъ увидимъ ниже, эта послѣдняя мысль о твердо устойчивомъ пребываніи благодати съ нами и въ насъ (μεθ’ ἡμῶν καὶ ἐν ἡμῖν) особенно широкое развитіе находитъ при конструированіи ученія о церкви. Церковь представлялась взору мужей апостольскихъ, какъ средоточіе благодатныхъ силъ, направленныхъ къ освященію человѣка во всѣхъ сферахъ его жизнедѣятельности. Въ этой же мысли получаетъ у нихъ свое обоснованіе ученіе о таинствахъ церковныхъ, какъ средствахъ сообщенія „пребывающей“ въ церкви благодати [9]).

---

[1]) Игнат. Филад. 8, 1: πιστεύω τῇ χάριτι I. X., ὃς λύσει ἀφ’ ὑμῶν πάντα δεσμόν.

[2]) Ibid. 11, 1: οἱ ἀτιμάσαντες αὐτοὺς λυτρωθείησαν ἐν χάριτι τοῦ ’I. X.

[3]) Игнат. Ефес. 11, 1: τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν· ἵν τῶν δύο· μόνον ἐν Χριστῷ ’Ιησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν.

[4]) Игнатій Смирн. praef.: ἠλεημένῃ (ἐκκλησίᾳ) ἐν πάντι χαρίσματι, πεπληρωμένῃ ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ; срвн. Ефес. 20, 2.

[5]) Игнат. Полик. 1, 2: умоляю тебя (Поликарпа) благодатію, которой облеченъ ты (ἡ ἐνδεδόσαι); Ермъ Sim. 9, 13.

[6]) Клим. 1 Кор. 55, 3: „многія женщины, укрѣпленныя (ἐνδυναμωθεῖσαι) благодатію (διὰ τῆς χάριτος) Божіей, совершили много дѣлъ мужественныхъ“; Игнат. Смирн. 13, 2: ἔρρωσθε ἐν χάριτι θεοῦ.

[7]) Игнатій Ефес. 11, 1.

[8]) Клим. 1 Кор. 65, 2.

[9]) Связь благодати съ таинствами церковными подчеркивается у Игнатія Тралл. 2, 3 (текстъ и анализъ его см. стр. , прим.). Особенно характерно таинственный мистическій характеръ благодати выражается у Игнатія подъ образомъ „мyро (μύρον)“, которое представляется принятымъ Господомъ на главу Свою, чтобы „облагоухать церковь нетлѣніемъ (ἵνα πνεύῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν)“—Ефес. 17, 1.

Представленіе о благодати, какъ внутренно дѣйствующей силѣ Христовой привело мужей апостольскихъ къ установленію очень характерной для ихъ міросозерцанія концепціи, по которой Христосъ мыслится непосредственно соприсутствующимъ въ тѣлѣ церкви [1]), какъ составляющемъ съ нимъ единый организмъ, обнимающій собою всѣхъ отдѣльныхъ членовъ въ единой главѣ—Христѣ Іисусѣ [2]); при чемъ каждый христіанинъ представляется малымъ тѣломъ (σωμάτιον) Христовымъ [3]), храмомъ Христовымъ, — христоносцемъ, храмоносцемъ, святоносцемъ [4]). Образъ христіанина-святоносца (ἁγιοφόρος) наиболѣе выразительно воспроизводитъ мысль мужей апостольскихъ объ освящающей силѣ благодати Христовой, сосредоточенной во всемъ многообразіи и полнотѣ въ церкви Христовой.

Общая мысль о необходимости благодати въ процессѣ освященія человѣка, а равнымъ образомъ и объ участіи свободныхъ силъ человѣка въ благодарномъ воздѣйствіи у мужей апостольскихъ подчеркивается совершенно ясно [5]). Такъ, характеризуя состояніе облагодатствованнаго христіанина, какъ нахожденіе подъ „игомъ благодати (ζύγον τῆς χάριτος)“ [6]), какъ „дѣло Божіе (τὸ ἔργον θεοῦ)“ [7]), они въ то же время не исключаютъ свободное участіе въ этомъ дѣлѣ Божіемъ со стороны человѣка. По отношенію къ послѣднему благодатное воздѣйствіе у нихъ изображается

---

[1]) Смирн. 1, 2: ἐν ἑνὶ σώματι τ. ἐκκλησίας αὐτοῦ; Клим. 1 Кор. 38, 1: ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 46, 7; 2 Кор. 14, 2: ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ; Ермъ Sim. 9, 18, 4: ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα.

[2]) Игн. Тралл. 11, 2.

[3]) Смирн. 11, 2.

[4]) Ефес. 9, 12.

[5]) Впрочемъ, эта ясность у мужей апостольскихъ еще не простирается до установленія „точной формулы, выражающей отношеніе между божественною помощью и человѣческимъ участіемъ“, какъ это совершенно вѣрно отмѣтилъ *проф. А. Катанскій* „Ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ св. отцовъ и учит. церкви до бл. Августина“. 1902, стр. 53.

[6]) Клим. 1 Кор. 16, 17.

[7]) Игнат. Полик. 7, 3.

какъ „*дѣло ваше* (τὸ ἔργον τῆς ὑμῶν)“ [1]),—„*ваше согласіе* съ истиной (ὑμῶν τὸ σύντονον τῆς ἀληθείας)“ [2]). Частнѣе это „*согласіе*“ опредѣляется какъ „*готовность* ко всякому доброму дѣлу Божію“ [3]).

Такимъ образомъ весь сотерологическій процессъ у мужей апостольскихъ изображается какъ гармоническое сочетаніе силъ божественныхъ (моментъ объективнаго воздѣйстія) и человѣческихъ (моментъ субъективнаго участія),—какъ такое сочетаніе, при которомъ и со стороны человѣка не исключается свободно-нравственное „приношеніе“ [4]) своихъ силъ на алтарь спасительной жизни.

Въ чемъ собственно заключается въ данномъ случаѣ „приношеніе“ со стороны человѣка? На этотъ вопросъ у мужей апостольскихъ мы находимъ вполнѣ опредѣленный отвѣтъ,—къ тому же заключенный въ болѣе или менѣе ясныя и достаточно устойчивыя формы своего внѣшняго выраженія. За счетъ человѣческаго приношенія они относили то нравственно-религіозное переживаніе, которое у Ерма очень выразительно характеризуется, какъ благочестіе (σεμνότης)“ [5]), слагающееся, по представленію мужей апостольскихъ, изъ трехъ главныхъ и основныхъ добродѣтелей христіански-спасительной жизни—вѣры, любви и надежды. Апостолъ Варнава, изображая блага, которыми „споспѣшествуетъ Господь на пути нашей праведности (συνώδευσεν ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης κύριος)“, таковыми благами считаетъ „великую *вѣру* (μεγάλη πίστις) и *любовь* (ἀγάπη), обитающую въ насъ въ *надеждѣ* на жизнь Его (ἐν ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ)“, т. е. Христа [6]). Какъ мы уже видѣли выше, собственно въ вѣрѣ и любви у мужей апостольскихъ полагается путь спасительной жизни и ея совершеніе; на-

---

[1]) Игнат. Полик. 7, 3. [2]) Ibid. 7, 3.

[3]) Ibid. 7, 3: πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι, ὅτι ἕτοιμοί ἐστε εἰς εὐποιΐαν θεῷ ἀνήκουσαν.

[4]) Клим. 1 Кор. 31, 1: Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν.

[5]) Ермъ Vis. 3, 5, 1; 3, 8, 5. 7; 3, 9, 1.

[6]) Посланіе 1, 4; срвн. Полик. Филипп. 3, 1.

дежда же выставляется только въ качествѣ подкрѣпляющаго начала для первыхъ [1]) и самое исполненіе ея относится къ концу временъ, когда „нетлѣніе“, базирующееся на воскресеніи Христа, станетъ фактомъ и дѣйствительностью для всѣхъ, приходящихъ къ Богу въ вѣрѣ и любви. Вотъ почему мужи апостольскіе, какъ о факторахъ дѣйствительной эмпирической жизни спасающагося христіанина, чаще всего говорятъ только о вѣрѣ и любви. „Все (зданіе спасенія) въ его цѣломъ, говоритъ Игнатій Богоносецъ, составляютъ вѣра и любовь, выше которыхъ нѣтъ ничего“ [2]). Въ этихъ двухъ добродѣтеляхъ, по концепціи того же Игнатія Богоносца, сосредоточиваются основы общественной христіанской нравственности [3]), такъ что церковь, по нравственно-духовному содержанію, является „преисполненной вѣры и любви“ [4]). При чемъ вѣра опредѣляется у мужей апостольскихъ, какъ исходное начало христіанской спасительной жизни, а въ любви полагается ея завершеніе. По формулѣ Игнатія Богоносца, „въ вѣрѣ и любви заключаются начало жизни и конецъ: начало— вѣра, а конецъ любовь“ [5]).

Мы должны отмѣтить, что такое соотношеніе моментовъ нравственно-религіознаго дѣйствованія, при опредѣляющемъ значеніи для нихъ вѣры и любви, у мужей апостольскихъ составляетъ исходное начало при конструированіи сотерологическаго процесса въ личности человѣка. Вмѣстѣ съ этимъ очень рельефно вырисовывается

---

[1]) Игнатій Филад. 11, 2: „они (христіане) надѣются на Іисуса Христа... вѣрою, любовію, единомыслiемъ. Укрѣпляйтесь о Христѣ Іисусѣ,—общей нашей надеждѣ (τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν)“.

[2]) Игнатій Смирн. 6, 1: τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται.

[3]) Игнатій (въ посл. къ Магнез. 6, 1), обращаясь къ обществу Магнезійской церкви, очень характерно въ данномъ случаѣ выражается: „я узрѣлъ все ваше общество въ вѣрѣ и любви“.

[4]) Игнатій Смирн. praef.: ἐκκλησία πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ.

[5]) Ефес. 14, 1: τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη; срвн. Варнав. 1, 6.

самое понятіе о вѣрѣ и любви, какъ основныхъ добродѣтеляхъ христіанской праведности, и опредѣляется ихъ значеніе въ процессѣ оправданія.

Особенно характерно у мужей апостольскихъ то, что понятіе о вѣрѣ и любви, споспѣшествуемыхъ надеждой, устанавливается у нихъ въ строгомъ соотвѣтствіи тѣмъ объективнымъ основаніямъ нашего спасенія, которыя сосредоточиваются въ личности Христа Спасителя. Такъ, вѣра христіанская мыслится, какъ понятіе соотносительное вѣдѣнію (γνῶσις), принесенному въ міръ Христомъ, Сыномъ Божіимъ. Понятіе о любви раскрывается въ соотвѣтствіе тѣмъ свойствамъ любви божественной, которая точно также раскрылась во всемъ своемъ величіи въ фактахъ жизни и дѣятельности Христа Спасителя. Наконецъ, понятіе о надеждѣ постулируется къ факту „нетлѣнія", какъ побѣдному трофею воскресенія Христова. Въ виду такого тѣснаго соотношенія, какое устанавливается между христіанскими добродѣтелями — вѣрой, любовью и надеждой, съ одной стороны, и вѣдѣніемъ, любовью божественной и нетлѣніемъ въ личности Христа Спасителя, съ другой стороны,—вся христіанская праведность изображается, какъ воспроизведеніе праведности Христовой. Самое участіе человѣка въ этой праведности чрезъ вѣру, любовь и надежду мыслится нашей собственной „жертвой Богу" [1]), нашимъ собственнымъ приношеніемъ" [2]) на алтарѣ спасительной жизни во Христѣ Іисусѣ, нашемъ Ходатаѣ, Первосвященникѣ [3]). Устанавливается такимъ образомъ тѣсная связь христіанской жизнедѣятельности съ жизнью божественной во Христѣ, нашемъ Спасителѣ. Очень характерно въ данномъ случаѣ опредѣляется эта связь у

---

[1]) Игнатій Богоносецъ (Римл. 3, 1). указывая на свое стремленіе „не только называться, но и быть на самомъ дѣлѣ христіаниномъ (μὴ μόνον λέγωμαι χριστιανός, ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ)" и усматривая условія такой истинно христіанской жизни „не въ молчаливомъ убѣжденіи (οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον), а въ величіи дѣла (ἀλλὰ μεγέθους ὁ χριστιανισμός),—дальше (Римл. 4, 2) опредѣляетъ такую жизнь, какъ стремленіе *„сдѣлаться жертвою Богу* (θεῷ θυσίᾳ εὑρεθῶ)".

[2]) Клим. Римск. 1 Кор. 36, 1. [3]) Ibid.

Игнатія Богоносца, который такой тѣсный союзъ человѣка съ Богомъ чрезъ вѣру и любовь называетъ „вкушеніемъ Бога (θεοῦ γέμετε)“ [1]), „достиженіемъ Бога (θεοῦ ἐπιτυχεῖν)“ [2]), „облеченіемъ въ Бога (θεοῦ τευξόμεθα)“ [3]). Въ соотвѣтствіе этому и Самъ Христосъ по отношенію къ христіанину, находящемуся въ условіяхъ жизни по вѣрѣ и любви, мыслится въ такой близкой связи, при которой „жизнь во Христѣ“ становится уже „обитаніемъ Христа въ нашемъ сердцѣ“, а вмѣстѣ съ этимъ и мы дѣлаемся „Его храмами“ [4]), — „богоносцами, храмоносцами, христоносцами“ [5]).

Въ установленіи у мужей апостольскихъ тѣснаго и преискренняго отношенія христіанской вѣры, любви и надежды къ самому существу жизни Богочеловѣка Христа естественно заключается отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ собственно нужно полагать сущность оправданія, совершаемаго въ личности христіанина въ условіяхъ его жизни по вѣрѣ и любви христіанской; къ чему сводятся характерные признаки христіанской вѣры и любви, какъ условій праведности въ человѣкѣ.

Отвѣтимъ сначала на послѣдній вопросъ, которымъ собственно предрѣшается у мужей апостольскихъ опредѣленіе сущности оправданія.

Что касается прежде всего вѣры (πίστις), то эта добродѣтель, какъ соотносительная вѣдѣнію (γνῶσις) во Христѣ Іисусѣ [6]), мыслится у нихъ въ соприкосновеніи съ цѣлымъ

---

[1]) Магнез. 14, 1.

[2]) Римл. 2, 1.

[3]) Магнез. 1, 1. Характерно то, что это „облеченіе въ Бога“ у Игнатія ставится въ тѣсную и непосредственную связь съ процессомъ единенія „вѣры и любви во Христѣ Іисусѣ“, — того единенія, „драгоцѣннѣе котораго нѣтъ ничего (ἧς αὐδὲν προκέκριται)“.

[4]) Ефес. 15, 3: „посему будемъ все дѣлать такъ, какъ бы Самъ Онъ (т. е. Христосъ) былъ въ насъ (ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος), чтобы мы *были Его храмами* (ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοί), а Онъ былъ въ насъ Богомъ нашимъ“.

[5]) Ефес. 9, 2.

[6]) Игнат. Ефес. 17, 1; Варн. 1, 3. 6; Клим. Римск. 36, 1.

рядомъ такихъ признаковъ, которыми опредѣляются не только самое понятіе объ этой добродѣтели, но и ея отношеніе къ знанію, ея значеніе въ жизни оправдывающагося во Христѣ христіанина, и, наконецъ, сущность послѣдующихъ изъ нея добродѣтелей, какими, по ихъ опредѣленію, нужно признать любовь и надежду. Вообще при анализѣ ученія мужей апостольскихъ о вѣрѣ христіанской нужно считаться со всѣми частными опредѣленіями этой добродѣтели и, чтобы въ данномъ случаѣ не впасть въ одностороннее сужденіе и даже заблужденіе [1]), слѣдуетъ имѣть въ виду общій синтезъ понятія о вѣрѣ, а не отдѣльныя отслоенія признаковъ, входящихъ въ составъ этого понятія. Важно при этомъ не опускать изъ виду и ту историческую перспективу, при которой складывалось ученіе мужей апостольскихъ о вѣрѣ. Дѣло въ томъ, что гностицизмъ, выступившій съ своеобразно-языческой теоріей сотерологическаго ученія въ христіанствѣ, своимъ положеніемъ о знаніи (γνῶσις), какъ чисто теоретическомъ и интуитивномъ постиженіи божественной истины, давалъ широкій и прямой поводъ представителямъ ортодоксіи и вчастности мужамъ апостольскимъ расширять и углублять проблему знанія—вѣры чрезъ сопоставленіе ея съ основами ортодоксальной религіозной интуиціи,—указывать въ рѣшеніи этой проблемы такія частности, которыя вызывались явно полемическими цѣлями, необходимостью чрезъ положительное рѣшеніе вопроса от-

---

[1]) Ученіе мужей апостольскихъ о вѣрѣ, въ общемъ представляющее очень обширный по замыслу богословскій матеріалъ, однако выражено отрывочно и не приведено въ систему строго послѣдовательнаго изложенія. Оттого отдѣльные элементы этого ученія, взятые въ отрѣшеніи отъ общей вѣроучительной концепціи, даютъ широкій просторъ къ самымъ тенденціознымъ богословскимъ выводамъ, которые совершенно легко могутъ конструироваться, какъ въ духѣ лютеранскаго ученія объ оправданіи (одного вѣрою), такъ и въ духѣ католическаго ученія объ оправданіи (дѣлами). Объективный выводъ изъ ученія мужей апостольскихъ объ оправданіи можетъ быть сдѣланъ только путемъ безпристрастнаго, строго прагматическаго анализа всѣхъ частностей развитія этого ученія.

тѣнить отрицательную точку зрѣнія противниковъ. Какъ мы уже знаемъ, гностицизмъ въ области гносеологическихъ построеній *теоретически* проводилъ мысль объ откровеніи Бога человѣку въ лицѣ Христа Спасителя; *практически же* проблему гносеологіи онъ сводилъ къ самому грубому раціонализму, такъ какъ собственный разумъ человѣка полагалъ мѣриломъ и до нѣкоторой степени источникомъ религіознаго вѣдѣнія. Кромѣ того, знаніе, опредѣляемое съ точки зрѣнія сферы его приложенія, у гностиковъ ограничивалось областію одного только чистаго разума и исчерпывалось задачами отвлеченно-теоретическаго мышленія. Свѣтомъ вѣдѣнія покрывался у нихъ не весь человѣкъ, взятый въ полномъ составѣ его психо-физическаго организма, а только часть человѣка— его духъ (πνεῦμα) внѣ всякаго соприкосновенія его съ тѣлесностью. Оттого гносеологія у гностиковъ отлилась въ форму построенія, отличающагося своей крайней отвлеченностью и теоретичностію, съ чѣмъ въ свою очередь гармонировала вся ихъ христологія, построенная на утвержденіи въ лицѣ Христа Спасителя одной только духовно-божественной природы, раскрывшейся въ мірѣ вещей въ формѣ призрачной тѣлесности человѣка. Отсюда естественно, знаніе во Христѣ Іисусѣ оказалось у нихъ совершенно оторваннымъ отъ фактовъ живой дѣятельности историческаго Христа, и все дѣло религіозной интуиціи перенесено было въ сферу отвлеченно-мистическаго настроенія. Этимъ настроеніемъ гностицизмъ особенно превозносился, признавъ въ немъ проявленіе высшаго пневматическаго знанія, какъ имѣющаго абсолютную цѣнность, какъ съ объективной, такъ и субъективной точекъ зрѣнія. Здѣсь собственно лежитъ основаніе традиціоннаго гностическаго противоположенія знанія вѣрѣ, съ которой у гностиковъ ассоціировалась вообще вся религіозная интуиція ортодоксальнаго христіанства; при чемъ это послѣднее объявлялось низшею ступенью религіознаго сознанія по сравненію съ гностицизмомъ, какъ религіознымъ вѣдѣніемъ высшаго порядка.

Мужамъ апостольскимъ и пришлось считаться со всѣми этими положеніями односторонней гностической гносеологіи, горделиво превозносившейся надъ „вѣрой“ ортодоксальнаго христіанства, и съ своей стороны давать соотвѣтствующія разъясненія, углубляющія христіанскую проблему вѣры. По требованіямъ противогностической полемики, мужи апостольскіе прежде всего особенно рельефно въ своихъ произведеніяхъ оттѣняютъ ту общую мысль, что между знаніемъ въ Богѣ и вѣрой въ человѣкѣ въ идейномъ отношеніи нѣтъ противоположенія. Вѣра сообщаетъ ту же абсолютную истину, которая служитъ содержаніемъ вѣдѣнія въ Богѣ. Но въ то же время, какъ продуктъ религіознаго сознанія въ личности человѣка, вѣра по самымъ условіямъ земного бытія человѣка [1]), естественно, не можетъ быть адэкватнымъ выраженіемъ божественной истины во всемъ объемѣ и величіи ея абсолютнаго содержанія. Такимъ образомъ въ понятіи о вѣрѣ христіанской мужи апостольскіе различали ея объективно-идейный смыслъ, съ одной стороны, и ея реальное выраженіе въ духѣ человѣка, съ другой стороны. Говоря о вѣрѣ въ первомъ смыслѣ, т. е. оттѣняя ея соотношеніе къ содержанію знанія въ Богѣ и Христѣ-Богочеловѣкѣ, они опредѣляли вѣру, какъ „законъ Господа нашего Іисуса Христа“ [2]), какъ „ученіе (δόγμα) Господа“ [3]), „слово истины“ [4]), „слово Божіе“ [5]). Въ этомъ случаѣ синонимомъ вѣры выставлялось у нихъ также понятіе о „мудрости“ [6]),

---

[1]) Ап. Варнава (5, 10) самую тайну боговоплощенія Христа объясняетъ, какъ вызванную несовершенствомъ земного бытія человѣка. „Если бы Онъ (Христосъ) не пришелъ во плоти, то какъ бы люди могли остаться живыми, взирая на Него, когда и тѣ, которые смотрятъ на солнце, имѣющее нѣкогда уничтожиться, — на дѣло рукъ Его, не могутъ прямо смотрѣть на его лучи?“

[2]) Варн. 2, 3.

[3]) Игнатій Магнез. 13, 1.

[4]) Полик. Филип. 3, 1.

[5]) Варн. 9, 4; 16, 3; Клим. Рим. 1 Кор. 2, 1.

[6]) Варн. 6, 10: εὐλογητὸς ὁ κύριος ἡμῶν ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ; 21, 5.

подъ которой разумѣлась мудрость Божія, какъ выраженіе ума Божія. Такъ какъ конкретнымъ выраженіемъ божественной мудрости въ мірѣ вещей является Христосъ, воплотившійся Сынъ Божій, то объективное содержаніе вѣры вообще ассоціировалось у нихъ съ личностью Христа, Его жизнію и спасительными дѣйствіями. Въ этомъ смыслѣ вѣра называлась Іисусъ Христовой [1]), а также и Самъ Христосъ именовался вѣрой [2]). Желая оттѣнить соотношеніе вѣры къ знанію, или ея тожество съ объективными основами, заключающимися въ знаніи Божіемъ, Климентъ Римскій прямо говоритъ, что вѣра не наша собственная мудрость и разумъ [3]). Ея конечное объективное основаніе заключается въ самомъ Богѣ, почему она есть вѣдѣніе Божіе, раскрывшееся въ лицѣ Іисуса Христа [4]). Какъ таковая, вѣра заключаетъ въ себѣ оттѣнокъ абсолютной достовѣрности и должна мыслиться какъ вѣра совершенная (ἡ τελεία πίστις) [5]), твердо пребывающая (βεβαία πίστις) [6]), данная самимъ Богомъ (δοθεῖσα πίστις) [7]). Апостолъ Варнава,

---

[1]) Игнат. Магнез. 1, 1: „я съ величайшей радостью вознамѣрился бесѣдовать съ вами (т. е. магнезійцами) *въ вѣрѣ Іисусъ Христовой* (ἐν πίστει Ἰησοῦ Χριστοῦ).

[2]) Игнат. Смирн. 10, 2: „не постыдится и васъ (смирнянъ) *совершенная вѣра—Іисусъ Христосъ* (ἡ τελεία πίστις—Ἰησοῦς Χριστός).

[3]) Клим. Римск. 1 Кор. 32, 2: „мы оправдываемся не сами собою, и *не своею мудростью, или разумомъ*..., но посредствомъ вѣры, которою Вседержитель Богъ отъ вѣка всѣхъ оправдывалъ".

[4]) Игнатій Богоносецъ (Ефес. 17, 1) сообщеніе міру истиннаго ученія чрезъ І. Х. изображаетъ подъ образомъ „облагоуханія церкви нетлѣніемъ", которое (т. е. знаніе нетлѣнія) онъ и противополагаетъ намащенію „зловреднымъ ученіемъ князя вѣка сего". Въ заключеніе данной мысли (ib. 17, 2) Игнатій спрашиваетъ: „почему же не всѣ мы становимся разсудительными (φρόνιμοι), коль скоро мы *получили вѣдѣніе Божіе* (θεοῦ γνῶσιν), *которое есть Іисусъ Христосъ*?"; срвн. Варн. 2, 8; 21. 5: ὁ δὲ θεὸς... δῴη ὑμῖν σοφίαν, σύνεσιν, ἐπιστήμην, γνῶσιν τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ; Клим. Римск. 1 Кор. 40. 1.

[5]) Игнат. Смирн. 10, 2; срвн. Клим. Р. 1 Кор. 1, 2: τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν.

[6]) Клим. Р. 1 Кор. 1, 2.

[7]) Полик. Филип. 4, 2: ἐν τῇ δοθείσῃ πίστει; срвн. Варнав. 19, 1: ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις.

поэтому, совершенно послѣдовательно съ точки зрѣнія такой концепціи говорилъ, что „вмѣстѣ съ вѣрой мы имѣемъ совершенное знаніе“ [1]), что „вѣра есть дверь (божественнаго) храма, то-есть уста (στόμα) божественныя“, которыми вѣщаетъ въ насъ само „слово вѣры (ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως)“ [2]).

Такимъ образомъ мужи апостольскіе, когда говорятъ о вѣрѣ съ точки зрѣнія ея объективныхъ основаній въ знаніи Божіемъ, то они отождествляютъ вѣру съ этимъ знаніемъ и приписываютъ ей характеръ того абсолютнаго значенія, какое соединяется у нихъ съ самымъ понятіемъ о Богѣ, какъ носителѣ знанія. Вотъ почему Игнатій Богоносецъ въ одномъ мѣстѣ самую вѣру христіанскую называетъ Богомъ [3]),—въ томъ несомнѣнно смыслѣ, что она есть выраженіе *божественныхъ* началъ жизни, есть то, что на языкѣ мужей апостольскихъ очень характерно выражается словомъ ὁμόνοια θεοῦ—единомысліе Божіе [4]). Подъ единомысліемъ, которое объединяется съ понятіемъ о вѣрѣ, у нихъ разумѣется то состояніе согласованности ума человѣка съ знаніемъ Божіимъ, при которомъ это знаніе становится господствующимъ настроеніемъ въ человѣкѣ, исключающимъ для него всякое иное постороннее вліяніе [5]). Вотъ почему мужи апостольскіе объ единомысліи Божіемъ говорятъ чаще всего въ томъ случаѣ, когда вѣра христіанская у нихъ противополагается иновѣрію,—заблужденію гностиковъ [6]). Въ противоположность

---

[1]) Варн. Посл. 1, 5: ἵνα μετὰ πίστεως ὑμῖν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν.

[2]) Варнава 16, 9.

[3]) Ефес. 14, 1: τὰ δὲ δύο (т. е. πίστις καὶ ἀγάπη), ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεός ἐστιν.

[4]) Магн. 6, 1: τὸ πᾶν πλῆθος (т. е. общество магнезійское) ἐθεώρισα ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, παραινῶ, ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράττειν; сравн. Филад. 11, 2: „они надѣются (на I. X.) плотію, душею, *вѣрою, любовью единомысліемъ* (ὁμονοίᾳ)“; срвн. Клим. Рим. 1 Кор. 30, 2: „облечемся въ единомысліе:., оправдывая себя дѣлами, а не словами“.

[5]) Игнат. Ефес. 13, 1: *единомысліемъ вашей вѣры* разрушаются гибельныя дѣла его (т. е. сатаны); 8, 2: вѣра не можетъ совершать дѣлъ невѣрія, равно какъ и невѣріе—дѣлъ вѣры.

[6]) Игн. Ефес. 8, 2.

горделивому превознощенію этихъ послѣднихъ своимъ знаніемъ, мужи апостольскіе и выставляли христіанскую истину-вѣру, какъ единственно достовѣрное знаніе, имѣющее свое объективное и абсолютное основаніе въ Богѣ.

Какъ на конкретный образъ вѣры—знанія въ Богѣ, мужи апостольскіе указывали на „заповѣди Божіи (ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ)“ [1]), подъ которыми они разумѣли вообще совокупность религіозныхъ истинъ, отражающихъ объективную волю Божію. Поставляя эти заповѣди въ тѣсную связь съ актомъ оправданія и средствами къ нему, слѣдовательно и съ вѣрой, они такимъ образомъ опредѣляли содержаніе этой вѣры, какъ твердо устойчивое явленіе, базирующееся на незыблемыхъ основаніяхъ внѣшней достовѣрности. Важно отмѣтить, что опредѣляющимъ началомъ для содержанія „заповѣдей Божіихъ“ они выставляли собственную дѣятельность Христа Спасителя, проявленную Имъ въ фактахъ Его земной жизни. Такимъ образомъ историческій Христосъ во всемъ объемъ Его нравственно-религіознаго облика, выставлялся у нихъ объективнымъ основаніемъ нашей вѣры, ея конкретнымъ отобразомъ. Вѣра, по характерному выраженію Игнатія Богоносца, есть плоть Христа,—въ томъ смыслѣ, что она является конкретнымъ воспроизведеніемъ исторической жизни Христа, какъ бы его воплощеніемъ. По формулѣ того же Игнатія, вѣра есть также и духъ (πνεῦμα) Христа [2]). Въ этомъ случаѣ св. отецъ возводилъ христіанскую вѣру къ ея абсолютнымъ основаніямъ въ божествѣ Христа, почему вѣру христіанскую и мыслилъ не просто знаніемъ, но „знаніемъ Божіимъ (γνώμη τοῦ θεοῦ)“ [3]).

Всѣми вышеприведенными разъясненіями мужи апостольскіе старались утвердить то общее положеніе, что христіанская вѣра по своему содержанію есть знаніе твердо устойчивое (ἑνεστῶσα πίστις), покоющееся на незыбле-

---

[1]) Полик. Фил. 4, 1; Варн. 4, 11; 16. 9 (срвн. выше наше соч. стр. 344 и прим.).

[2]) Магнез, 13, 1; срвн. 1, 2; Смирн. 13, 2.

[3]) Ефес. 3, 1. 2.

мыхъ основаніяхъ (τελεία πίστις), конкретно засвидѣтельствованное фактами собственной жизни Христа Богочеловѣка (πίστις-σάρξ) и въ такомъ видѣ сообщенное человѣку (δοθεῖσα πίστις) для его же собственной пользы.

Опредѣляя актъ вѣры, какъ субъективное состояніе спасающагося христіанина, мужи апостольскіе оттѣняютъ въ немъ наличность цѣлаго ряда моментовъ, которыми опредѣляется у нихъ переходъ отъ объекта вѣры къ субъекту личнаго религіознаго сознанія человѣка. Въ числѣ такихъ моментовъ у нихъ прежде всего указывается актъ „исповѣданія (ἐξομολόγησις, ὁμολογία, ἐπαγγελία)“, подъ которымъ разумѣется вообще участіе человѣка въ откровенной истинѣ безъ указанія на степень и качество этого участія. По мысли мужей апостольскихъ, одно исповѣданіе не есть еще вѣрное ручательство и признакъ истинно спасительной вѣры, такъ какъ можно исповѣдывать, т. е. признавать богооткровенную истину, но не быть участникомъ ея спасительной силы. Такое холодно-безучастное состояніе вѣры въ актѣ исповѣданія у Игнатія Богоносца очень характерно обозначается, какъ πεισμονή—молчаливое убѣжденіе, находящееся подъ дѣйствіемъ *внѣшней* (ἔσωθεν) силы вліянія богооткровенія на сознаніе человѣка. Въ своемъ посланіи къ Римлянамъ св. отецъ приводитъ слѣдующее интересное свидѣтельство, гдѣ онъ особенно рельефно оттѣняетъ смыслъ и значеніе указаннаго термина. „Просите, говоритъ онъ, у Бога для меня внутренней и внѣшней силы (δύναμιν αἰτεῖσθαι ἔσωθεν τε καὶ ἔξωθεν), чтобы я *не говорилъ только, но и желалъ*, чтобы не назывался только христіаниномъ, но и былъ имъ на самомъ дѣлѣ (μὴ μόνον λέγωμαι χριστιανός, ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ). Если я дѣйствительно окажусь имъ, то могу и называться имъ, и только тогда могу быть *истинно вѣрнымъ* (καὶ τότε πιστὸς εἶναι), когда міръ не будетъ болѣе видѣть меня.... *Христіанство не въ молчаливомъ убѣжденіи, а въ величіи дѣла* (οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ χριστιανισμός)“ [1]). Здѣсь у Игнатія ясно различаются два совершенно различныя

[1]) Игнат. Богон. Римл. 3, 1.

настроенія въ христіанствѣ: одно — только на словахъ, другое—на дѣлѣ; одно, какъ проявленіе внѣшней силы (ἔξωθεν), другое, какъ проявленіе внутренней (ἔσωθεν) силы (Божіей?); одно—пребывающее въ молчаніи (πεισμονή), другое — подтверждаемое истинно-христіанской настроенностью. Только послѣднее состояніе Игнатій признаетъ достигающимъ конечной цѣли христіанскаго бытія и только это состояніе есть признакъ истинной (оправдывающей) вѣры (πιστός),—есть вѣра, соединенная „съ величіемъ (μεγεθους)", „великая вѣра (μεγάλη πίστις)". Климентъ Римскій, восполняя концепцію Игнатія Богоносца, въ данномъ случаѣ приводитъ характерный терминъ πεποίθησις [1])—убѣжденіе, которымъ онъ и обозначаетъ вообще состояніе оправдывающей вѣры, характеризуя эту послѣднюю, какъ „исполненную святого хотѣнія, соединенную съ искреннимъ усердіемъ, съ благочестивою настроенностью" [2]). Ермъ такое состояніе не менѣе характерно именуетъ „погруженіемъ въ вѣру (ἔνδυσις τὴν πίστιν)" [3]), разумѣя въ данномъ случаѣ подъ погруженіемъ срастворе́ніе всего существа личности спасающагося христіанина въ объектѣ вѣры.

Такимъ образомъ только πεποίθησις πίστεως—убѣжденная вѣра, соединенная съ общимъ подъемомъ нравственныхъ силъ человѣка въ актѣ исповѣданія вѣры [4]) ставитъ его на путь истинно-христіанской спасительной жизни,—начинаетъ эту жизнь, по выраженію св. Игнатія Богоносца [5]). Вмѣстѣ съ этимъ въ „убѣжденной вѣрѣ" заключается залогъ продолженія и завершенія этой жизни—въ любви (ἐν ἀγάπῃ). Между вѣрой, на ступени ея состоянія

---

[1]) Клим. 1 Кор. 26, 1: ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων ἀνάστασιν ποιήσεται τῶν ὁσίως αὐτῷ δουλευσάντων ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς; срвн. 31, 3; 35, 2: πίστις ἐν πεποιθήσει; 45, 8; 2, 2.

[2]) Клим. 1 Кор. 2, 2: μεστοὶ τε ὁσίας βουλῆς ἐν ἀγαθῇ προθυμίᾳ μετ' εὐσεβοῦς πεποιθήσεως.

[3]) Ермъ Mand. 9, 7.

[4]) Игнат. Ефес. 14, 2: теперь дѣло не въ исповѣданіи только (οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον), но въ *силѣ вѣры* (ἐν δυνάμει πίστεως), если кто пребудетъ въ ней до конца.

[5]) Ефес. 14, 1.

убѣжденности, и любовью у мужей апостольскихъ устанавливается самая тѣсная и органическая связь [1]),—настолько тѣсная, что πεποίθησις πίστεως безъ ἀγάπη и, наоборотъ, ἀγάπη безъ πεποίθησις πίστεως представляются немыслимыми въ нравственной природѣ истиннаго христіанина,—этого „человѣка Божія", по выраженію Игнатія Богоносца [2]). Вчастности любовь безъ „убѣжденной вѣры" немыслима потому, что только эта послѣдняя даетъ ей свое истинно-христіанское содержаніе и сообщаетъ ей освящающую христіанскую силу. Поскольку вѣра христіанская покоится на сверхъестественныхъ основаніяхъ божественнаго знанія, постольку и любовь христіанская должна быть выраженіемъ той идеальной богочеловѣческой жизни, которая была предуказана человѣку Христомъ Спасителемъ [3]). Говоря о христіанской любви, мужи апостольскіе характеризуютъ ее какъ участіе въ страданіяхъ Христа [4]), вообще какъ воспроизведеніе Его собственной любви и хожденіе по заповѣдямъ Его [5]). Такъ какъ „царство Христово на древѣ" [6]), и „всѣ, хотящіе видѣть Христа и достигнуть Его царства, должны стяжать Христа скорбями и страданіями (θλιβέντες καὶ πάθοντες)" [7]): то ясно, что съ понятіемъ о любви христіанской у мужей апостольскихъ соединяется оттѣнокъ аскезы. Любовь совмѣщаетъ у нихъ признакъ самоотреченія отъ своей эмпи-

---

[1]) Игнат. Ефес. 14, 1: обѣ же онѣ (т. е. вѣра и любовь) *какъ пребывающія въ единеніи* (ἐν ἑνότητι γενόμενα);—суть Богъ (θεός ἐστιν).

[2]) Игнат. Римл. 6, 2: ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι.

[3]) Игнат. Ефес. 14, 1: вѣра и любовь въ ихъ совокупности называются богомъ (см. текстъ цитаты стр. 470, пр. 1); Клим. 1 Кор. 44, 2: „провождающіе похвальную божественную жизнь"; Игн. Магн. 1, 1: τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης.

[4]) Смирн. 4, 2: „чтобы участвовать въ Его страданіяхъ, я терплю все это"; Варн. 7, 11: должны стяжать меня скорбями и страданіями.

[5]) Полик. Филип. 2. 1: если будемъ исполнять волю Его, поступать по заповѣдямъ Его и *любить то, что Онъ любитъ*.

[6]) Варнава 8, 4: βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου.

[7]) Ibid. 7, 11.

рической (т. е. грѣховной) личности во имя высшихъ идеаловъ божественной святости и чистоты. Собственно въ проявленіи любви полагается у нихъ процессъ освященія и обновленія. Вѣра направляетъ въ высоту (πίστις ἀναγονεύς), а любовь есть *путь ведущій къ Богу* (ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν)“ [1]). „Вѣра есть шлемъ (περικεφαλαία)“ спасенія, а „любовь *есть копье* (δόρυ)“ [2]), какъ орудіе борьбы съ отрицательными проявленіями эмпирической жизни. Крестный путь страданій, опредѣляющій собою настроеніе христіанской жизни въ вѣрѣ и любви, по ученію мужей апостольскихъ, не есть отрицаніе самой жизни, а есть только средство къ ея возсозданію (ἀναπλάσεως) и оживотворенію (ἀναζωπυρήσεως) [3]) во образъ будущей жизни нетлѣнія [4]). Вотъ почему съ вѣрой и любовью неразрывно связана христіанская надежда, какъ добродѣтель упованія вѣчной жизни [5]), залогомъ которой служитъ собственное воскресеніе Христа. Особенность христіанской надежды состоитъ въ томъ, что она связана съ упованіемъ на воскресеніе не только духовное, но и тѣлесное [6]). Такимъ образомъ аскетическій идеалъ христіанской жизни, отрицательный по отношенію къ условіямъ настоящей эмпирической жизни, въ христіанской надеждѣ пріобрѣтаетъ смыслъ положительной преобразующей силы. Вмѣстѣ съ этимъ вѣра и любовь, дающія основаніе нетлѣнію, въ надеждѣ получаютъ для себя подкрѣпляющую опору.

Въ характеристикѣ христіанскихъ добродѣтелей— вѣры, любви и надежды заключается совершенно ясный отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ собственно мужи апостоль-

---

[1]) Игнат. Ефес. 9, 1.

[2]) Игнат. Полик. 6, 2.

[3]) Клим. 1 Кор. 27, 3: ἀναξωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν.

[4]) Игнат. Магнез. 6, 1: εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας; срвн. Клим. 1 Кор. 36, 1.

[5]) Варн. 1, 6.

[6]) Игнат. Смирн. 12, 2: привѣтствую васъ именемъ Іисуса Христа, Его плотію и кровію, страданіемъ и *воскресеніемъ, какъ тѣлеснымъ, такъ и духовнымъ.*

скіе полагали условія оправданія и самую сущность оправдывающей силы Христовой. Такъ какъ вѣра, любовь и надежда въ своей совокупности составляютъ воспроизведеніе праведности Христовой въ личности человѣка, то всѣ онѣ и должны мыслиться необходимыми условіями оправданія. Въ этомъ общемъ выводѣ, совершенно логичномъ и естественномъ для міровоззрѣнія мужей апостольскихъ, не замѣчается у нихъ никакого существеннаго разногласія. Св. Поликарпъ Смирнскій, поставившій темой своего посланія къ Филиппійцамъ спеціально разсужденіе о праведности христіанской, въ данномъ случаѣ даетъ наиболѣе ясную и точную формулу. Онъ говоритъ: „вникая въ посланія Павла, вы (т. е. филиппійскіе христіане) можете получить назиданіе въ данной вамъ *вѣрѣ* (εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν), которая есть матерь всѣхъ насъ (Галат. 4, 26), за которой (т. е. вѣрой) слѣдуетъ *надежда* (ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος), которой (т. е. надеждѣ) предшествуетъ *любовь* (προαγούσης τῆς ἀγάπης) къ Богу, ко Христу и ближнему. *Кто въ нихъ пребываетъ, тотъ исполнилъ заповѣдь праведности* (πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης)“ [1]). У Игнатія хотя нѣтъ точной формулы ученія объ оправданіи, но онъ совершенно ясно говоритъ о вѣрѣ и любви, какъ двухъ основныхъ добродѣтеляхъ, которыя вмѣстѣ взятыя (ἐν ἑνότητι γενόμενα) составляютъ божественное начало (θεός ἐστιν) въ жизни человѣка; при чемъ опредѣляя значеніе добродѣтелей, св. отецъ начало совершенной жизни пріурочиваетъ къ вѣрѣ, а конецъ—къ любви: „начало—вѣра, а конецъ любовь“ [2]). По Игнатію только „вѣрующіе въ любви (οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ) составляютъ образъ (χαρακτῆρα) Бога Отца чрезъ Іисуса Христа“ [3]); елѣдовательно въ

---

[1]) Полик. Филип. 3, 1; срвн. 4, 1: „оружія правды (ὅπλα τῆς δικαιοσύνης)—вѣра (πίστις), любовь (ἀγάπη) и чистота (ἁγνεία)“.

[2]) Ефес. 14, 1.

[3]) Магнез. 5, 2; срвн. 1, 2: *единеніе вѣры и любви*, драгоцѣннѣе которой нѣтъ ничего; 6, 1: „я узрѣлъ ваше общество въ вѣрѣ и любви“; 13, 1: „благоуспѣвать плотію и духомъ, вѣрою и любовью“; Тралл. 8, 1 (приглашеніе утвердиться „въ вѣрѣ и любви“); Смирн. 6, 1:

вѣрѣ и любви заключаются условія праведности, которая совершается въ человѣкѣ во образъ праведности Христовой [1]). По выраженію ап. Варнавы, его любовь къ ближнимъ опредѣляется тѣмъ, что „въ нихъ обитаетъ великая вѣра (μεγάλη πίστις) и любовь въ надеждѣ на жизнь Его (Господа)", Который и „споспѣшествуетъ на пути *праведности* (ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης) [2]). У Ерма въ заповѣдяхъ о праведности (σεμνότης) „матерью всѣхъ добродѣтелей" выставляется вѣра, въ гармоническомъ единствѣ съ которой мыслится также и любовь [3]). Такимъ образомъ собственное приношеніе наше (προσφορὰ ἡμῶν) [4]) на алтарь праведности нашей соотвѣтствуетъ приношенію „Первосвященника и Ходатая нашего Іисуса Христа", вмѣстѣ съ Которымъ спасающійся христіанинъ и составляетъ единый храмъ Божій.

„все совершенство въ вѣрѣ я любви, коихъ нѣтъ ничего выше"; 13, 2; Филад. 9, 2: „вѣрьте съ любовію".

[1]) Филад. 8, 2; 11, 2.

[2]) Варнав. 1, 4; срвн. 1, 6.

[3]) Ермъ Vis. 3, 8; Sim. 9, 15.

[4]) Клим. 1 Кор. 36, 1.

Часть четвертая.

Экклезіологія мужей апостольскихъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Общее ученіе о церкви, какъ средоточіи спасительныхъ средствъ во Христѣ Іисусѣ.

Процессъ оправданія во Христѣ Іисусѣ, приводящій ко спасенію, совершается *въ церкви и чрезъ церковь*. Это—общее положеніе, которымъ устанавливается у мужей апостольскихъ связь сотерологіи съ экклезіологіей и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется самая постановка вопроса о церкви.

Церковь (ἐκκλησία), по ученію мужей апостольскихъ, есть величина, вообще соотносительная понятію о спасеніи. Отсюда, естественно, сущность церкви у нихъ опредѣляется тѣми же признаками, которые входятъ въ объемъ понятія о спасеніи. Разница только въ томъ, что въ понятіи о церкви спасеніе ассоціируется съ коллективною личностью всѣхъ вѣрующихъ, и самая церковь мыслится, какъ совокупность лицъ, спасающихся во Христѣ Іисусѣ, при содѣйствіи тѣхъ средствъ, которыми осуществляется спасеніе, какъ общій всему человѣчеству даръ Христа Спасителя. По связи сотерологіи съ христологіей, эта послѣдняя имѣетъ доминирующее значеніе также и въ экклезіологической концепціи мужей апостольскихъ. Церковь мыслится, какъ учрежденіе, которое отъ начала и до конца въ своей жизнедѣятельности тѣсно связана съ личностью Христа Іисуса. Оттого она именуется, какъ церковь „избранная (ἐκλελεγμένη) по волѣ Отца и Іисуса Хри-

ста, Бога нашего“ [1]), но чаще всего называется церковью Божіей (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) [2]), поскольку Самъ Христосъ, ея Основатель, находится въ преискреннемъ единеніи и по духу, т. е. божеству, и по тѣлу, т. е. человѣчеству, съ Богомъ Отцомъ [3]). Чрезъ церковь во Христѣ Іисусѣ, такимъ образомъ, устанавливается органическая и тѣсная связь съ Самимъ Богомъ [4]). Эта связь церкви съ Богомъ особенно рельефно оттѣняется у мужей апостольскихъ чрезъ представленіе о церкви, какъ домѣ Божіемъ (οἶκος τοῦ θεοῦ) [5]), храмѣ Божіемъ (ναὸς τοῦ θεοῦ) [6]), въ которомъ обитаетъ Самъ Богъ (κατοικεῖ ὁ θεός) [7]), какъ „домовладыка (οἰκοδεσπότης)“ [8]). Церковь есть обиталище (κατοικητήριον) Божіе [9]), чрезъ которое осуществляется наше собственное „сожительство съ Богомъ (συνήθεια θεοῦ)“ [10]). Оттѣняя подъ образомъ дома—церкви по преимуществу глубокія нрав-

---

[1]) Игнат. Ефес. praescr.; Филад. praescr.: „церковь (ἐκκλησία) Бога Отца и Господа Іисуса Христа“.

[2]) Ермъ Vis. 2, 4; Sim. 9, 18; Клим. Рим. 1 Кор. inscrip.: „церковь Божія, пребывающая (παροικοῦσα) въ Римѣ, церкви Божіей, пребывающей въ Коринѳѣ“; Игнат. Тралл. 2, 3: ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται; Полик. Филип. praef.

[3]) Игнат. Магнез. 7, 2; срви. 13, 2: „какъ І. Х. повиновался по плоти Отцу“; Ефес. 3. 2.

[4]) Игнатій ефесскихъ христіанъ называетъ „соединенными съ своимъ епископомъ такъ же, *какъ церковь съ Іисусомъ Христомъ* и *какъ Іисусъ Христосъ— съ Отцомъ*“.—Ефес. 5, 1.

[5]) Ермъ Sim. 9, 14, 1; Игнат. Ефес. 6, 1.

[6]) Варнава 16, 8: „храмъ Божій (ὁ ναὸς τοῦ κυρίου) существуетъ тамъ, гдѣ Самъ Господь хочетъ создать его и устроить“; срвн. Игнат. Ефес. 15, 3: „будемъ дѣлать такъ, какъ бы Онъ (І. Х.) былъ въ насъ (κατοικοῦντος αὐτοῦ ἐν ἡμῖν), чтобы мы были *Его храмами* (αὐτοῦ ναοί), а *Онъ былъ въ насъ Богомъ нашимъ*“.

[7]) Игнат. Ефес. 15, 3 (см. текстъ выше пр. 6.); Варн. 16, 8.

[8]) Игнат. Ефес. 6, 1.

[9]) Варнава 16, 8: „храмъ созданъ будетъ (говорится съ точки арѣнія ветхозавѣтнаго домостроительства) во имя Господне, — для того, чтобы былъ созданъ славный храмъ Господень... Поэтому въ обиталищѣ нашемъ (ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν) истинно (ἀληθῶς) Богъ въ насъ живетъ (κατοικεῖ ἐν ἡμῖν ὁ θεός)“.

[10]) Игнат. Магнез. 6, 2.

ственно-религіозныя основы „сожительства съ Богомъ“, мужи апостольскіе понятіе о церкви ассоціируютъ съ личностью каждаго отдѣльнаго члена церкви Христовой, и домомъ Божіимъ называютъ каждаго человѣка [1]), отдѣльную христіанскую семью—„домашнюю церковь“ [2]), общину извѣстной мѣстности или селенія,—„помѣстную церковь (παροικοῦσα ἐκκλησία)“ [3]), равно какъ и весь коллективный союзъ церковнаго общенія вѣрующихъ всей вселенной,—„вселенскую церковь (καθολικὴ ἐκκλησία)“ [4]). Екклезіологическая концепція у нихъ, далѣе, расширяется до включенія въ составъ церковнаго союза всѣхъ вообще вѣрующихъ, когда либо жившихъ и имѣющихъ появиться въ будущемъ. Такъ получается у нихъ представленіе о церкви ветхозавѣтной, которая, особенно у Игнатія Богоносца, воспроизводится подъ образомъ двери все одной и той же

---

[1]) У Игнатія „коллективное собраніе (πολυπληθείαν)“ всей Ефесской общины—церкви пріурочивается къ одному лицу ихъ представителя Онисима, котораго онъ и принялъ „во имя Божіе“, какъ воспроизводящаго всю ефесскую общину въ виду того, что онъ—мужъ несказанной любви (τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ).—Характерно Игнатій обозначаетъ положеніе каждаго члена церковнаго союза, когда называетъ его „*христоносцемъ*, *храмоносцемъ*, *святоносцемъ*“ — Ефес. 9, 2. Сравн. Тралл. 1, 1.

[2]) Такъ у Игнатія посылается привѣтствіе „дому Тавіи“ съ пожеланіемъ „утверждаться въ вѣрѣ и любви, по плоти и по духу“. По связи съ предшествующей рѣчью, гдѣ св. отецъ говорилъ о церковномъ собраніи всей римской общины, и здѣсь нужно усматривать экклезіологическій оттѣнокъ его привѣтствія „дому Тавіи“—Смирн. 12, 2. Въ посланіи къ Поликарпу (5, 1) семейный союзъ приравнивается къ союзу Христа съ церковью (срвн. ап. Павла Ефес. 5, 25).

[3]) Клим. Рим. 1 Кор. 1, 1; Игнатій въ своихъ посланіяхъ различаетъ „церковь сирскую“, т. е. антіохійскую (Еф. 21, 2); „церковь магнезійскую“ (Магнез. praef.) и т. д. При чемъ у него цѣлый рядъ помѣстныхъ церквей обозначается какъ церкви—ἐκκλησίαι (Римл. 4, 1; 9, 2).

[4]) Игнат. Смирн. 8, 2: „гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, такъ же, какъ гдѣ Іисусъ Христосъ, тамъ и каѳолическая церковь (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία)“. Съ терминомъ καθολικὴ у Игнатія соединяется представленіе о церкви не какъ объ одной только количественной величинѣ (о чемъ см. ниже).

церкви Божіей—Христовой,—„той двери ко Отцу, чрезъ которую входятъ Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, пророки и апостолы, и церковь“ [1]). Наконецъ, въ составъ церковнаго общенія вводится также міръ ангельскихъ силъ,—церковь небесная въ широкомъ смыслѣ этого слова [2]). Такимъ образомъ церковь, по концепціи мужей апостольскихъ, не связана въ своемъ бытіи ни временными, ни пространственными отношеніями. Сфера ея вліянія безгранична. Въ связи съ такимъ представленіемъ о всеобъемлющемъ значеніи церкви находитъ у мужей апостольскихъ свое глубокое обоснованіе идея домостроительства Божія (οἰκοδομία τοῦ θεοῦ) [3]), та идея, которая у нихъ вездѣ совмѣщаетъ въ себѣ не только сотерологическій, но экклезіологическій смыслъ. Предвѣчность опредѣленій Божіихъ о нашемъ спасеніи у нихъ въ то же время мыслится, какъ предвѣчность опредѣленій и самой жизни церкви, начало которой полагается въ вѣчныхъ планахъ Божества. Отсюда несомнѣнно родилась у мужей апостольскихъ идея предсуществующей церкви. Особенно рельефно эта послѣдняя оттѣняется у Ерма въ связи съ его ученіемъ о Промыслѣ Божіемъ. Начало церкви „по Божественному Промыслу (τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ)“ [4]) у него пріурочивается къ тому моменту, когда мысль божественная о созданіи міра и человѣка получила свое осуществленіе. Пастырь на вопросъ Ерма, почему церковь явилась ему въ образѣ старицы, отвѣчалъ: „она стара потому, что *сотворена прежде всего*, и для нея сотворенъ міръ“ [5]). Такимъ образомъ самое бы-

---

[1]) Игнат. Филад. 9, 1.

[2]) Ермъ Sim. 9, 25. [3]) Игнат. Ефес. 22, 1. [4]) Vis. 1, 3, 4.

[5]) Vis. 2, 4. 1: διότι πρεσβυτέρα; ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ τούτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη; срвн. Vis. 1, 1, 3: „Богъ, живущій на небесахъ, сотворившій изъ ничего все сущее и умножившій *ради святой церкви своей* (ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ)“; 1, 3. 4: „по собственной мудрости и промышленію *создавшій святую церковь свою*, которую и благословилъ“. Идея предшествующей церкви проводится также во Второмъ посланіи къ Коринѳянамъ Климента Римскаго 2, 1: „церковь была неплодной прежде, чѣмъ были даны ей дѣти“; 14, 1: „будемъ отъ церкви *первой* (τῆς πρώτης), *духовной* (πνευμα-

тіе міра тѣсно связывается съ основаніемъ церкви, какъ такой, которая въ своихъ нѣдрахъ сосредоточиваетъ всѣ условія къ достиженію міромъ своей конечной цѣли и предназначенія. Въ понятіе о церкви влагается самое широкое содержаніе: міръ—для жизни церкви, и церковь составляетъ существенную часть міровой жизни [1]). Отсюда у Ерма былъ совершенно естественный выводъ: начало строительства (οἰκοδομία) церковнаго должно мыслиться совпадающимъ съ началомъ міробытія, и исторія церкви должна обнимать одинаково, какъ періодъ Ветхаго Завѣта, такъ и Новаго Завѣта. Самое избраніе „народа Божія", поэтому, пріурочивается къ тому моменту, когда Богъ въ совѣтѣ съ Сыномъ Божіимъ положилъ: „сотворимъ человѣка" [2]) и т. д. Съ точки зрѣнія такой общеміровой задачи церкви вполнѣ естественно у Ерма, а также и у другихъ апостольскихъ мужей опредѣляется самый широкій составъ церковнаго союза въ Богѣ,—въ составъ церкви вводятся: и ветхозавѣтные праведники и патріархи, и пророки, и ангелы [3]),—всѣ вообще вѣрующіе во Христа, дѣйствующіе въ союзѣ съ Нимъ при достиженіи вѣчныхъ плановъ домостроительства Божія [4]). Характерно при этомъ то, что объединеніе всего рода человѣческаго въ образѣ церкви полагается въ Сынѣ,—„во имя Сына Божія" [5]), Который и

τικῆς), созданной ранѣе солнца и луны"; 14, 2: „она (церковь) была духовной, какъ и Іисусъ нашъ, явилась же (ἐφανερώθη) въ послѣдокъ дней, чтобы намъ спастись". — Идея предсуществующей церкви, очевидно, раздѣлялась также и Игнатіемъ Богоносцемъ, когда онъ называлъ церковь „*предопредѣленной прежде вѣковъ* (προωρισμένη πρὸ αἰώνων)" — Ефес. praef.

[1]) Ермъ Vis. 2, 4, 1: „ради нея (т. е. церкви) сотворенъ (κατηρτίσθη) міръ"; Mand. 12, 4.

[2]) Ермъ Sim. 9, 12, 1.

[3]) Ермъ Sim. 9, 25. Только у Ерма мы находимъ ясное ученіе объ ангелахъ, какъ членахъ церкви.

[4]) Ермъ Sim. 9, 15; срвн. Игнат. Филад. 9, 1.

[5]) Ермъ Sim. 9, 14, 7: καὶ τὸ ὄνομα φοροῦντες τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ; срвн. Игнат. Ефес. 1, 1, гдѣ св. отецъ заявляетъ ефесскимъ христіанамъ, что „онъ связанъ въ Сиріи (т. е. Сирійской=Антіохійской церкви) за общее имя и упованіе (τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος)".

утверждается, какъ основаніе церкви (θεμέλιον) [1]). При чемъ съ именемъ Сына Божія—Христа церковь связывается настолько тѣсно, что она у Ерма отождествляется съ личностью Сына Божія. Самъ Сынъ Божій „въ образѣ церкви (ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας)“ [2]) представляется ведущимъ съ нимъ бесѣду.

Образъ представленія Ерма о церкви предсуществующей нѣкоторыхъ изслѣдователей [3]) наводитъ на мысль приписывать мужу апостольскому гностическую идеологію въ духѣ ученія тѣхъ гностиковъ, которые вообще сообщали церкви характеръ эоническаго существа и усматривали въ ней одно изъ истеченій изъ плиромы Божества. Но у Ерма въ данномъ случаѣ едва ли можно усматривать даже внѣшнее соприкосновеніе съ гностической идеологіей. У Валентина, а также у офитовъ Иринея [4]) эонъ ἐκκλησία—одно изъ истеченій вышечувственнаго міра, и его природа относится всецѣло за счетъ духовно-божественной сущности Божества. У Ерма церковь (ἐκκλησία)—твореніе Божіе, вызванное къ бытію изъ небытія, слѣдовательно она мыслится подчиненной условіямъ временныхъ отношеній; тогда какъ у офитовъ Иринея и у Валентина церкви приписывается характеръ и значеніе трансцедентной и вѣчной сущности. Кромѣ того, у Ерма въ понятіи о церкви предсуществующей оттѣняется признакъ ея пребыванія въ условіяхъ матеріальнаго бытія въ соотвѣтствіе идеѣ о воплощеніи Сына Божія, Который по Своей природѣ есть не только „духъ святый“, т. е. существо божественной природы, но и „рабъ Божій“, т. е. существо, облеченное въ плоть человѣческую; тогда какъ у офитовъ Иринея и Валентина въ понятіи о церкви—эонѣ оттѣняет-

---

[1]) Ермъ Sim. 9, 14: αὐτὸς οὖν θεμέλιον αὐτοῖς, т. е. χριστιάνοις.

[2]) Sim. 9, 1, 1.

[3]) Rothe. Anfänge d. christl. Kirch. p. 612, n. 42 и всѣ вообще изслѣдователи, которые утверждаютъ зависимость церковнаго ученія отъ языко-гностицизма (напр. Гарнакъ).

[4]) Съ ученіемъ которыхъ главнымъ образомъ сближается идея предсуществующей церкви, такъ какъ у этихъ еретиковъ вводится въ плирому особый эонъ—ἐκκλησία.

ся исключительно только признакъ ея духовности. Далѣе, у Ерма подъ церковью первозданною въ значительной степени разумѣется церковь небесныхъ духовныхъ существъ, т. е. ангеловъ, которые у него включаются въ составъ церковнаго союза и такимъ образомъ опредѣляютъ собою связь церкви небесной невидимой съ церковью земною видимой; тогда какъ у офитовъ Иринея и Валентина исключается всякое отношеніе міра ангельскаго, какъ диміургическаго по своему назначенію и происхожденію, къ составу церкви—эона. Наконецъ, у Ерма въ представленіи о церкви предсуществующей подчеркивается собственно идея домостроительства Божія. Коль скоро Сынъ Божій, какъ совершитель нашего спасенія, представляется отъ вѣка предназначеннымъ къ выполненію этого спасенія въ планахъ Божества [1]), то отсюда естественно и самая церковь, какъ выраженіе спасительной дѣятельности Сына Божія, мыслится отъ вѣка существующей, законченной въ своемъ идейномъ содержаніи въ планахъ Божества. Такимъ образомъ устанавливается начальная ступень развитія жизни церкви—κατ' οἰκονομίαν, и самое понятіе о церкви, пребывающей на этой ступени идейно-экономическаго развитія, воспроизводится, какъ общая объединяющая идея предопредѣленія Божія о жизни святыхъ,—вѣрныхъ во Христѣ Іисусѣ.

Характерно то, что церковь на этой ступени предсуществованія мыслилась у мужей апостольскихъ, какъ „духъ (πνεῦμα)"—въ ея духовно-божественной природѣ [2]),

---

[1]) Клим. Рим. 1 Кор. 38, 3: „Творецъ и Создатель нашъ ввелъ насъ въ міръ Свой, *напередъ приготовивъ намъ свои благодѣянія прежде рожденія нашего*"; Игнат. Ефес: 19, 3: „Богъ явился по-человѣчески для обновленія вѣчной жизни, и такимъ образомъ получало начало то, *что было приготовлено у Бога*".

[2]) Эта мысль совершенно ясно приводится у Клим. Р. 2 Кор. 14, 1. 2, гдѣ различается „*первая*" церковь, „созданная ранѣе солнца и луны",—церковь „духовная (πνευματική)", въ отличіе отъ той, которая „явилась (ἐφανερώθη) въ послѣдокъ дней, чтобы намъ спастись". Эта послѣдняя отличается отъ первой тѣмъ, что „она, будучи духовной, въ то же время явилась въ плоти Христа (πνευματικὴ οὖσα ἐφανε-

подобно тому, какъ и Ветхій Завѣтъ, какъ откровеніе только мысли Божіей о новозавѣтномъ явленіи Сына Божія во плоти, воспроизводился у нихъ точно также подъ образомъ „духа“. Подъ образомъ „духа“ въ отношеніи къ Ветхому Завѣту у нихъ разумѣлось идейное предуказаніе той реальности, которая въ единствѣ съ духомъ Ветхозавѣтнаго Откровенія во всемъ величіи открылась въ пришествіи Сына Божія во плоти, когда невидимое раньше стало наконецъ видимымъ и реальнымъ. Такимъ образомъ въ отношеніи къ церкви предсуществующей и въ отношеніи къ церкви ветхозавѣтной, вчастности, у мужей апостольскихъ устанавливалось понятіе объ ея духовности [1]). Какъ увидимъ ниже, церковь въ періодъ ея новозавѣтнаго развитія, наоборотъ, предносилась ихъ сознанію не только въ ея духовно-идейной природѣ, но и въ ея реально-видимой дѣйствительности, какъ „пребывающая во Іисусѣ Христѣ тѣлесно и духовно“ [2]). Въ этой реальной видимости церковь новозавѣтная и получила, по ихъ представленію, то характерное свойство, которымъ она отличается отъ формъ своего ветхозавѣтнаго развитія. Важно отмѣтить, что мысль о церкви новозавѣтной у мужей апостольскихъ очень часто воспроизводится подъ образомъ „*тѣла* (σῶμα) во Христѣ Іисусѣ“ [3]), чѣмъ у нихъ оттѣняется прежде

ρώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ), показавши намъ, что если кто изъ насъ соблюдетъ ее (т. е. церковь) во плоти и не погубитъ ее, получитъ ее и въ Духѣ Святомъ (ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ)“.

[1]) У Игнатія „пророки“ называются „учениками Христа *по духу* (τῷ πνεύματι)“ — Магнез. 9, 2. Развивая эту мысль, Игнатій даетъ ей обоспованіе, говоря, что „не въ іудейство увѣровало христіанство, а іудейство въ христіаиство, въ которомъ соединились всѣ языки, увѣровавшіе въ Бога“—ibid. 10, 2.

[2]) Игнат. Ефес. 10, 3.

[3]) Такъ у Климента Римскаго 1 Кор. 46, 7, гдѣ церковь представляется какъ *собственное наше тѣло* (τὸ σῶμα τὸ ἴδιον); 38, 1: „да спасется *все тѣло наше во Христѣ Іисусѣ* (ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)“, гдѣ эта формула воспроизводится въ связи съ экклезіологической концепціей; срвн. 2 Кор. 14, 2: „церковь есть *живое тѣло Христа* (ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ)“; Игнатій Смирн. 1, 2: „въ единомъ *тѣлѣ церкви Его* (ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ); срвн. Смирн. 11, 2,

всего ученіе о церкви, какъ величинѣ реальной (тѣлесной) и видимой—во образъ воплощенія Христа, Сына Божія [1]). Такъ у Игнатія Богоносца въ данномъ случаѣ мы находимъ очень выразительную концепцію въ томъ мѣстѣ его посланія къ Смирнянамъ, гдѣ св. отецъ ставитъ въ гармоническую связь фактъ боговоплощенія съ жизнью церкви, какъ тѣла Христова. Церковь, „единое тѣло Христово“,—это, по выраженію Игнатія Богоносца, „знаменіе (σύσσημον)“ Его „богоблаженнѣйшаго страданія“, какъ „Господа, истинно родившагося изъ рода Давидова *по плоти*, распятаго *плотію* при Понтіи Пилатѣ“ [2]). Здѣсь, очевидно въ противоположность гностическому докетизму, совершенно ясно утверждается бытіе церкви, какъ видимой реальности,—ея тѣлесность своего рода, какъ величины соотносительной богоявленію Христа, какъ Сына Божія во плоти. Подобно тому, какъ во Христѣ божеская и человѣческая природы сочетались въ единство одного общаго организма богочеловѣческой личности, и церковь,—это „знаменіе богоблаженнѣйшаго страданія“, должна мыслиться, какъ одинъ цѣлостный организмъ во Христѣ Іисусѣ. Подъ образомъ тѣла—церкви, далѣе, воспроизводится у мужей апостольскихъ мысль о церкви, какъ строго соорганизованной величинѣ, какъ такомъ цѣлокупномъ организмѣ, въ которомъ голова—Христосъ тѣсно связанъ

гдѣ помѣстная смирнская церковь называется „*малымъ собственнымъ тѣломъ* Христа (τὸ ἴδιον σωμάτειον)“; Поликарпъ Филипп.: 11, 4, гдѣ мысль объ исправленіи заблуждающихся и страждущихъ членовъ церкви предваряется желаніемъ, чтобы „было здраво *все тѣло* (ἵνα ὅλον ὑμῶν τὸ σῶμα σώζητε)“, т. е. церкви; Ермъ Sim. 9, 18, 2: „такъ очистится *церковь Божія* (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)... и будетъ она *единое тѣло* чистыхъ (ἔσται ἓν σῶμα τῶν κεκαθαρμένων)“; срвн. ibid. 9, 17, 5: γενέσθαι ἓν σῶμα.— Представленіе церкви подъ образомъ тѣла у мужей апостольскихъ составляетъ несомнѣнно воспроизведеніе апостольскаго ученія; срвн. Апостола Павла — Римл. 12, 5 „мы — одно тѣло во Христѣ“); 1 Кор. 10, 17; 12, 12; Колос. 2, 19; Ефес. 4, 16.

[1]) Срвн. Игн. Ефес. 7, 2, гдѣ понятіе о церкви сопоставляется съ ученіемъ о пришествіи Христа-Бога во плоти (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός).

[2]) Смирн. 1, 2; срвн. ап. Павла Ефес. 4, 3. 10. 12. 13.

со всѣмъ тѣломъ церкви [1]). Въ силу такого гармоническаго соотношенія между Христомъ—главою и тѣломъ—церковью каждый вѣрующій во Христа является членомъ по отношенію ко Христу [2]), равно какъ всѣ вѣрующіе, объединенные въ тѣлѣ-церкви, суть сочлены другъ другу [3]), составляющіе въ цѣломъ одинъ общій дружный хоръ [4]). Такимъ образомъ понятіе о церкви-тѣлѣ въ репродукціи мужей апостольскихъ имѣетъ ярко выраженный христологическій оттѣнокъ. Вмѣстѣ съ этимъ получаетъ рельефное выраженіе самое понятіе о церкви новозавѣтной, какъ величинѣ, проявляющей не только духъ, но и плоть въ ихъ тѣсномъ гармоническомъ соотношеніи силъ. По концепціи мужей апостольскихъ, церковь есть тѣло—реальность эмпирическихъ формъ своего внѣшняго выраженія, но въ то же время реальность, отъ начала и до конца одухотворенная Божествомъ Христа [5]). Говоря точнѣе, церковь въ своемъ существѣ есть *одухотворенное тѣло* во Христѣ Іисусѣ [6]); при чемъ божественное одухотворяющее [7]) начало въ жизни цѣлокупнаго организма церкви-тѣла у мужей апостольскихъ ассоціируется съ представленіемъ о ея головѣ, къ которой вообще пріурочивается у нихъ духовно-зиждительное начало церковнаго

---

[1]) Игнат. Тралл. 11, 2: „имъ (т. е. крестомъ) въ страданіи Своемъ (І. Х.) призываетъ насъ къ Себѣ, какъ членовъ Своихъ. *Голова* не можетъ родиться отдѣльно безъ членовъ“.

[2]) Клим. Рим. 1 Кор. 46, 7: τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ; срвн. ап. Павла Римл. 12, 5; 1 Кор. 12, 12; Игнат. Ефес. 4, 2: μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

[3]) Клим. 1 Кор. 46, 7: μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων; срвн. ап. Павла Римл. 12, 5; Игнат. Ефес. 4, 2: μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

[4]) Игнат. Ефес. 4, 1: „составляйте же изъ себя *вы всѣ до одного хоръ*, чтобы согласно настроенные въ единомысліи, дружно начавши пѣснь Богу, вы единогласно пѣли ее Отцу чрезъ Іисуса Христа, дабы Онъ... *призналъ васъ членами Своего Сына*“.

[5]) Игнат. Ефес. 15, 3: „чтобы мы были Его храмами, а Онъ былъ въ насъ Богомъ нашимъ“.

[6]) Эта мысль совершенно ясно оттѣняется у Игнатія Ефес. 8, 2, гдѣ по отношенію къ ефесскимъ христіанамъ онъ говоритъ, что „у васъ духовно и то, что̀ вы дѣлаете по плоти (κατὰ σάρκα), потому что вы все дѣлаете во Христѣ Іисусѣ“.

[7]) Игнат. Филад. 7, 1: „духъ—отъ Бога“.

организма [1]), т. е. Самъ Христосъ по Божеству; человѣческій элементъ, какъ начало образуемое и въ извѣстной степени подчиненное руководительно-духовному началу, пріурочивается къ представленію о самомъ тѣлѣ, подъ которымъ и разумѣется „народъ (πλῆθος)“ [2]), какъ составная часть одного общаго церковнаго организма—тѣла. Поскольку во Христѣ—главѣ сосредоточивается всепроникающее единство бытія богочеловѣческой личности, у мужей апостольскихъ и самый „народъ“ мыслится сопребывающимъ въ духовности главы церкви, т. е. во Христѣ. Всѣ вѣрующіе во Христа, объединенные въ одномъ общемъ составѣ церковнаго организма, поэтому, мыслятся не только плотскими (σωματικοί), но и духовными (πνευματικοί), поскольку и Самъ Христосъ, глава церкви, есть врачъ не только духовный, но и тѣлесный. Такой концепціей образа церкви, какъ одухотвореннаго тѣла во Христѣ, у мужей апостольскихъ совершенно ясно подчеркивается въ свою очередь нравственно-духовный характеръ церковной жизни вообще и нравственно-духовный смыслъ самаго понятія о церкви, вчастности. Церковь—это союзъ съ Богомъ [3]), общество (κοινόν) вѣрующихъ, скрѣпленное узами любви (ἐν ἀγάπῃ) Бога Отца и Господа Іисуса Христа [4]),—это строго согласованное „единство (ἕνωσις)“ пребыванія „по плоти и по духу (σαρκὸς καὶ πνεύματος) во Іисусѣ Христѣ, вѣчной нашей жизни“ [5]). Особенно выразительно

---

[1]) Какъ увидимъ ниже, такой образъ представленія о жизни церковнаго организма особенно рельефно обнаруживаетсл въ ученіи мужей аиостольскихъ объ іерархіи.

[2]) Игнат. Магнез. 6, 1: τὸ πᾶν πλῆθος. Подъ πλῆθος у Игнатія разумѣется собственно вся совокупность членовъ церкви, или что то же—народъ. При чемъ очень характерно эта коллективная народная масса въ союзѣ церковномъ мыслится объединенной „чрезъ вѣру и любовь“ „единомыслiемъ въ Богѣ (ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ)“—ibid.

[3]) Игнат. Ефес. 4, 2: ἵνα καὶ θεοῦ παντότε μετέχητε (именно чрезъ церковь, о которой только что шла рѣчь, какъ о „пребываніи въ невозмутимомъ единеніи съ Богомъ (ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι)“.

[4]) Игнат. Филад. 1, 1.

[5]) Игнат. Магнез. 1, 1.

обозначаетъ духовно-нравственную сущность этого церковнаго союза во Христѣ Іисусѣ св. Климентъ Римскій, когда называетъ церковную жизнь „братствомъ во Христѣ“ [1]), а Игнатій Богоносецъ не менѣе выразительно именуетъ „сожительствомъ въ Богѣ (ὁμοήθεια θεοῦ)“ [2]).

Въ понятіи о церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, какъ нельзя болѣе рельефно оттѣняется у мужей апостольскихъ признакъ единства церкви. Въ данномъ случаѣ особенно у Игнатія Богоносца,—этого христіанскаго писателя, который главною цѣлію своей пастырско-просвѣтительной дѣятельности ставилъ миръ и единеніе вѣрующихъ въ церкви,—мы находимъ очень много цѣнныхъ разъясненій, устанавливающихъ взглядъ, въ чемъ собственно состоитъ единство церковнаго союза. По Игнатію, церковь едина прежде всего потому, что она имѣетъ одну главу—Христа [3]), возглавляющаго собою всю совокупность вѣрующихъ въ церкви,—этомъ Его собственномъ организмѣ—тѣлѣ [4]). Между прочимъ главенство Христа въ церкви Игнатій обосновываетъ на положеніи, что Христосъ есть

---

[1]) Клим. 1 Кор. 2, 4: ὑπὲρ τῆς ἀδελφότητος; срвн. 1 Петр. 2, 17; 5, 9; Поликарпа Филипп. 10, 1: „храните братство во взаимной любви и единеніи истины“; Ерма Mand. 8, 10: „хранить братство (ἀδελφότητα συντηρεῖν)“. Важно отмѣтить, что воспроисведеніе церковной жизни подъ образомъ братства утвердилось и въ дальнѣйшей исторіи христіанской мысли. Такъ Ириней (Contr. haer. 2, 31, 2) сопоставляетъ „братство—церковь“; Евсевій Кесар. (Hist. eccl. 5, 1, 32; 5, 19, 2); Епифаній Кипр. (Haer. 40, 1) характеризуетъ еретиковъ, какъ „оставленныхъ братствомъ“; Тертулліанъ (Apol. 39; De pudicit. 13).

[2]) Магнез. 6, 2.

[3]) Игнат. Тралл. 11, 2: „Христосъ призываетъ къ Себѣ насъ, какъ членовъ своихъ. *Голова* не можетъ родиться отдѣльно безъ членовъ“.

[4]) Игнат. Магнез. 7, 1, гдѣ св. отецъ приглашаетъ магнезійскихъ христіанъ „имѣть одинъ умъ, одну надежду въ любви“, потому что „*одинъ Іисусъ Христосъ*“. Единство Христа въ церкви въ свою очередь служитъ основаніемъ для Игнатія къ новому увѣщанію: „составлять изъ себя какъ бы одинъ храмъ Божій, какъ бы одного Христа Іисуса, Который исшелъ отъ Единаго Отца и въ Единомъ пребываетъ, и къ Нему Единому отошелъ“ (ibid. 7, 2).

Основатель церкви [1]), ея „единый Учитель“ [2]), единый врачъ духовный и тѣлесный [3]), подающій ей необходимое для спасенія врачеваніе. Слѣдовательно, церковь едина и потому что въ ней „для питанія дана *одна* христіанская пища“ [4]), сосредоточены исключительныя [5]) спасительныя средства, объединяющіяся въ спасительной дѣятельности Христа, ея главы [6]). Св. Климентъ, опредѣляя значеніе церковнаго союза въ дѣлѣ спасенія, очень выразительно задаетъ коринѳскимъ христіанамъ, нарушившимъ миръ церковной жизни, такой вопросъ: „развѣ не одного Бога и одного Христа мы имѣемъ? Развѣ не одинъ Духъ благодати (ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος) излитъ (τὸ ἐκχυθέν) на насъ? И не одно ли призваніе (μία κλῆσις) во Христѣ“ [7])? Наконецъ, церковь едина и потому, что ея жизнь проникнута единствомъ цѣли, которая состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ „сожительство съ Богомъ“ [8]) во Христѣ Іисусѣ вести ея чле-

---

[1]) Срвн. Ермъ Sim. 9, 14, 6: αὐτὸς (т. е. Сынъ Божій=Христосъ) οὖν θεμέλιον αὐτοῖς (т. е. членовъ „дома Божія“=церкви) ἐγένετο.

[2]) Игнат. Магнез. 9, 2.

[3]) Игнат. Ефес. 7, 2: „есть одинъ (εἷς) только врачъ тѣлесный и духовный... Господь нашъ І. Х.“.

[4]) Игнат. Тралл. 6, 1.

[5]) Игнат. Тралл. 9, 2: „безъ Христа мы не имѣемъ истинной жизни“.

[6]) Игнатій Ефес. 3, 2; срвн. ib. 11, 1. Выраженіемъ „І. Х.—*общая* наша жизнь“ св. отецъ даетъ общую оцѣнку того значенія церковнаго союза, какое онъ имѣетъ въ дѣлѣ спасенія въ виду тѣсной связи его съ личностью Христа, главы церкви.

[7]) Клим. Р. 1 Кор. 46, 1. Въ этомъ мѣстѣ св. отецъ свое напоминаніе коринѳскимъ христіанамъ связываетъ съ экклезіологической концепціей своей общей рѣчи, такъ какъ непосредственно затѣмъ говоритъ о тѣлѣ церкви и членахъ, его составляющихъ.

[8]) Игнат. Магн. 6, 2: συνήθεια θεοῦ; срвн, Ермъ Sim. 9, 14, 6, гдѣ пребываніе въ „домѣ Божіемъ“ характеризуется какъ „ношеніе имени Сына Божія (τὸ ὄνομα αὐτοῦ φορεῖν)“. У того же Ерма во многихъ мѣстахъ цѣль жизни въ церкви опредѣляется какъ „жизнь съ Богомъ (ζῆν τῷ θεῷ)“—Mand. 1, 2; 4, 2, 4; 6, 2, 10; Sim. 5, 1, 5; 7, 2, 4.

новъ къ богоподобію [1]) и нетлѣнію вѣчной жизни [2]). Говоря, что „Христосъ есть общая наша надежда“ [3]), Игнатій подчеркиваетъ конечную цѣль жизни церкви въ личности Христа, ея главы. Вчастности, въ указаніи самыхъ средствъ спасенія, сосредоточенныхъ въ церкви, Игнатій Богоносецъ обращается къ анализу вѣры, любви и надежды, какъ добродѣтелей, которыми вообще обусловливается спасеніе въ личности каждаго отдѣльнаго человѣка. Въ жизни церковнаго организма эти добродѣтели, по мысли св. отца, имѣютъ то особое значеніе, что превращаются въ одну общую стройную систему средствъ нравственно-духовнаго воспитанія уже не отдѣльныхъ особей, а всего спасающагося во Христѣ человѣчества. Вмѣстѣ съ этимъ и самая церковь превращается, по выраженію св. Климента, въ училище благочестія (ἡ ἐν Χριστῷ ἀγωγή) [4]), гдѣ, какъ говоритъ Игнатій Богоносецъ, „отдѣльные камни, приготовленные въ зданіе Бога Отца, возносятся на высоту орудіемъ Іисуса Христа, то есть крестомъ, посредствомъ верви Святого Духа; при чемъ *вѣра влечетъ на высоту, а любовь служитъ путемъ, возводящимъ къ Богу*“ [5]). Проявленіе этихъ добродѣтелей въ жизни церкви и составляетъ то божественное домостроеніе (οἰκοδομία), въ которомъ всѣ оказываются „спутниками (σύνοδοι) другъ другу“ [6]) на одномъ общемъ поприщѣ подвига и терпѣнія [7]),

---

[1]) У Игнатія церковь многократно называется „богоподобной (θεοπρεπής)“, „богодостойной (ἀξιόθεος)“ въ видѣ опредѣленія характера церковной жизни по ея цѣли – Смирн. praef., Тралл. praef., Римл. praef.

[2]) Игнатій Ефес. 17, 1: „Господь принялъ муро на главу Свою, чтобы облагоухать *церковь нетлѣніемъ*“.

[3]) Игнат. Ефес. 21, 2: ἔρρωσθι... ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν.

[4]) Клим. Рииск. 1 Кор. 47, 6; срвн. Ермъ Sim. 6, 3, 6, гдѣ жизнь церкви изображастся какъ „пѣстунство (ἀγαθὴ παιδεία) во Христѣ Іисусѣ“.

[5]) Игнат. Ефес. 9, 2.

[6]) Ibid. 9, 1.

[7]) Игнат. Полик. 6, 1: „вмѣстѣ подвизайтесь, вмѣстѣ терпите, вмѣстѣ совершайте путь свой, вмѣстѣ успокоивайтесь, вмѣстѣ вставайте, какъ Божіи домостроятели, и домочадцы, и слуги“.

— воинствованія во Христѣ Іисусѣ [1]). Опредѣляя значеніе церковной вѣры, какъ добродѣтели, дающей извѣстное направленіе и самой любви христіанской и надеждѣ во Христѣ Іисусѣ, мужи апостольскіе и особенно Игнатій Богоносецъ настойчиво говорятъ объ „единомысліи (ὁμονοία)“ [2]), которымъ опредѣляется у нихъ общій характеръ церковной жизни вообще и христіанской вѣры, вчастности, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ ея выраженіи. Единомысліе, по пониманію мужей апостольскихъ,—это то согласно настроенное общехристіанское сознаніе, которое, объективируясь въ личности Христа Спасителя, какъ выразителя знанія и мысли Самого Бога Отца, придаетъ всему христіанскому міровоззрѣнію—какъ теоретическому, такъ и практическому—характеръ особой авторитативности, непоколебимой твердости и устойчивости. Оттого и вѣра, какъ основа христіанской жизни (ἀρχὴ ζωῆς), въ связи съ экклезіологической концепціей характеризуется у нихъ какъ *твердая* вѣра (βεβαία πίστις) [3]), *совершенная* вѣра (τελεία πίστις) [4]), *единая* вѣра (μία πίστις) [5]). Единая вѣра въ христіанствѣ, какъ исключающая собою всякое другое религіозное сознаніе [6]), и есть, по мысли Игнатія Богоносца, результатъ церковнаго единомыслія [7]), базирующагося на объективно данной истинѣ Христовой, конечное основаніе которой заключается въ „мысли Самого Бога Отца“ [8]), поскольку Христосъ, Основатель церкви, есть

---

[1]) Клим. Р. 1 Кор. 37, 1: „будемъ всѣми силами воинствовать подъ святыми Его (Христа) повелѣніями“; срвн. Игнат. Полик. 1, 3: „бодрствуй, стяжавъ неусыпный духъ, носи немощи всѣхъ какъ совершенный *подвижникъ* (ἀθλήτης)“; ib. 2, 3: „будь бдителенъ, какъ подвижникъ Божій“.

[2]) Игнат. Филад. praef.; Ефес. 20, 2.

[3]) Клим. Рим. 1 Кор. 1, 2; Игнат. Ефес. 10, 2: ἑδραῖος πίστις.

[4]) Игнат. Смирн. 10, 2.

[5]) Игнат. Ефес. 20, 2: „по благодати соединены въ *одной* *вѣрѣ*“.

[6]) Игнат. Ефес. 6, 2; 8, 2: „вѣра не можетъ дѣлать дѣлъ, свойственныхъ невѣрію“.

[7]) Ефес. 20, 2.

[8]) Ефес. 3, 2: ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ.

выразитель знанія и мысли Божіей [1]). „Укрѣпляйтесь, говоритъ Игнатій, обращаясь къ христіанамъ магнезійской церкви,—въ единомыслiи Божіемъ (ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ), пріобрѣтая нераздѣльный духъ (ἀδιάκριτον πνεῦμα), который есть Іисусъ Христосъ" [2]). Въ чемъ собственно заключается особая сила церковнаго единомыслія, дарующаго церкви „нераздѣльный духъ" одной общей вѣры,—Игнатій, какъ увидимъ ниже, особенно подробно отвѣчаетъ своимъ ученіемъ объ іерархіи, какъ нравственно-скрѣпляющемъ и духовно-объединяющемъ началѣ церковнаго союза. Но главная сила церковнаго единомыслія, по нему, заключается въ томъ, что церковь и въ цѣломъ и въ частяхъ представляетъ изъ себя одинъ общій источникъ благодатнаго озаренія, обильно изливаемаго отъ главы церкви—Христа Іисуса. Въ церкви сосредоточивается „пребывающая въ ней благодать (ἐνεστῶσα χάρις) [3]); въ ней—та „сила Іисусъ Христова (δύναμις Ἰησοῦ Χριστοῦ)", чрезъ которую „всегда поддерживается (въ ней) согласіе съ апостолами" [4]). Климентъ Римскій ставитъ на видъ коринѳянамъ то, что „на нихъ на всѣхъ было полное изліяніе Святого Духа" [5]). Игнатій особенно рельефно обрисовываетъ церковь, какъ благодатный союзъ во Христѣ Іисусѣ, со всѣми послѣдствіями, отсюда проистекающими, въ своихъ привѣтствіяхъ къ церквамъ, къ которымъ направлялись его посланія. Привѣтствіе къ церкви смирнской въ данномъ случаѣ

---

[1]) Игнат. Ефес. 17, 2: γνῶσις θεοῦ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; ib. 3, 2: Ἰησοῦς Χριστός... τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη; срвн. Римл. 8, 2: „I. X. неложныя уста, которыми истинно глаголалъ Отецъ".

[2]) Магнез. 15; срвн. Ефес. 2, 2: чтобы вы въ единодушномъ повиновеніи были утверждены въ одномъ духѣ и въ однѣхъ мысляхъ и всѣ говорили одно".

[3]) Игнат. Ефес. 11, 1.

[4]) Игнат. Ефес. 11, 2. Приведенное положеніе несомнѣнно отражаетъ экклезіологическую концепцію Игнатія, такъ какъ онъ все время съ ефесскими христіанами говоритъ подъ угломъ зрѣнія ученія о церкви.

[5]) Клим. Рим. 1 Кор. 2, 2: πλήρης πνεύματος ἁγίου ἐκχυσις ἐπὶ παντας ἐγίνετο; срвн. 46, 6; 58, 2.

является у него наиболѣе характернымъ. Игнатій обращается къ обществу смирнянъ, какъ „къ церкви Бога Отца и возлюбленнаго (Его Сына) Іисуса Христа,—(церкви), *облагодатствованной всякимъ дарованіемъ* (ἠλεημένῃ ἐν παντὶ χαρίσματος), преисполненной вѣры и любви (πεπληρωμένῃ ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ), нелишенной всякаго дарованія (ἀνυστερήτῳ παντὸς χαρίσματος), боголѣпнѣйшей и святоносной (θεοπρεπεστάτῃ καὶ ἁγιοφόρῳ), пребывающей въ непорочномъ духѣ и словѣ Божіемъ (τῇ οὔσῃ ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ)“ [1]). Это привѣтствіе можно принять какъ наиболѣе полную формулу вообще экклезіологическихъ взглядовъ св. отца. Здѣсь церковь (ἐκκλησία) называется *„Божіей и Іисусъ Христовой“* [2]), ея жизнь опредѣляется какъ *„преисполненіе вѣры и любви“* [3]); при чемъ вѣра и любовь, какъ добродѣтели, возводящія жизнь церкви на положеніе *„боголѣпнѣйшей и святоносной“* [4]) жизни, ставятся въ зависимость отъ *„облагодатствованія всякимъ дарованіемъ“* [5]), что̀ и служитъ для нея ручательствомъ въ томъ, что она *„пребываетъ въ непорочномъ духѣ и словѣ Божіемъ“* [6]), слѣдовательно, представляетъ изъ себя *„всеисчерпывающую полноту благодатной* (ἀνυστερήτῳ οὔσῃ)“ жизни [7]), *„богодостойной* (ἀξιοθέῳ) *Отца и возлюбленнаго* (Его Сына) *Іисуса Христа“*, какъ это добавляетъ

---

[1]) Смирн. praef.

[2]) Срвн. Ефес. praef., гдѣ церковь называется „избранной (ἐκλεγμένην) волей Отца и Іисуса Христа, Бога нашего“.

[3]) Срвн. Магнез. 13, 1: приглашеніе магнезійцевъ — „благоуспѣвать плотію и духомъ, *вѣрою и любовью* въ Сынѣ и въ Отцѣ и въ Духѣ“.

[4]) Срвв. Тралл. praef. Церковь очень характерно называется „богодостойной и святой (ἀξιοθέῳ καὶ ἁγίᾳ)“; Римл. praef. — ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος.

[5]) Срвн. Магнез. praef.: εὐλογημένῃ ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν; Филад. praef.: πεπληροφορημένῃ ἐν παντὶ ἐλέει.

[6]) Въ параллель этому опредѣленію можно привестя еще очень характерный для экклезіологическихъ взглядовъ Игнатія эпитетъ церкви, какъ „просвѣщенной (πεφωτισμένῃ)“ — изъ посланія къ Римл. praef. Такимъ образомъ получается концепція о просвѣщеніи церкви духомъ и словомъ Божіимъ.

[7]) Срвн. Филад. praef.: πεπληροφορημένῃ ἐν παντὶ ἐλέει.

Игнатій въ привѣтствіи церкви Траллійской [1]). Важно отмѣтить, что въ этомъ послѣднемъ привѣтствіи церковь именуется также „умиротворенной *плотію и духомъ* чрезъ страданіе Іисуса Христа“ [2]), чѣмъ вводится въ понятіе о церкви еще новый признакъ, опредѣляющій объемъ ея жизни въ области не только духовныхъ, но и тѣлесныхъ запросовъ. Во всѣхъ приведенныхъ опредѣленіяхъ церкви у Игнатія совершенно ясно выступаетъ понятіе о ней, какъ средоточіи благодатныхъ даровъ, чѣмъ въ свою очередь оттѣняется признакъ ея единства. Коль скоро глава церкви, изливающая дары благодати, есть Христосъ, „единый врачъ тѣлесный и духовный“ [3]), то ясно отсюда, что духовно-образующее дѣйствіе Христа въ жизни церкви можетъ быть только созиданіемъ единства, а не разобщенія. Въ отношеніи къ вѣрѣ и любви, какъ добродѣтелямъ, опредѣляющимъ собою внутреннее содержаніе церковной жизни, это созидательное дѣйствіе благодатныхъ даровъ, по мысли Игнатія, и состоитъ въ томъ, что вѣра чрезъ церковь и въ церкви пріобрѣтаетъ особую силу своего всезахватывающаго вліянія. Въ развитіе этого положенія Игнатій высказываетъ слѣдующія характерныя сужденія. „Теперь, говоритъ св. отецъ, дѣло не въ исповѣданіи (ἐπαγγελίας) только, а *въ силѣ вѣры* (ἐν δυνάμει πίστεως)“ [4]). Въ чемъ состоитъ эта „сила вѣры“, Игнатій самъ же отвѣчаетъ въ своей дальнѣйшей рѣчи: „будемъ все дѣлать такъ, чтобы Онъ (т. е. Христосъ) Самъ былъ въ насъ, чтобы мы были Его храмами, а Онъ былъ въ насъ Богомъ нашимъ“ [5]). Характерно то, что въ концепцію, развиваемую—нужно отмѣтить—съ точки зрѣнія экклезіологическихъ взглядовъ [6]), Игнатій въ данномъ случаѣ вво-

---

[1]) Тралл. praef.

[2]) Тралл. praef. εἰρηνευούσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστῷ; срвн. Смирн. 1, 1: „вы какъ будто пригвождены ко кресту Господа І. Х. и плотію и духомъ“.

[3]) Ефес. 7, 2.

[4]) Игнат. Ефес. 14, 2.

[5]) Ibid. 15, 3.

[6]) Что прямо указывается дальше—ibid. 17, 1.

дитъ понятіе не только о вѣрѣ теоретической (исповѣданіи—ἐπαγγελίας), но и о вѣрѣ практической. Въ первомъ случаѣ онъ характеризуетъ ее, какъ „знаніе Божіе“ (γνῶσις τοῦ θεοῦ) [1]); во второмъ случаѣ онъ усматриваетъ въ ней „силу (δύναμις)“ [2]), которая простираетъ свое вліяніе на переустройство всего нравственнаго облика человѣка и захватываетъ собою область любви христіанской. Поэтому, „вѣра—начало, а любовь—конецъ; обѣ же вмѣстѣ въ соединеніи (ἐν ἑνότητι γενόμενα) становятся (въ насъ) богомъ (θεός ἐστιν)“ [3]), т. е. приближаютъ насъ къ состоянію богоподобія. Важно отмѣтить: только такую вѣру-знаніе, которая имѣетъ глубокое морализующее значеніе, Игнатій называетъ „совершенной вѣрой и любовью“ [4]); при чемъ только любовь, обоснованную на вѣрѣ-знаніи, онъ именуетъ „*благоустроеніемъ любви благочестивой* (τὸ πολυεύτακτον τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης)“ [5]). Вчастности, характеризуя проявленіе теоретической вѣры-знанія въ ея обстановкѣ условій церковной жизни, Игнатій называетъ такую вѣру „единой (μία)“ [6]), отражающей „непорочный и согласный образъ мыслей“ [7]). Совершенно ясно, что въ этомъ послѣднемъ случаѣ св. отецъ имѣетъ въ виду утвердить значеніе церкви въ области догматической вѣры, какъ одного общаго и согласнаго для всего христіанскаго общества „образа мыслей“. Вотъ почему онъ особенно настойчиво говоритъ о вѣрѣ, какъ „заповѣди Божіей“, какъ „законѣ Христовомъ“. Въ своемъ мѣстѣ мы говорили, что св. Игнатій (вмѣстѣ съ другими апостольскими мужами) съ понятіемъ о „заповѣдяхъ (ἐντολαί)“ ассоціировалъ представленіе о нормахъ христіанской истины вообще и христіанскаго вѣроученія, вчастности [8]). Эти нормы и составляютъ, по его концепціи,

---

[1]) Ibid. 17, 2. [2]) Ibid. 14, 2. [3]) Ibid. 14, 1. [4]) Ibid. 14, 1.

[5]) Магнез. 1, 1. [6]) Ефес. 20, 2.

[7]) Тралл. 1, 1: ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔγνων ὑμᾶς ἔχοντας. Важно отмѣтить, что этотъ „непорочный и согласный образъ мыслей“ Игнатій относитъ къ траллійцамъ, какъ къ „обществу (τὸ πᾶν πλῆθος)“ въ лицѣ ихъ епископа Поливія, съ которымъ онъ велъ бесѣду.

[8]) Стр. 342—346.

результатъ согласнаго образа мыслей, который достигается единеніемъ и единомысліемъ членовъ церковнаго союза. При чемъ говоря объ единеніи (ἕνωσις) [1]) не только по духу, но и по плоти чрезъ вѣру, которая мыслится въ одно и то же время и духомъ и плотію, св. Игнатій значеніе церкви въ дѣлѣ догматизированія христіанской истины (δόγματα) несомнѣнно простиралъ не только на содержаніе заповѣдей,—на ихъ „духъ", по его терминологіи, но и на внѣшнюю ихъ форму, т. е. на плоть ихъ словеснаго выраженія [2]). Такъ какъ конечное объективное основаніе христіанской истины, заключенной и выраженной въ формѣ „заповѣдей", полагалось у Игнатія въ собственномъ ученіи Христа [3]), то отсюда церковь мыслилась хранительницей и выразительницей ученія Христова чрезъ апостоловъ и преемниковъ ихъ полномочій. Такимъ образомъ оттѣнялся новый признакъ понятія о церкви—ея апостольство. И какъ центръ тяжести апостольскихъ полномочій церкви, выставлялась церковная іерархія, ученію о которой въ концепціи экклезіологическихъ взглядовъ мужей апостольскихъ вообще отводится весьма видное мѣсто [4]). И, между прочимъ, Игнатій Богоносецъ, стремившійся противопоставить расплывчатому „знанію" гностиковъ, христіанскую истину, какъ единственно вѣрное, достовѣрное и твердо устойчивое знаніе, „твердую вѣру", по его выраженію [5]), въ іерархіи усматривалъ тотъ оплотъ церковнаго единомыслія, чрезъ который общехристіанское сознаніе связывается съ вѣдѣніемъ Самого Христа, съ Его „мыслью Божіей". И гностики, какъ мы знаемъ, стремились найти посредствующее звено для своего ученія въ апостольствѣ, почему и связывали свое ученіе съ авторитетомъ того

---

[1]) Магнез. 1, 2.

[2]) См. выше стр. 309—310.

[3]) Игнат. Ефес. 9, 2: ἐντολαὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ; Римл. praef.; срвн. Полик. Филип. 2, 2; Папій—Евсев. Кес. Ц. И. 3, 30

[4]) Какъ это будетъ разъяснено ниже въ отдѣлѣ ученія объ іерархіи.

[5]) Смирн. 1, 1; срвн. Клим. Р. 1 Кор. 1, 2.

или иного апостольскаго ученика [1]); но ихъ апостольство всецѣло исчерпывалось тѣмъ крайнимъ субъективизмомъ, которымъ покрыта вся ихъ религіозная идеологія. Главный недостатокъ гностическихъ построеній на началахъ крайняго субъективизма заключался въ томъ, что порывалась историческая связь съ Христомъ и Его ученіемъ и терялась въ узкихъ потемкахъ ихъ личнаго религіознаго настроенія. Вотъ почему въ отповѣдь гносису мужи апостольскіе и выдвигали такъ настойчиво живое историческое преданіе церкви, какъ коллективный голосъ общецерковнаго апостольскаго сознанія. При чемъ Папій въ своихъ „Изъясненіяхъ Господнихъ изреченій" возвелъ въ принципъ сознанную имъ потребность собирать *„тѣ свѣдѣнія, которыя идутъ отъ живого и преемственно пребывающаго голоса"* (церкви) [2]). А Игнатій съ своей стороны это историческое преданіе возвелъ въ доктрину, связавъ его съ идеей церкви, какъ коллективнаго голоса Христовой истины. Правда, на основаніи произведеній Игнатія, мы не можемъ прослѣдить тотъ сложный процессъ работы его собственной религіозной мысли, который у него совершался на почвѣ историческаго преданія апостольской церкви. Но для насъ чрезвычайно важно отмѣтить по крайней мѣрѣ тотъ фактъ, что этотъ процессъ былъ сознанъ имъ и закрѣпленъ какъ методъ христіанской репродукціи мысли. Впрочемъ, не совсѣмъ затеряны для насъ нѣкоторые слѣды церковной объективности, которая обнаруживается въ его произведеніяхъ, какъ фактъ учительно-апостольскаго сознанія. Какъ мы уже отмѣтили въ своемъ мѣстѣ, вообще всѣ мужи апостольскіе самымъ строемъ своей рѣчи въ своихъ учительныхъ посланіяхъ показываютъ, что они являются только истолкователями ученія Христа, почему и стараются всюду говорить словами священной письменности, вчастности словами апостоловъ. Мало интересныя въ позднѣйшей святоотеческой литературѣ эти цитаты изъ апостольскихъ писаній имѣютъ чрез-

---

[1]) Особенно въ апокрифахъ еретическаго происхожденія.

[2]) Евсев. Кесар. Ц. И. III, 39—у Gebhard'a, op. c. S. 90.

вычайно важный историческій и въ то же время идейно-принципіальный интересъ. Онѣ отражаютъ ту объективную общецерковную основу, на которой созидалось ихъ собственное религіозное творчество. Въ свою очередь эти цитаты съ соотвѣтствующими поясненіями служатъ прекраснымъ историческимъ памятникомъ строгаго единства идей, которымъ проникнуто все міровоззрѣніе мужей апостольскихъ. Важно отмѣтить, что посланія Игнатія Богоносца, написанныя къ церквамъ—ефесской, магнезійской, траллійской, смирнской, филадельфійской, римской и, вчастности, предстоятелю смирнской церкви—св. Поликарпу, обнаруживаютъ собою религіозно-идейную связь всей Малой Азіи и города Рима. Далѣе, въ лицѣ Климента Римскаго объединяются религіозные интересы римской и коринѳской общинъ [1]). Поликарпъ, въ свою очередь имѣющій тяготѣніе къ произведеніямъ Игнатія [2]), отражаетъ единство настроенія церкви смирнской и филиппійской. Ермъ является свидѣтелемъ религіознаго сознанія римской общины - въ строгомъ соотношеніи идей посланій Климента. Анонимный авторъ „Ученія“ отражаетъ духовно-религіозные интересы іерусалимской, или же александрійской церкви [3]). Наконецъ Варнава, апостолъ языковъ, является свидѣтелемъ Кипрской церкви и всѣхъ малоазійскихъ церквей и города Іерусалима, тѣсно связанныхъ съ исторіей его миссіонерскихъ путешествій въ сообществѣ съ ап. Павломъ. Такимъ образомъ, вся совокупность ученія мужей апостольскихъ, проникнутая единствомъ своего идейнаго содержанія, является отраженіемъ общецерковнаго сознанія ихъ эпохи. Такимъ образомъ въ ихъ произведеніяхъ мы получаемъ историческое свидѣтельство того факта, что идея вселенскаго церковнаго

---

[1]) Климентъ Римскій писалъ свое посланіе отъ имени церкви римской къ церкви коринѳской (срвн. 1, 1).

[2]) Полик. Филипп. 13, 2.

[3]) Одни писатели мѣстомъ происхожденія „Ученія“ считаютъ Александрію (Врiенній, Гарнакъ, Цанъ), а другіе — Іерусалимъ или вообще Палестину или Сирію (Шаффъ, Функъ).

„единомыслія“ въ ихъ устахъ не была пустой безпочвенной теоріей, а отраженіемъ наличной дѣйствительности, съ которой и приходилось считаться ихъ врагамъ—гностикамъ и евіонитамъ, какъ съ грозной и авторитетной силой. Вотъ почему мы и видимъ, что получаютъ преобладаніе не превыспреннія теоріи гностиковъ, а тѣ религіозныя истины, которыя были раскрыты въ безыскусственныхъ по формѣ произведеніяхъ мужей апостольскихъ. Первыя, разслояясь, какъ бы вырождались, а вторыя, наоборотъ, въ самихъ себѣ заключали великую созидательную силу единой истины Христовой, въ которой получали духовную пищу дальнѣйшіе представители христіанской церковной мысли.

Для мужей апостольскихъ особенно характерно то, что въ своихъ произведеніяхъ они отражаютъ не только идейное единство всѣхъ общинъ—церквей, но стремятся встать по отношенію къ нимъ въ близкое *внѣшнее* общеніе, которое, очевидно, мыслилось у нихъ, какъ необходимое выраженіе общенія идейнаго. Такъ Климентъ Римскій по поводу дошедшихъ до римскихъ христіанъ слуховъ о внутреннихъ нестроеніяхъ въ коринѳской общинѣ пишетъ отъ лица „церкви Божіей, пребывающей въ Римѣ“ свое пастырское посланіе къ „церкви Божіей, пребывающей въ Коринѳѣ“ [1]) при ясно выраженномъ сознаніи, что „все тѣло наше во Христѣ Іисусѣ должно быть здраво“ [2]), потому что „всему братству“ приличествуетъ „спасаться въ добродушіи и единомысліи“ [3]) и „не раздирать, не расторгать члены Христовы, возставая противъ собственнаго тѣла“ [4]). Такимъ образомъ раздоръ въ церкви коринѳской Климентомъ выставляется, какъ зло, нарушающее миръ всей церкви. Концепція мужа апостольскаго ясно возвышается до сознанія идеи общности интересовъ всей церкви, какъ одного общаго тѣла Христова, у котораго „каждый членъ“ (въ данномъ случаѣ отдѣльная община коринѳская) долженъ находиться въ строгой гармонической

---

[1]) Клим. Р. 1 Кор. 1, 1.
[2]) Ibid. 38, 1. [3]) Ibid. 2, 2. [4]) Ibid. 46, 2.

согласованности со всѣми другими членами въ интересахъ „здравія цѣлаго тѣла". Всѣ члены этого цѣлаго тѣла „какъ бы связаны вмѣстѣ, что̀ и доставляетъ пользу" [1]). Во имя сознанія этой связи съ общиной коринѳской,—связи не только духовной, но и плотской—реальной,—Климентъ и писалъ свое посланіе коринѳскимъ христіанамъ [2]). При ясно выраженномъ сознаніи общности интересовъ и необходимости поддерживать единеніе между отдѣльными общинами, какъ частями одного цѣлаго организма церкви, писалъ свои произведенія и Игнатій Богоносецъ. Характерно то, что каждая христіанская община ему предносилась, какъ „малое тѣло (σωμάτιον)" одного общаго тѣла церковнаго. Во имя объединенія всѣхъ этихъ малыхъ тѣлъ и скрѣпленія между ними узъ нравственно-идейнаго сродства онъ и писалъ свои письма,—эти замѣчательные памятники внѣшняго взаимообщенія отдѣльныхъ христіан-

---

[1]) Ibid. 37, 2.

[2]) По мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ (по преимуществу католическаго направленія—*Bardenhewer* Geschichte d. Altchr. Litt. B. I, S. 105. *Schvane* Dogmengesch. B. I, S. 441; *Sprinzl.* Die Theologie d. apost. Väter. S. 201—202 и прим.) поводомъ къ написанію Климентомъ своего посланія будто бы была просьба коринѳскихъ христіанъ, обращенная къ Клименту Римскому по поводу возникшихъ у нихъ безпорядковъ. Читая выраженіе изъ 1, 1 Посланія какъ περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῶν πραγμάτων (о дѣлахъ, о которыхъ вы спрашивали насъ), эти ученые представляютъ дѣло такъ, какъ будто коринѳскіе христіане сами обратились къ римской церкви за компетентнымъ разрѣшеніемъ ихъ спора, изъ сознанія главенствующаго положенія римской церкви. Такимъ образомъ у Климента Р. они находятъ свидѣтельство о приматствѣ римскаго епископа и главенствующемъ положеніи римской церкви вообще. Совершенно справедливо *Вошеръ* (d. Briefe d. App. Clem. p. 33), предложилъ другое чтеніе даннаго мѣста: περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων, и всему выраженію придалъ другой оттѣнокъ мысли, говоря, что Климентъ писалъ коринѳянамъ, обративъ вниманіе „на спорныя у васъ дѣла", совершенно самостоятельно, независимо отъ просьбы коринѳянъ. Это чтеніе принято у всѣхъ новѣйшихъ издателей-комментаторовъ (Функа, Гарнака) и воспроизводится также и въ русскомъ переводѣ [о. Преображенскаго, какъ наиболѣе соотвѣтствующее духу и условіямъ происхожденія Посланія.

скихъ общинъ, какъ членовъ одного общаго организма церковнаго. У Ерма мы точно также находимъ очень характерное въ данномъ случаѣ свидѣтельство. Съ цѣлію обнародовать „избраннымъ“ полученныя видѣнія, Ермъ отъ явившейся ему старицы, въ образѣ которой говорила сама церковь, получилъ повелѣніе „написать двѣ книги, и одну изъ нихъ отдать Клименту, а другую Граптѣ“ съ тѣмъ, чтобы „Климентъ отослалъ“ данную ему книгу „во внѣшніе города, ибо это ему предоставлено (ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται), а Гаапта назидала (книгой) вдовъ и сиротъ“ [1]). Подъ Климентомъ разумѣется здѣсь несомнѣнно св. Климентъ римскій, мужъ апостольскій и римскій епископъ [2]). Подъ „внѣшними городами“ имѣются въ виду христіанскія общины другихъ городовъ, находящихся внѣ Рима. И какъ знакъ общенія и единенія всѣхъ этихъ отдѣльныхъ общинъ—церквей, выставляется книга Ерма, при ясно выраженномъ сознаніи, что „всѣ принявшіе печать Сына Божія, получили одинъ духъ и одинъ разумъ, и стала у нихъ одна вѣра и одна любовь“ [3]). Поликарпъ, епископъ смирнскій, въ своемъ посланіи къ Филиппійцамъ выказываетъ особый интересъ къ посланіямъ Игнатія, и, по просьбѣ филиппійскихъ христіанъ, посылаетъ имъ имѣющіяся у него посланія Игнатія вмѣстѣ съ своимъ посланіемъ, говоря, что „въ нихъ можно получить великую пользу, такъ какъ они содержатъ въ себѣ вѣру, терпѣніе и всякое назиданіе въ Господѣ нашемъ“ [4]). Слѣдовательно, и Поликарпъ, подобно другимъ апостольскимъ

---

[1]) Ермъ Vis. 2, 4, 3.

[2]) Такъ полагаютъ почти всѣ комментаторы даннаго мѣста „Пастыря“ Ерма—Котелерій, Цанъ, Гильгенфельдъ, Липсіусъ, Шенкель, Гаабъ (D. Hirt. d. Hermas 34 sq.), хотя проф. Скворцовъ (О первомъ посл. Клим. Р. къ Коринѳ. Тр. К. Д. А. 1874, т. 2, стр. 48—67), Дональдсонъ (The Apost. Fath. p. 330) высказываютъ отрицательное сужденіе — въ виду того, что авторомъ „Пастыря“ считаютъ не Ерма, мужа апостольскаго (современника Клим. Рим.), а Ерма, брата Пія (полов. II ст.).

[3]) Ермъ Sim. 9, 17, 4.

[4]) Полик. Филипп. 13, 2.

мужамъ, обнаруживаетъ стремленіе къ общенію съ другими церквами при посредствѣ своего посланія и посланій Игнатія,—во имя идейно-духовнаго сродства всѣхъ церквей, которыя, по его выраженію, „хранятъ братство во взаимной любви и единеніи истины“ [1]). Наконецъ, въ „Ученіи“ мы имѣемъ въ томъ же направленіи мысли слѣдующее замѣчательное свидѣтельство, выраженное въ формѣ евхаристической молитвы, гдѣ совершитель таинства „преломленія хлѣба“ молится: „какъ сей преломляемый хлѣбъ былъ разсѣянъ (въ зернахъ) и, будучи собранъ, сталъ *единымъ* (συναχθὲν ἐγένετο ἕν), такъ да будетъ *соединена церковь Твоя отъ концовъ земли* въ царство Твое (οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς)“ [2]). Хотя здѣсь идея церкви эмпирической явно сближается съ представленіемъ о царствіи Божіемъ, какъ конечномъ идеалѣ церковнаго бытія, но общая мысль объ единствѣ церкви, какъ одного общаго организма при всемъ видимо-пространственномъ раздѣленіи его на отдѣльныя составныя части (помѣстныя церкви—общины) проходитъ совершенно ясно. И—что особенно характерно—образомъ такого единства выставляется таинство евхаристіи, чѣмъ въ свою очередь въ понятіи о церкви оттѣняется не только глубокій христологическій, но и таинственный смыслъ.

Весьма важную часть экклезіологическихъ воззрѣній мужей апостольскихъ составляютъ ихъ разсужденія о *святости* церкви. Всѣ эти разсужденія, логически связанныя съ ихъ ученіемъ о единствѣ церкви, имѣютъ то особое значеніе, что отражаютъ по преимуществу моральную сторону жизни церкви при дѣйствіи тѣхъ началъ, которыя заложены въ самомъ ея организмѣ, какъ единомъ тѣлѣ Христовомъ. Съ понятіемъ о святости церкви мужи апостольскіе вообще соединяютъ представленіе о томъ глу-

---

[1]) Ibid. 10, 1.

[2]) Ученіе 9, 4; срвн. 10, 5: „помяни, Господи, церковь Твою, избавь ее отъ всякаго зла и усовершч ее въ любви Твоей, и собери ее отъ четырехъ вѣтровъ, освященную въ царство Твое, которое Ты уготовалъ ей“.

бокомъ моральномъ значеніи, какое имѣетъ церковь, какъ носительница средствъ освященія, въ жизни спасающагося христіанина. Важно отмѣтить, что признакъ святости отмѣчается у мужей апостольскихъ, какъ устойчивое свойство церковной жизни, которое обычно и обозначается у нихъ опредѣленнымъ терминомъ ἁγια ἐκκλησία—святая церковь [1]); при чемъ и самые выразители этой святости, т. е. члены церкви, называются ἅγιοι [2]), δίκαιοι [3]), καθαροί [4]) — святые, праведные, чистые. Всѣ эти термины встрѣчаются положительно во всѣхъ произведеніяхъ мужей апостольскихъ приблизительно въ одинаковомъ значеніи, но самое развитіе понятія о святости, какъ церкви, такъ и членовъ, ее состав-

---

[1]) Такъ во многихъ случаяхъ у Ерма — Vis. 1, 1, 6: ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ; 1, 3, 4: προνοία κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ; 4, 1, 3: διὰ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ τελειώσῃ; Игнатій Тралл. praef.: ἐκκλησία ἁγία. Срвн. Игнат. Смирн. praef., гдѣ церковь называется святоносной — ἐκκλησία ἁγιοφόρος. У Варнавы, у котораго названіе ἐκκλησία встрѣчается всего два раза (6, 16; 7, 11), въ одномъ случаѣ (6, 16) церковь—ἐκκλησία соединяется съ предикатомъ—ἁγίων („церковь святыхъ"). Въ „Ученіи" (10, 5) мы имѣемъ сочетаніе: ἐκκλησίαν ἁγιασθεῖσαν. У Климента Римскаго только въ одномъ мѣстѣ слово ἐκκλησία встрѣчается въ соединеніи съ ἡγιασμένοις (1 Кор. praef.).

[2]) Въ приложеніи къ христіанамъ, какъ членамъ церкви (т. е. въ связи съ экклезіологической концепціей), терминъ ἅγιοι встрѣчается: у Игнатія—Смирн. 1, 2: εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις, εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ; у Клим. Римск. 1 Кор. praef.: ἐκκλησία.... ἡγιασμένοις; у Варнавы 6, 16: ἐκκλησία ἁγίων; Полик. Филип. 12, 3: ὑπὲρ πάντων τῶν ἁγίων προσεύχετε (говорится о молитвѣ въ церкви). Но болѣе всего мы находимъ употребленіе термина ἅγιοι (въ приложеніи къ членамъ церкви) у Ерма: Vis. 1, 1, 9; 2, 2, 4; 3, 3, 3: ἵνα χαρῇς μετὰ τῶν ἁγίων (въ связи съ указаніемъ на явленіе Ерму церкви—ἐκκλησία); 3, 8, 8: ἐν τῷ πύργῳ (т. е. ἐκκλησίας) ἔξει τὴν κατοίκησιν μετὰ τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ; 3, 8, 9; 4, 3, 6; Sim. 8, 8, 1 и мн. др. У Климента Р. 1 Кор. 8, 3, какъ синонимъ ἅγιοι христіанои мы имѣемъ: ὡς λαοῦ ἁγίου; срвн. 1 Кор. 59, 3,

[3]) Встрѣчается только у Ерма, очевидно, какъ синонимъ ἅγιοι— Vis. 2, 2, 5: ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος (выше говорилось также о христіанахъ, какъ ἅγιοι).

[4]) Только у Ерма Vis. 3, 8, 11; Sim. 9, 18, 2: οὕτως οὖν καθαρισθήσεται ἡ ἐκκλησία: 9, 18, 3: καὶ σῶμα τῶν κεκαθαρμένων.

ляющихъ, проводится у нихъ не съ одинаковой полнотой и выразительностью. Наибольшею обстоятельностью отличается въ данномъ случаѣ „Пастырь“ Ерма, что вполнѣ понятно въ виду той морально-учительной задачи, которая лежитъ въ основаніи даннаго произведенія. Ермъ главной цѣлію своихъ наставленій,—учительно-созерцательныхъ,—ставилъ привитіе членамъ церкви святости и праведности по духу ученія Христова. И что особенно характерно для его произведенія, такъ это то, что свои наставленія онъ связываетъ съ самой идеей церкви; слѣдовательно, даетъ имъ догматико-экклезіологическое обоснованіе. Значительный матеріалъ, разъясняющій понятіе о святости церкви, даетъ также Климентъ Римскій, который, какъ борецъ съ нестроеніями коринѳской общины, точно также имѣлъ прямой поводъ говорить объ идеалахъ святости, возгрѣваемыхъ церковнымъ союзомъ вѣрующихъ во Христа. Менѣе всего имѣютъ значеніе для разъясненія даннаго вопроса произведенія Игнатія, Поликарпа, Варнавы и автора „Ученія“. У всѣхъ этихъ апостольскихъ мужей мы находимъ въ данномъ случаѣ только нѣсколько отдѣльныхъ положеній, имѣющихъ второстепенное значеніе, въ виду ихъ краткости и отрывочности. Мысли Ерма и Климента, поэтому, должны служить исходнымъ началомъ при анализѣ экклезіологической концепціи мужей апостольскихъ по вопросу о святости церкви.

По ученію Ерма, въ составъ церкви входятъ „избранники Господни (οἱ ἐκλεκτοὶ κυρίου)“ [1]), подъ которыми у него разумѣются вообще всѣ тѣ, „которые сохраняютъ заповѣди Божіи“ [2]) и на которыхъ распространяется „оправ-

---

[1]) Vis. 3, 9. 9; 4, 2, 5.

[2]) Sim. 8, 7, 6. „Заповѣдями (ἐντολαὶ)“ Ермъ называетъ все то, что выражаетъ волю Божію и служитъ обязательной нормой, опредѣляющей дѣятельность человѣка, какъ нравственно-практическую, такъ и теоретико-учительную,—словомъ все то, чѣмъ возгрѣваются въ человѣкѣ добродѣтели („вѣра—матерь всѣхъ добродѣтелей“—и всѣ выводныя изъ нея добродѣтели, по кодификаціи Ерма — Sim. 9, 15; Vis. 3, 8). Характерно то, что заповѣди влагаются у Ерма въ уста старицы-церкви, отъ лица которой самъ Ермъ ведетъ свои поучи-

данiе Божiе (δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ) [1]). Поэтому, церковь есть „собраніе праведниковъ (συναγωγὴ τῶν ἀνδρῶν δικαίων)“ [2]), или что́ тоже—людей „святыхъ (ἁγίων)“ [3]), поскольку они одни имѣютъ въ себѣ „духа святого (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)“ [4]), воспринятаго ими по вѣрѣ въ „Сына Божiя—Духа Святого“ [5]). Нужно отмѣтить, что термины ἅγιος и δίκαιος въ приложеніи къ членамъ церковнаго союза у Ерма, повидимому, являются синонимами: въ первомъ случаѣ, т. е. терминомъ ἅγιος, оттѣняется вообще участіе спасающагося христіанина въ освящающихъ дарахъ благодати [6]); при чемъ эти послѣдніе представляются, какъ объективныя основанія праведно-спасительной жизни. Во-второмъ случаѣ, т. е. терминомъ δίκαιος, наоборотъ, оттѣняется наличность воспріятія даровъ благодати въ личности человѣка; слѣдовательно, характеризуется состояніе спасительнаго воздѣйствія освящающихъ силъ „Духа Божiя“, какъ фактъ личнаго усвоенія и претворенія ихъ въ нравственную природу человѣка, что́ особенно характерно у того же Ерма обозначается, какъ погруженіе (ἔνδυσις) въ благодатныя силы Сына Божiя—Духа Святого [7]).

тельныя наставленія. Слѣдовательно, заповѣди служатъ, по его концепціи, выраженіемъ голоса церкви, а потому и имѣютъ особую авторитативную силу. См. о „заповѣдяхъ“ выше стр. 343—346. „Ἐντολαὶ“ Ерма имѣютъ также связь съ „λογία κυριακά“ Папія (Церк. Ист. Евс. Кес. III, 39, 3). Срвн. 2 Петр. 3, 2; 2 Іоан. 1, 4.

[1]) Vis. 3, 9, 1.

[2]) Mand. 11, 9; срвн. 11, 14: συναγωγὴ πλήρης ἀνδρῶν δικαίων, ἐχόντων πνεῦμα θεότητος; Sim. 8, 9, 1.

[3]) Vis. 2, 2, 4; 2, 2, 5. Важно отмѣтить, что въ послѣднемъ мѣстѣ δίκαιοι и ἅγιοι приводятся одновременно, какъ синонимы. Акты оправданія и освященія вообще мыслятся у Ерма въ тѣсной связи и взаимоотношеніи, почему въ Vis. 3, 9, 1 говорится: στάξαντος τὴν δικαιοσύνην, ἵνα δικαιωθῆτε καὶ ἁγιάσθητε.

[4]) Mand. 11, 14.

[5]) Sim. 5, 5; 2, 6. См. анализъ этихъ мѣстъ съ тринитарно-христологической точки зрѣнія выше стр. 359—360.

[6]) При чемъ „освященіе“ мыслится, какъ освобожденіе „отъ всякаго зла“, срвн. Vis. 3, 9, 1.

[7]) Sim. 6, 1, 2. При чемъ „заповѣди“, регулирующія добродѣтельную жизнь, изображаются, какъ σύμφοροι, т. е. полезныя средства освященія и оправданія.

Изъ понятія о святости и праведности членовъ церкви Божіей у Ерма вытекало такимъ образомъ понятіе о церкви, какъ „святой (ἅγια)“ по преимуществу [1]). Впрочемъ, святость церкви Ермъ, какъ и другіе апостольскіе мужи, выводитъ и изъ другихъ основаній. Церковь мыслилась у него святой и потому, что Основатель и Законоположникъ церкви — Сынъ Божій есть „Духъ Святой“. Она свята потому, что въ ней сосредоточены „святые духи (πνεύματα ἅγια)“, составляющія „силы (δυνάμεις) Сына Божія“ [2]). Церковь свята и по цѣли своего назначенія, такъ какъ „очищеніе церкви Божіей (τὸ καθαρισθῆναι) отъ всякаго зла составляетъ главную задачу всей ея жизнедѣятельности, всѣхъ ея установленій [3]). Подъ „τὸ καθαρισθῆναι“ Ермъ въ данномъ мѣстѣ понимаетъ такое состояніе церкви, „когда всѣ, получившіе печать Его (т. е. Сына Божія), становятся однимъ духомъ и однимъ разумомъ“, когда „у всѣхъ—одна вѣра и одна любовь“, когда „вмѣстѣ съ именемъ (Сына Божія) всѣ облекаются духовными силами“ [4]). Здѣсь состояніе чистоты церковной изображается въ процессѣ ея образованія, и по смыслу „очищеніе (τὸ καθαρισθῆναι)“ приравнивается къ тому, что̀ называется у него „освященіемъ“,—состояніемъ уподобленія святости Сына Божія. Но изъ дальнѣйшаго развитія мысли вытекаетъ, что „очищеніе“ у него не есть синонимъ „святости (ἁγιότης, ἁγιασμός)“. „Церковь Божія,—говоритъ онъ,—

---

[1]) Vis. 1, 1, 6; 4, 1: ὁράματα ἔδειξεν (Κύριος) διὰ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας; другія мѣста см. выше прим. 1, стр. 617.

[2]) Mand. 9, 13, 1. У Климента Римскаго 1 Кор. 1, 1 христіане, какъ члены церкви (экклезіологическая концепція у него устанавливается самымъ обращеніемъ отъ имени „церкви, пребывающей въ Римѣ“ къ „церкви, пребывающей въ Коринѳѣ), называются святыми потому, что они „освящены (ἡγιασμένοι) волей Божіей чрезъ Господа нашего І. Х.“, потому, что они—„удѣлъ святого (ἁγίου μερίς—30, 1)“.

[3]) Sim. 9, 18, 2—4: οὕτως καθαρισθήσεται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; срвн. Клим. Рим. 1 Кор. 30, 1, гдѣ христіане называются святыми потому, что „они должны дѣлать все, относящееся къ святости (ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα)“.

[4]) Sim. 9, 17, 4.

когда очистится, и будутъ изъ нея изринуты злые, лицемѣры, богохульники, двоедушные и всѣ дѣлающіе различные виды неправды, она будетъ одно тѣло, одинъ духъ, одинъ разумъ, одна вѣра, одна любовь,—и тогда Сынъ Божій будетъ торжествовать между ними и радоваться, принявши народъ свой *чистымъ* (τὸν λαὸν καθαρόν)“ [1]).

Нѣкоторые изслѣдователи [2]), исходя изъ ученія Ерма о святости церкви, воспроизводящейся у него въ формѣ состоянія „чистоты“ церковной жизни, усматриваютъ у него наличность монтанистическаго пониманія церкви. Но подобное толкованіе ученія Ерма едва ли соотвѣтствуетъ его дѣйствительному міровоззрѣнію. Навязанный Ерму монтанизмъ опровергается отчасти уже тѣмъ обстоятельствомъ, что другіе ученые [3]) съ неменьшимъ правомъ приписываютъ ему антимонтанистическую тенденцію, и самый экзегезисъ слова „τὸ καθαρισθῆναι“ построяютъ совершенно не въ монтанистическомъ духѣ.

Дѣло въ томъ, что безусловная святость и чистота членовъ церкви относится Ермомъ къ конечному періоду жизни церкви и составляетъ тотъ идеалъ, къ которому она стремится и должна прійти въ конечномъ завершеніи своей жизни. Эмпирическая же церковь, и по воззрѣнію Ерма, обладаетъ только относительною святостью своихъ членовъ, потому что она есть еще не завершившееся строеніе Божіе (οἰκοδομὴν θεοῦ), а только—находящееся въ процессѣ своего совершенствованія. Вотъ почему у него церковь и изображается подъ видомъ башни еще строю-

---

[1]) Sim. 9, 18. 4.

[2]) Особенно *Lipsius*. Der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom (статья въ Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. Jahrg. 8, 1865, S. 266—308; 9, 1866 г. S. 27—28, 182—218).

[3]) Особенно *Stahl A.* (въ Patristische Untersuch. 1901 Th, III, Hermas der Antimontanist, S. 246 и сл.) выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ монтанистическихъ тенденцій, приписываемыхъ Ерму въ ученой критической литературѣ. *Cotellier* (въ предисловіи къ изданію твореній мужей апостольскихъ. Amsterd. 1724, 1, p. 78) называлъ произведеніе Ерма „propugnaculum fidei catholicae adversus Montani duritiam“.

щейся и не законченной [1]). Важно отмѣтить, что въ понятіи о „святости“ членовъ этой строющейся башни—церкви Ермъ не исключаетъ наличность ихъ грѣховности, и только, какъ на конечный идеалъ ихъ эмпирической святости, онъ указываетъ на ихъ абсолютную чистоту въ будущемъ. Особенно рельефно Ермъ эту мысль, оттѣняющую отношеніе „святости“ (эмпирической—строющейся церкви) къ „чистотѣ“ (идеальной—закончившей свое развитіе церкви) проводитъ въ слѣдующемъ мѣстѣ своихъ „Видѣній“. „Ты, Ермъ,—говорила, обращаясь къ нему, церковь—старица,—долженъ уразумѣть слѣдующія слова, которыя имѣю сказать тебѣ, чтобы ты объявилъ ихъ во уши *святыхъ* (εἰς τὰ ὦτα τῶν ἁγίων), дабы, слушая и исполняя ихъ, они *очистились* отъ своихъ неправдъ (καθαρισθῶσιν ἀπὸ τῶν πονηριῶν αὐτῶν) и ты вмѣстѣ съ ними“ [2]). Такимъ образомъ, „неправды (πονηρίαι)“ не исключаются у Ерма изъ нравственнаго состоянія „святыхъ (τῶν ἁγίων)“, какъ членовъ церкви, которые только въ конечномъ развитіи своей нравственной природы должны, наконецъ, достигнуть состоянія полнаго „очищенія (καθαρισθῶσιν)“ „чрезъ слушаніе и исполненіе словесъ Божіихъ (ἀκούσαντες ταῦτα καὶ ποιήσαντες)“ [3]).

---

[1]) См. особенно Vis. 3, 1—13; Sim. 9, 1—33.

[2]) Vis. 3, 8, 11; срвн. 4, 3, 6.

[3]) Важно отмѣтить, что глаголы — ἀκούσαντες и ποιήσαντες въ соотношеніи съ καθαρισθῶσιν (въ формѣ аориста) указываютъ на моментъ безусловнаго завершенія факта очищенія, но въ историческомъ будущемъ. — Здѣсь не лишены интереса слѣдующія параллели, которыя мы находимъ въ пониманіи слова καθαρός у другихъ апостольскихъ мужей, — совершенно въ духѣ ученія Ерма. Игнатій Богоносецъ (Римл. 4, 2), сравнивая себя съ „пшеницей Божіей“ (въ виду предстоящаго ему „измельчанія отъ зубовъ звѣрей“), высказываетъ желаніе „содѣлаться чистымъ хлѣбомъ Христовымъ—ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ“. Здѣсь καθαρός, какъ символъ чистоты (нравственной и тѣлесной), относится Игнатіемъ къ заключительному моменту его земного странствованія,—къ факту его страданія, когда, по его выраженію, и возможно ожидать „воскресенія во Христѣ *свободнымъ* (ἐλεύθερος)“, т. е. отъ всякихъ приражений грѣховности (срвн. гл. 2). Срвн. также изреченія у Клим. Римскаго 1 Кор. 17, 4: „никто

Ермъ настойчиво выдвигаетъ понятіе о церкви воинствующей,—„церкви строющейся“, по его выраженію, съ одной стороны, и понятіе о „церкви торжествующей“, съ другой стороны [1]). Первую, т. е. строющуюся, онъ отождествляетъ съ церковью эмпирической дѣйствительности, „вѣка настоящаго“, а вторую, т. е. торжествующую, относитъ „къ концу вѣковъ“, когда откроется „царство Божіе“, подъ которымъ онъ и понимаетъ состояніе торжества церкви эмпирической. Такимъ образомъ, какъ и у другихъ апостольскихъ мужей, у Ерма царство Божіе, съ его торжествомъ добра, относится за счетъ завершительнаго момента жизни эмпирической церкви и опредѣляется въ своей сущности съ точки зрѣнія осуществленія и завершенія тѣхъ идеаловъ, которыми живетъ эмпирическая церковь. Противоположеніемъ церкви Божіей царству Божію въ міровоззрѣніи Ерма и выясняются всѣ особенности его экклезіологіи, а также всѣ кажущіяся на первый взглядъ крайности, приближающія его ученіе къ монтанизму.

Въ церкви воинствующей,—„строющейся“ [2]), „стран-

не чистъ (οὐδεὶς καθαρός) отъ грязи, хотя бы одинъ былъ день житія его“; 39, 4: „кто будетъ чистъ (ἔσται καθαρός) предъ очами Господа“: Варнава 15, 6: „мы заблуждались бы, если бы стали думать, что кто-нибудь, не имѣя сердца во всемъ чистаго (εἰ μὴ καθαρὸς ὢν τῇ καρδίᾳ ἐν πᾶσιν), можетъ *нынче* (νῦν) освятить тотъ день, который освятилъ Богъ (ὁ θεὸς ἡγίασεν)“, т. е. день восьмой, когда, по мысли Варнавы, „не будетъ уже беззаконія“ (15, 7). Во всѣхъ указанныхъ изреченіяхъ мысль мужей апостольскихъ постулируетъ или къ конечному идеалу „праведности христіанина“, или же къ тому идеалу чистоты, который заключается въ личности Самого Бога. Такимъ образомъ слова ἅγιος и καθαρός у мужей апостольскихъ употребляются не какъ синонимы и обозначаютъ въ процессѣ оправданія въ церкви и чрезъ церковь различные моменты нравственнаго состоянія членовъ церковнаго союза. Въ такомъ же смыслѣ эти два термина употребляются и въ новозавѣтной священной письменности, о чемъ можно читать въ любопытной статьѣ свящ. Е. А. Воронцова—Богосл. Вѣстн. 1910 г., т. I, стр. 1—4.

[1]) Sim. 9, 18.

[2]) Vis. 3, 3, 3: ὁ μὲν πυργὸς ὃν βλέπεις οἰκοδομοῦμεν, ἐγώ εἰμι, ἡ ἐκκλησία; Vis. 3, 5, 4; Sim. 9, 32, 1: remediate ergo vos dum adhuc

ствующей“ [1]), по терминологіи Ерма, вѣрующіе въ Сына Божія (Христа) еще только ищутъ „своего отечества (τὴν πόλιν ὑμῶν)“ [2]) и живутъ при наличности двухъ противоположныхъ міровъ, двухъ настроеній, находящихся—одно подъ воздѣйствіемъ „Духа Святого—Сына Божія“ и цѣлаго сонма ангельскихъ чиновъ, совѣтниковъ и сорабовъ Сына Божія, а другое—подъ воздѣйствіемъ діавола и цѣлаго сонма духовъ злобы, соработниковъ діавола [3]). Ангелологія и демонологія составляютъ весьма существенный моментъ въ развитіи экклезіологическихъ взглядовъ Ерма, и воздѣйствіемъ ангеловъ—духовъ добрыхъ и діавола съ сонмомъ подчиненныхъ ему духовъ злобы объясняется та раздвоенность настроенія и дѣятельности, которая переживается членами наличной эмпирической церкви. Если всѣ добродѣтели, составляющія содержаніе „закона Сына Божія“ возгрѣваются добрыми ангелами Божіими [4]), то всѣ пороки и преступленія внушаются человѣку духами злобы [5]). Подъ напоромъ разрушительной дѣятельности

turris (=ἐκκλησία) aedificatur; 10, 4, 4.—Понятіе о строющейся церкви оттѣняется также у Игнатія Богоносца Ефес. 9, 1: „вы истинные камни храма Отчаго, *уготованные въ зданіе* (εἰς οἰκοδομήν) Бога Отца“.

[1]) Sim. 1, 1: ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ; сравн. Евр. 13, 14.

[2]) Sim. 1, 1. 5. Здѣсь по отношенію „къ рабамъ Божіимъ“ (т. е. членамъ башни-церкви) проводится параллель между двумя градами—градомъ земнымъ („чужимъ“ по своимъ идеаламъ и законамъ) и градомъ „собственнымъ“ (τὴν πόλιν σου), гдѣ „должны совершаться дѣла Божіи“ и „соблюдаться заповѣди Божіи“.

[3]) Sim. 5, 5, 1—5; 5, 6, 1—7; срвн. Варн. 2, 1: „нынѣ дни непріязненные и противникъ имѣетъ власть надъ этимъ вѣкомъ“; Клим. Рим. 2 Кор. 5, 6.—Къ этой концепціи двухъ міровъ примыкаетъ ученіе Варнавы, Ерма и автора „Ученія“ о двухъ путяхъ жизни. Объ этомъ см. выше, стр. 408—410.

[4]) Vis. 3, 5, 4: „ангелами убѣждаются они (т. е. „новообращенные къ вѣрѣ и вѣрные“, о которыхъ только что говорилось) къ дѣланію добра, и потому не нашлось въ нихъ зла“; Sim. 5, 5, 3. Говорится объ „ангелахъ, приставленныхъ Господомъ для сохраненія народа“.

[5]) Mand. 4, 3, 4: „Онъ (Господь) сердцевѣдецъ... зналъ слабость людей и великую злобу *діавола*, по которой онъ будетъ вредить рабамъ Божіимъ и коварствовать надъ ними“.

діавола спасающемуся христіанину приходится переживать часто длительный процессъ борьбы за свое спасеніе. Естественно, что „святость“ членовъ церкви можетъ быть только труднымъ пріобрѣтеніемъ и въ качественномъ отношеніи должна подвергаться значительнымъ колебаніямъ, подъ вліяніемъ индивидуальности того или иного спасающагося христіанина.

Въ 8 подобіи, гдѣ въ приточной формѣ изображается наглядно картина эмпирической жизни церкви, Ермъ даетъ замѣчательную въ исторіи христіанской мысли попытку проанализировать нравственно-религіозную настроенность спасающагося христіанина и установить соотвѣтствующую классификацію видовъ христіанскаго подвижничества. Не касаясь частностей картины, набросанной Ермомъ яркими штрихами, мы—въ своихъ цѣляхъ—отмѣтимъ въ ней только слѣдующія интересныя особенности. Въ зданіи башни—церкви (еще только строющейся) Ермъ помѣщаетъ не только общепризнанныхъ, такъ сказать канонизованныхъ,—„увѣнчанныхъ (ἐστεφανομένοι)“ [1]), по его терминологіи, праведниковъ: ветхозавѣтныхъ патріарховъ, пророковъ и „служителей Господа“, апостоловъ и „учителей благовѣстія Сына Божія“, мучениковъ и т. д., но и людей съ неустойчивымъ нравственно-религіознымъ настроеніемъ, проходящихъ еще искусъ подвижничества за спасеніе,—искусъ „брани съ діаволомъ“, даже явныхъ грѣшниковъ, которые, по выраженію Ерма, „по дѣламъ своимъ не стоятъ того (μὴ ὄντων ἀξίων), чтобы спастися, и по отношенію къ которымъ терпѣливъ Господь и хочетъ, чтобы спаслись призванные Его Сыномъ“ [2]).

Ермъ указываетъ внѣшній признакъ принадлежности къ церкви,—„призванія (κλῆσις)“, по его выраженію: это „исповѣданіе имени Сына Божія“ и „вѣра въ Него“, которыми обусловливается „великое и святое призваніе“ [3]) и соединенное съ нимъ „полученіе *печати* (σφραγῖδα) Сына

---

[1]) Sim. 8, 3, 5. [2]) Ibid. 8, 11, 1.
[3]) Mand. 4, 3.

Божія", т. е. крещенія [1]). Но насколько эта „печать" крещенія, какъ знакъ вступленія въ церковь, соотвѣтствуетъ дѣйствительному нравственному настроенію людей, *видимо* принадлежащихъ церкви, часто бываетъ очень трудно опредѣлить. „Въ этомъ вѣкѣ не видны ни праведные, ни нечестивые люди: одни походятъ на другихъ" [2]). Только одному Богу извѣстно, кто является праведнымъ предъ очами Господа, какъ Господина башни—церкви, испытующаго ея камни. Полное обнаруженіе, а вмѣстѣ съ этимъ и завершеніе (положительное и отрицательное) нравственнаго характера спасающихся людей,—этихъ камней, гладкихъ, круглыхъ, остроконечныхъ и т. д. есть дѣло будущаго [3]), когда наступитъ царство Божіе, когда „возсіяетъ благодать Господа, и явятся служащіе Богу, и всѣ, наконецъ, будутъ видимы (φανερωθήσονται)" [4]).

---

[1]) Sim. 8, 6, 3; 9, 16; срвн. Клим. Рим. 1 Кор. 43, 5: 2 Кор. 7, 6; Варн. 9, 6 (въ приложеніи къ обрѣзанію, какъ образу крещенія христіанскаго); срвн. ап. Павла Римл. 4, 11 (также въ приложеніи къ обрѣзанію Авраама, какъ „печать праведности чрезъ вѣру" — христіанскую). Въ первые вѣка христіанства обозначеніе крещенія словами—σφραγίς, σφραγίζεσθαι такимъ образомъ имѣло большое распространеніе. Оно было въ употребленіи и въ послѣдующее время. Такъ у Климента александрійскаго Quis div. salv. 39, 45: ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγῖδα κυρίου; Strom. 2, 3; у Ипполита P. De antichr. 6; въ „Постановленіяхъ Апостольскихъ" 2, 14: τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα; срвн. 2, 39; 3, 16. Встрѣчается также у Евсевія Кесарійскаго Hist. eccles. 6, 5, 6: ἡ ἐν κυρίῳ σφραγίς; у Псевдо-Ипполита, De consumm. 42; у Епифанія Кипрскаго Haer. 30, 4. 34; De mens. et pond. 15: τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα; у Григорія Богослова Orat. 44; также у латинскихъ писателей въ соотвѣтствующемъ переводѣ, какъ signum, signaculum: у Тертулліана De spectat. 4, 24: signaculum fidei. Характерно то, что употребленіе этого термина присуще даже апокрифамъ: Acta Philippi 28: ἐσφραγισμέναι τῇ σφραγῖδι τοῦ Χριστοῦ; Judicium Petri: δοῦναι τὴν ἐν κυρίῳ σφραγῖδα. Срвн. у Гебгарда и Гарнака въ изд. Patr. apost. opera fasc. 1, S. 120.

[2]) Sim. 3, 2.

[3]) Sim. 4, 2: „будешь имѣть плодъ въ грядущемъ вѣкѣ".

[4]) Sim. 4, 2. Будутъ „видимы" потому, что произойдетъ судъ и будетъ совершено воздаяніе, какъ „служащимъ Богу", такъ и „грѣшникамъ".

Такимъ образомъ незаконченностью строенія церкви въ ея настоящемъ состояніи воинствованія обусловливается невозможность точно регламентировать (по крайней мѣрѣ для конечнаго наблюденія людского) самый составъ церкви, по его качественному содержанію. Это возможно будетъ сдѣлать только при наступленіи царства Божія, т. е. въ конечномъ завершеніи жизни церкви воинствующей, когда „церковь Божія очистится, и будутъ изринуты изъ нея злые, лицемѣры, богохульники, двоедушные и всѣ дѣлающіе различные виды неправды“ [1]).

По самому характеру жизни церкви, еще только „строющейся“, Ермъ оттѣняетъ въ ней еще слѣдующую черту, которой она рѣзко отграничивается отъ церкви торжествующей, т. е. царства Божія. Церковь эмпирическая отъ начала и до конца есть „пѣстунство (ἀγαθὴ παιδεία)“ [2]), почему она и располагаетъ особыми спеціальными средствами врачевства людского несовершенства. Въ числѣ такихъ средствъ Ермъ особенно выдѣляетъ: 1) *покаяніе* (μετάνοια), какъ „врачевство (ἴασις) отъ грѣховъ“, даруемое Богомъ всѣмъ рабамъ Своимъ“ [3]); 2) *наказаніе* (ζημία), какъ благое воспитательное средство (ἀγαθὴ παιδεία), располагающее къ покаянію и укрѣпляющее въ вѣрѣ [4]); 3) *добрый примѣръ* взаимнаго вліянія и общенія съ „святыми“, т. е. праведно живущими [5]); 4) *пастырское руководительство* со стороны лицъ особо поставленныхъ для этого,—вообще пастырство и ученіе въ широкомъ смыслѣ этого слова [6]). Другіе апостольскіе мужи, указывая по частямъ всѣ эти

---

[1]) Sim. 9, 18. [2]) Sim. 6, 3, 6.

[3]) Vis. 4, 1, 3; Sim. 5, 7, 3.

[4]) Sim. 3, 7; 6, 3, 6.

[5]) Vis. 3, 6; Sim. 8, 8; 8, 9.

[6]) Vis. 3, 5. Это мѣсто „Пастыря“ Ерма представляетъ какъ бы концентрацію пасторологіи св. мужа. Здѣсь пастырь, явившійся Ерму въ образѣ посланника Божія,—въ образѣ самой церкви, раскрываетъ ему всѣ средства пастырско-воспитательнаго воздѣйствія на пасомыхъ —членовъ церкви. Характерно опредѣляется у Ерма (Vis. 1, 3) общее значеніе пастырско-учительнаго служенія. „Какъ кузнецъ, работая молотомъ, преодолѣваетъ дѣло, какое хочетъ; такъ и *праведное слово*, ежедневно внушаемое, побѣдитъ всякое зло“.

воспитательныя средства церковнаго врачевства, съ своей стороны въ нѣкоторомъ отношеніи восполняютъ и видоизмѣняютъ концепцію Ерма. Такъ въ особенности Игнатій Богоносецъ дастъ широкое развитіе вопросу о таинствахъ вообще и таинствѣ причащенія вчастности, какъ средствахъ благодатно-воспитательнаго дѣйствованія въ церкви въ цѣляхъ спасенія. Тотъ же Игнатій отводитъ въ своихъ произведеніяхъ особенно видное мѣсто вопросу объ іерархіи, съ которой онъ ассоціируетъ пастырское воздѣйствіе церкви, и въ связи съ этимъ рѣшаетъ цѣлую группу вопросовъ церковно-іерархическаго характера. Климентъ Римскій, примыкая къ Игнатію во взглядахъ на значеніе іерархіи въ жизни церкви, съ своей стороны возводитъ пастырское дѣйствованіе чрезъ лицъ іерархіи на положеніе непрерывно пребывающей церковной силы, имѣющей авторитетъ высшаго божественнаго происхожденія. Авторъ „Ученія“ съ своей стороны, какъ на воспитательно-образовательную церковную силу, указываетъ на общую помазанность, присущую членамъ церковнаго организма; при чемъ выдвигаетъ цѣлый рядъ чрезвычайныхъ харизматическихъ служеній и—что особенно характерно—опредѣляетъ внѣшне-правовое положеніе этихъ лицъ въ церкви. Такимъ образомъ у автора „Ученія“ отражается также сознаніе нормъ внѣшне-правового уклада церковной жизни. Важно отмѣтить, что при воспроизведеніи жизни церкви, какъ цѣлесообразно приспособленнаго воспитательнаго учрежденія, у всѣхъ мужей апостольскихъ основой религіозно-нравственныхъ устоевъ церковнаго союза неизмѣнно мыслятся христіанскія добродѣтели—вѣра, любовь и надежда. Такъ что воспитательно-образовательная дѣятельность церкви сводится у нихъ въ сущности къ возгрѣванію этихъ основныхъ добродѣтелей христіанской праведности. Вмѣстѣ съ этимъ самыя добродѣтели съ точки зрѣнія ихъ экклезіологической концепціи получаютъ свою какъ бы концентрацію, почему и выставляются, какъ „единая вѣра, единая любовь—одно тѣло, одинъ духъ, одинъ разумъ“ [1]).

[1]) Срвн. особенно у Ерма Sim. 9, 18, 4.

Касаясь покаянія, Ермъ полагаетъ его существо въ отпущеніи грѣховъ, совершенныхъ послѣ принятія „печати“, т. е. крещенія; тогда какъ къ крещенію онъ относитъ отпущеніе „прежнихъ грѣховъ“, т. е. совершенныхъ до момента полученія „печати“. Взглядъ Ерма на значеніе покаянія въ его отношеніи къ благодати крещенія,—„печати призванія“, выясняется особенно ярко въ Mand, 4, 3, гдѣ разрѣшается недоумѣніе по поводу того, что говорятъ „нѣкоторые учители“ [1]), по мнѣнію которыхъ будто бы „нѣтъ иного покаянія, кромѣ того, которое совершается, когда сходимъ въ воду (т. е. въ крещеніи) и получаемъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ нашихъ“. Ангелъ покаянія по этому поводу говоритъ Ерму: „справедливо ты слышалъ. Ибо получившему отпущеніе грѣховъ не должно болѣе грѣшить, но жить въ чистотѣ. И такъ какъ ты обо всемъ разспрашиваешь, объясню тебѣ это, не давая повода къ заблужденію тѣмъ, которые имѣютъ увѣровать или только что увѣровали въ Господа. Тѣ, которые только что увѣровали или имѣютъ увѣровать, не имѣютъ покаянія въ грѣхахъ, но имѣютъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ своихъ. Тѣмъ же, которые призваны прежде этихъ дней (πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν) положилъ Господь покаяніе, ибо Онъ Сердцевѣдѣцъ, провидящій все, зналъ слабость людей и великую злобу діавола, по которой онъ будетъ вредить рабамъ Божіимъ и коварствовать надъ ними. Поэтому милосердый Господь сжалился надъ Своимъ созданіемъ и положилъ такое покаяніе, надъ которымъ и дана мнѣ власть. Итакъ я говорю тебѣ, что послѣ этого великаго и святого призванія, если кто, будучи искушенъ отъ діавола, согрѣшилъ,—*имѣетъ одно покаяніе* (μίαν μετάνοιαν ἔχει). Если же *часто будетъ грѣшить и творить покаяніе*,—не послужитъ это въ пользу человѣку,

---

[1]) Разумѣются здѣсь несомнѣнно тѣ учители (διδάσκαλοι), которые придерживались взгляда на неповторяемость покаянія и которые были такимъ образомъ предтечами позднѣйшаго ригоризма монтанистовъ.

такъ дѣлающему; ибо съ трудомъ (δυσκόλως) онъ будетъ жить съ Богомъ“ [1]).

Приведенное мѣсто въ наукѣ служитъ предметомъ разногласія и недоумѣнія на счетъ истиннаго смысла ученія Ерма о покаяніи и отношенія этого ученія къ монтанизму. Одни ученые [2]) думаютъ, что здѣсь Ермъ, хотя допускаетъ отступленіе отъ практики монтанизма, совершенно исключающей возможность покаянія послѣ отпущенія грѣховъ въ крещеніи, но своимъ утвержденіемъ только одноразнаго покаянія, будто бы, „исходилъ въ сущности изъ монтанистическаго міросозерцанія и преслѣдовалъ ту же цѣль—утвержденіе полной чистоты и праведности церкви“ [3]). Другіе ученые отрицаютъ даже прикровенный монтанизмъ Ерма и считаютъ его произведеніе „propugnaculum fidei catholicae adversus *duritiam* Montani“, какъ это полагалъ Котелерій [4]), съ которымъ въ принципѣ согласенъ также Шталь, авторъ спеціальной монографіи [5]). По мнѣнію Шталя, Ермъ былъ выразителемъ господствующаго церковнаго ученія о покаяніи въ той именно формѣ, какую мы находимъ въ сочиненіи Ерма. Не лишено нѣкотораго интереса также мнѣніе русскаго ученаго г. В. Троицкаго, который относительно ученія Ерма о покаяніи и взгляда его на святость церкви приходитъ къ неопредѣленному выводу, считая его положе-

---

[1]) Mand. 4, 3, 1—6.

[2]) Lipsius, op. cit.

[3]) Lipsius, op. c. Съ Липсіусомъ согласенъ также Ричль, который считаетъ покаянную практику Ерма переходной ступенью къ монтанизму.

[4]) Cotellier, op. c.

[5]) Patristische Untersuch. Lpz. 1901. Hermas der Antimontanist. S. 246 sq. Съ Шталемъ согласуются въ принципѣ также мнѣнія Ульгорна и Гааба (см. у Шталя op. c. S. 266). Зеебергъ (Lehrbuch d. Dogmengesch. B. I. 1908, S. 129) разсматриваетъ ученіе Ерма о покаяніи, какъ выраженіе ортодоксальнаго взгляда, примыкающаго къ ученію апостоловъ, и объ отношеніи его къ монтанизму не заводитъ даже рѣчи. Гарнакъ (Lerb. d. Dogmensch. B. I, 1888, S. 177), повидимому, держится такого же взгляда.

нія „несогласованными другъ съ другомъ“, не представляющими „никакихъ твердыхъ данныхъ для какого-нибудь опредѣленнаго ихъ примиренія“ [1]).

По нашему мнѣнію, собственный взглядъ Ерма на покаяніе вырисовывается совершенно ясно, и можно установить безъ всякихъ натяжекъ полную согласованность въ данномъ случаѣ всѣхъ отдѣльныхъ положеній его доктрины. Важно при этомъ имѣть въ виду, что взглядъ Ерма проводится въ связи съ цѣлымъ рядомъ современныхъ ему теченій въ опредѣленіи условій покаянной дисциплины. Такимъ образомъ Ермъ является до нѣкоторой степени полемистомъ. По его сочиненію можно возстановить слѣдующую общую картину покаянной дисциплины современной ему церкви. По мнѣнію однихъ „учителей (διδασκάλοι)“ [2]), „печать крещенія“ должна опредѣлять разъ навсегда нравственное перерожденіе человѣка и, потому, дѣлаетъ излишнимъ повтореніе покаянія: „нѣтъ иного покаянія, говорили эти учители, кромѣ того, которое имѣемъ, когда сходимъ въ воду (крещенія) и получаемъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ нашихъ“. Но на ряду съ этимъ ригористическимъ взглядомъ, который легъ въ основу позднѣйшаго монтанизма, повидимому, существовала въ церкви и другая, совершенно противоположная, практика, допускавшая многоразное покаяніе послѣ принятія „великаго и святого призванія“. Какъ это совершенно ясно вытекаетъ изъ разсужденій Ерма, онъ лично относился отрицательно къ той и другой практикѣ, усматривая въ первой излишнюю ригористичность, а во второй—излишнюю слабость. Лично самъ онъ придерживался точки зрѣнія средняго, такъ сказать примирительнаго взгляда, который былъ въ одно и то же время оппозиціей тому и другому направленію. Впрочемъ, вышеприведенное мѣсто показываетъ, что Ермъ *теоретически* былъ на сторонѣ признанія безусловной святости членовъ церкви а, слѣдо-

---

[1]) Троицкій Влад. Очерки изъ исторіи догмата о церкви. Серг. Пос. 1913, стр. 277, 279.

[2]) Mand. 4, 3, 1.

вательно, безусловной самодовлѣемости одной только благодати крещенія, какъ средства отпущенія „всѣхъ прежнихъ грѣховъ“, но *практически* допускалъ и повторное покаяніе, какъ уступку человѣческой слабости, какъ проявленіе особаго милосердія Божія къ состоянію спасающагося христіанина въ его борьбѣ „съ великой злобой діавола“. Но это повторное покаяніе послѣ „великаго и святого призванія (въ крещеніи)“, по его мнѣнію, не должно быть многократнымъ, а совершаться *только „одинъ разъ* (μίαν μετάνοιαν ἔχει)“. Ермъ указываетъ и основаніе, почему онъ пришелъ къ такому выводу. Это основаніе онъ относитъ всецѣло за счетъ моральныхъ факторовъ. Не имѣя ничего въ принципѣ противъ многократности покаянія, онъ, однако, считаетъ такую практику совершенно безпочвенной, потому что многократность сама по себѣ есть уже выраженіе неспособности человѣка къ нравственному совершенствованію. „Если же *часто* будетъ грѣшить человѣкъ и творить покаяніе,—не послужитъ это въ пользу человѣку, такъ дѣлающему; ибо съ трудомъ (δυσκόλως) онъ будетъ жить съ Богомъ“ [1]). Вотъ почему и самый моментъ совершенія повторнаго покаянія онъ отдаляетъ отъ момента покаянія при „великомъ и святомъ призваніи“ (т. е. крещеніи). Онъ допускаетъ покаяніе—и опять таки по мотивамъ моральнымъ—только для тѣхъ, которые были призваны „ранѣе этихъ дней (πρὸ τούτων ἡμερῶν)“ [2]). Слѣдовательно, между первыми днями „святого призванія“ и послѣдующими днями повторнаго покаянія у него предполагается значительный промежутокъ времени, по истеченіи котораго только и возможно прибѣгнуть къ покаянію, какъ чрезвычайному средству исправленія въ силу особаго промыслительнаго дѣйствія Бога—„Сердцевѣдца“. Нужно имѣть въ виду, что съ понятіемъ о покаяніи (μετάνοια) у Ерма вообще соединяется признакъ необычайности, которая относилась у него за счетъ особо неблагопріятно сложившихся условій жизни спасающагося христіанина, когда требовалось какъ бы повторить для него благодать.

---

[1]) Mand. 4, 3, 6. [2]) Ibid. 4, 3, 3.

перваго призванія, т. е. крещенія. Очень возможно, что рекомендуемая имъ одноразная покаянная практика предусматривала прежде всего и главнымъ образомъ случаи отпаденія отъ христіанства, слѣдовательно, грѣхи особенно тяжкіе и чрезвычайные, которые у него относятся къ категоріи безнадежныхъ, каковы — „хула имени Господня (βλάσφημα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ)“ [1]) и тому подобные,—словомъ грѣхи, „ведущіе къ смерти и отверженію“ [2]), и не касалась собственно грѣховъ менѣе тяжкихъ, съ которыми „еще не теряется надежда на спасеніе (ἐν τούτοις ἐλπίς ἐστι μετανοίας, ἐν ᾗ δύναται ζῆσαι)“ [3])—въ силу дѣйствія покаянія, совершившагося при крещеніи. Нужно имѣть въ виду также и то, что съ понятіемъ о покаяніи (μετάνοια) у Ерма соединяется вообще представленіе о сложномъ процессѣ нравственно-религіозныхъ переживаній, — такомъ процессѣ, который обусловливается измѣненіемъ самаго характера нравственно-религіозной личности человѣка. Покаяніе при крещеніи и есть тотъ первый этапъ измѣненія нравственной природы человѣка, когда въ немъ совершается переломъ въ отношеніи къ грѣховности, предшествующей акту „великаго и святого призванія“, когда всѣ эти грѣхи отпускаются ему въ силу благодати крещенія [4]). Перерожденіе нравственное въ актѣ крещенія мыслилось у Ерма какъ „отложеніе мертвости прежней жизни“ [5]) и оживотвореніе въ водахъ крещенія для жизни новой, всецѣло захватывающей все нравственно-духовное существо человѣка въ направленіи къ идеаламъ христіанской святости,—къ соблюденію „заповѣдей Божіихъ“ [6]), „закона Сына Божія“ [7]), по выраженію Ерма. Только въ томъ случаѣ, когда этому направленію въ сторону святости полагалась извѣстная

---

[1]) Sim. 6, 2, 3. [2]) Vis. 3, 5, 1. [3]) Sim. 6, 2, 4.

[4]) Mand. 4, 3, 1.

[5]) Sim. 9, 16, 3: ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ λαμβάνει τὴν ζωήν. Sim. 9, 16, 4: ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστιν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροί, καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες; 9, 16, 6: διὰ τούτων οὖν ἐζωοποιήθησαν καὶ ἐπέγνωσαν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

[6]) Sim. 6, 1, 7, 5; Mand. 11, 3.

[7]) Sim. 8, 3.

преграда, соединенная съ измѣненіемъ нравственной настроенности въ обратную сторону, открывался для человѣка, падшаго, смертно согрѣшившаго, путь новаго покаянія, соединеннаго съ возстановленіемъ утраченныхъ для него благъ перваго покаянія въ водахъ „великаго и славнаго призванія“. Это второе и послѣднее покаяніе и мыслилось Ермомъ, именно какъ продолженіе, или вѣрнѣе возстановленіе покаянной благодати крещенія, но только съ тѣмъ отличіемъ, что, тогда какъ въ первомъ случаѣ, т. е. при крещеніи, отпускались „прежніе грѣхи“ [1],— грѣхи внѣхристіанскаго „невѣдѣнія (ἄγνοια)“ [2], содѣянные еще „до момента слышанія словъ Господнихъ (πρὶν ἀκουσθῶσι τὰ ῥήματα ταῦτα)“ [3], во второмъ случаѣ, т. е. при покаяніи повторномъ, отпускаются ему грѣхи, совершенные послѣ „призванія“,—грѣхи „этихъ дней (τῶν τούτων ἡμερῶν)“ [4]. Соотвѣтственно этому различію покаяніе при крещеніи, по концепціи Ерма, въ сущности есть отпущеніе грѣховъ (ἄφεσις) [5], тогда какъ покаяніе послѣ крещенія есть въ то же время „врачевство (ἴασις)“ [6] возстановленія силы перваго отпущенія со всѣми его послѣдствіями, захватывающими также область грѣховъ, совершенныхъ послѣ „великаго и святого призванія“ [7]. Это второе покаяніе должно, наконецъ, положить предѣлъ „прибавленію новыхъ грѣховъ къ прежнимъ“. Иначе нравственной природѣ спасающагося христіанина грозитъ уже полное крушеніе, такъ какъ всякое новое покаяніе,—третье, четвертое и т. д., свидѣтельствовало бы только о безнадежности его нравственнаго состоянія. Съ точки зрѣнія милосердія Божія, по мысли Ерма, возможны, конечно, и третье, четвертое и т. д. случаи покаянія, такъ какъ Богъ желаетъ всѣмъ

---

[1]) Sim. 5, 7, 3; Mand. 4, 3, 3: τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν.

[2]) Sim. 5, 7, 3.

[3]) Sim. 5, 7, 3. [4]) Mand. 4, 3, 3, [5]) Mand. 4, 3, 1.

[6]) Mand. 4, 1, 11; 12, 6: „если обратитесь ко Господу отъ всего сердца вашего и будете творить правду въ остальные дни вашей жизни и служить Ему по волѣ Его, то онъ уврачуетъ прежніе грѣхи ваши“.

[7]) Mand. 4, 3, 3.

доставить спасеніе [1]) и съ Своей стороны „чрезъ св. церковь свою подаетъ покаяніе всѣмъ соблазняющимся рабамъ Своимъ“ [2]). Такимъ образомъ милосердіе Божіе въ дарованіи средствъ врачеванія грѣховности человѣка безгранично, но ограниченъ самъ человѣкъ, чтобы могъ выдержать, плодотворно для себя, болѣе одного покаянія.

Весьма характерною особенностью ученія Ерма является то, что въ сложномъ процессѣ покаянія у него выдѣляется актъ „врачеванія (ἴασις)“ [3]), которое въ свою очередь у него обусловливается состояніемъ „исповѣданія (ἐξομολόγησις)“ [4]). Чтобы покаяніе (μετάνοια) вообще могло принести плоды отпущенія грѣховъ—прежнихъ (въ крещеніи) и настоящихъ (во второмъ покаяніи), оно должно соединяться съ послѣдующимъ затѣмъ исповѣданіемъ, въ которомъ и заключается врачебная сила покаянія. По Ерму, покаяніе, какъ измѣненіе самаго разума нравственной природы христіанина, есть только „отложеніе мертвости прежней жизни“; въ исповѣданіи же (ἐξομολόγησις) заключается дѣятельное подтвержденіе готовности быть въ томъ разумѣ, который явился, какъ результатъ крещенія и отложенія прежней „мертвости“ грѣховной. Вся жизнь человѣка, поэтому, есть сплошное исповѣданіе, закрѣпляющее плоды покаянія (μετάνοια) въ нравственной личности человѣка [5]). Отсутствіе исповѣданія прекращаетъ дѣйствіе силы покаянія, и послѣднее теряетъ такимъ образомъ значеніе врачующаго нравственную природу средства. Характерно, что актъ исповѣданія у Ерма мыслится въ связи съ освобожденіемъ отъ грѣховности [6]), и есть полное основаніе предполагать, что таинство покаянія въ его современномъ смыслѣ у него ассоціировалось именно съ актомъ исповѣданія, какъ состояніемъ покаяннаго на-

---

[1]) Vis. 8, 11, 1. [2]) Vis. 4, 1, 3. [3]) Mand. 4, 1, 11; 12, 6.

[4]) Vis. 3, 1, 6; Mand. 10, 3, 2; Sim. 9, 23, 4.

[5]) Mand. 10, 3, 2: „онъ (человѣкъ) дѣлаетъ беззаконіе, не обращаясь и не исповѣдуясь ко Господу (μὴ ἐντυγχάνων μηδὲ ἐξομολογούμενος τῷ θεῷ).

[6]) Vis. 3, 1, 6: καὶ ἐξομολογουμένου τῷ κυρίῳ τὰς ἁμαρτίας μου.

строенія всей жизни спасающагося христіанина. Къ этому акту исповѣданія, повидимому, относилось врачеваніе всѣхъ малыхъ грѣховъ, при которыхъ, по выраженію Ерма, еще не потеряна для человѣка надежда на спасеніе и возможность использовать плоды покаянія „великаго и святого призванія“ [1]). Что касается покаянія—μετάνοια, то этотъ актъ у Ерма всецѣло входитъ въ составъ того дѣйствія, которое у него связывается съ водами крещенія и полагается въ отпущеніи (ἄφεσις) „прежнихъ грѣховъ“, связанныхъ съ состояніемъ „мертвости“. Такъ какъ μετάνοια, какъ дѣйствіе крещенія, въ то же время мыслится у Ерма состояніемъ, пребывающимъ въ человѣкѣ и послѣ крещенія, какъ одна общая основа исповѣданія (ἐξομολογήσεως), то можно думать, что въ данномъ случаѣ у него оттѣняется идея таинства миропомазанія [2]). Что касается, наконецъ, второго и „единственнаго покаянія (μία)“ послѣ крещенія, то оно, вѣроятно, всецѣло относится у него за счетъ той покаянной дисциплины, которая въ первые вѣка христіанства была связана съ практикой принятія падшихъ въ общеніе съ церковью; тѣмъ болѣе, что этотъ видъ покаянія у него предносится, какъ мѣра чрезвычайная.

Представленная нами концепція ученія Ерма о покаяніи вполнѣ соотвѣтствуетъ мыслямъ и формуламъ другихъ мужей апостольскихъ. У Климента римскаго мы находимъ совершенно ясное различеніе акта „покаянія (με-

---

[1]) Sim. 6, 2, 4: ἐν τούτοις (т. е. при грѣхахъ, „не влекущихъ къ отпаденію отъ истины“) ἐλπίς ἐστι μετανοίας, ἐν ᾗ δύνανται ζῆσαι. Ἡ καταφθορὰ (т. е. приниженность нравственная) οὖν ἐλπίδα ἔχει ἀνανεώσεώς τινος.

[2]) Тѣмъ болѣе это можно предполагать, что самое таинство крещенія, какъ мы видѣли выше, обозначалось у Ерма характернымъ наименованіемъ — σφραγίς (печать), изъ котораго образовалась въ послѣдствіи и самая формула таинства миропомазанія: „печать дара Духа Святого“, на каковую формулу мы находимъ указаніе у Тертуллліана (De praescr. c. 36) и особенно у Кирилла Іерусалимскаго (Оглас. поуч, 18, 33). Важно отмѣтить, что Ермъ, называя крещеніе печатію Сына Божія, въ то же время дѣйствіе крещенія изображалъ подъ образомъ облеченія въ силы дѣвъ (добродѣтелей), подъ которыми онъ разумѣлъ „силы Святого Духа“—срвн. Sim. 9, 17).

τάνοια)“ и акта „исповѣданія (ἐξομολόγησις)“. Говоря, что „кровь (Христа), пролитая ради нашего спасенія, принесла всему міру *благодать покаянія* (μετανοίας χάριν)“ [1]), Климентъ въ данномъ случаѣ несомнѣнно разумѣлъ благодать покаянія въ крещеніи. Напротивъ, утверждая, что „человѣку лучше признаться (ἐξομολογεῖσθαι) въ своихъ грѣхахъ, нежели ожесточать свое сердце“ [2]), что „Господь ничего ни отъ кого не требуетъ, кромѣ исповѣданія (τὸ ἐξομολογεῖσθαι)“ [3]), явно имѣлъ въ виду обозначить актъ покаяннаго исправленія сердца въ человѣкѣ, находящемся подъ дѣйствіемъ благодати крещенія. Отсюда всѣхъ праведниковъ онъ характеризуетъ, какъ участниковъ въ покаяніи (μετανοίας μετασχεῖν) [4]),—оттѣняя ту мысль, что они,—эти праведники, оказались достойными благодати покаянія въ крещеніи чрезъ актъ исповѣданія.

У автора „Ученія“ точно также мы встрѣчаемъ указанія на актъ „исповѣданія (ἐξομολόγησις)“, какъ сокрушенія о своихъ грѣхахъ. При чемъ этотъ актъ мыслится совершающимся въ церкви [5]) и противополагается акту покаянія (μετάνοια), которое явно относится къ дѣйствію крещенія [6]).

Игнатій Богоносецъ совершенно въ духѣ ученія Ерма покаяніе (μετάνοια) считалъ актомъ, входящимъ въ составъ таинства крещенія [7]). При чемъ характернаго для эпохи

---

[1]) 1 Кор. 7, 4; срвн. 8, 1 sq.; 57, 1.

[2]) Ibid. 51, 3. [3]) Ibid. 52, 2.

[4]) Ibid. 8, 5: „Онъ (I. X.) всѣхъ Своихъ возлюбленныхъ хочетъ сдѣлать участниками покаянія“.

[5]) 4, 14: ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματα σου; срвн. 14, 1: προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

[6]) 10, 6: εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω (разумѣется къ таинству причащенія), εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω (т. е. предваритсльно пусть приступитъ къ таинству крещенія, какъ это совершенно правильно поясняетъ Вріенній въ примѣчаніи къ своему изданію „Διδαχή“ 1875, стр. 38—39).

[7]) Филад. 3, 2: καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας; срвн. 10, 1: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς (имѣются въ виду ἄλλοι ἄνθρωποι, т. е. еще необращенные въ христіанство) ἐλπὶς μετανοίας; Смирн. 5, 3; 7, 2.

мужей апостольскихъ понятія объ исповѣданіи (ἐξομολογεῖσθαι) у Игнатія мы не находимъ.

Важно отмѣтить, что актъ покаянія у Ерма оттѣняется съ особенностями сакраментальнаго характера и относится къ дѣйствіямъ, соприкасающимся съ жизнью церкви. „Обличеніе ихъ (грѣшниковъ)“,—слѣдовательно, и актъ исповѣданія,—должно совершаться „предъ алтаремъ (ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον)“ [1]). Точно также и авторъ „Ученія“ къ церковному собранію пріурочиваетъ „исповѣданіе грѣховъ своихъ“, которое, по его указанію, предшествовало „преломленію хлѣба“ [2]). Характеръ церковнаго установленія для покаянія во всѣхъ его видахъ (крещальнаго, исповѣдальнаго) Ермъ особенно рельефно оттѣняетъ своимъ утвержденіемъ, что покаяніе имѣетъ мѣсто только въ церкви „строющейся“. „Ибо когда окончится строеніе башни—церкви, тогда и кающіеся не будутъ имѣть мѣста“ [3]). Срокъ покаянія вообще предопредѣленъ и ограниченъ предѣлами настоящей эмпирической жизни (ὡρισμένης τῆς ἡμέρας) церкви [4]).

Такимъ образомъ покаяніе у мужей апостольскихъ трактуется не какъ только проявленіе личнаго сознанія спасающагося христіанина, а какъ дѣло церкви, всего общества христіанъ. Покаянію приписываются, поэтому, особыя спасительныя дѣйствія, которыя ставятъ его на положеніе таинства церковнаго. Правда, у мужей апостольскихъ нѣтъ полной и точно формулированной характеристики покаянія, какъ таинства. Но тѣмъ не менѣе сознаніе идеи сокраментальнаго значенія покаянія было

---

[1]) Sim. 8, 2; срвн. Игнат. Филад. 3, 2, гдѣ покаяніе характеризуется, какъ обращеніе „къ единенію съ церковью“.

[2]) 14, 1: „въ день Господень (т. е. воскресеніе), *собравшись вмѣстѣ* преломите хлѣбъ и благодарите, исповѣдавши напередъ грѣхи свои (προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα)“; срвн. Іаков. 5, 16: „признавайтесь другъ предъ другомъ въ проступкахъ“.

[3]) Vis. 3, 5, 5.

[4]) Vis. 2, 2, 5. 6: „покаяніе праведныхъ имѣетъ конецъ, и опредѣлены дни покаянія для всѣхъ святыхъ, но для язычниковъ есть покаяніе до самаго послѣдняго дня“.

несомнѣнно имъ присуще. У Климента совершенно ясно говорится „о благодати покаянія (μετανοίας χάριν) какъ особомъ дарѣ Божіемъ, ниспосланномъ чрезъ кровь Спасителя [1]). У того же Климента покаяніе ставится въ связь съ даромъ „благодати Божіей служителей Божіихъ", говорившихъ по вдохновенію отъ Духа Святого [2]). Особенно же выразительно говоритъ Ермъ о дарованіи „духа покаянія (πνεῦμα μετανοίας) всѣмъ пребывающимъ въ святости (τοῖς ἁξίοις οὖσι)" [3]),—о дарованіи его только тѣмъ, „которыхъ Богъ видѣлъ, что сердца ихъ будутъ чисты и что они будутъ служить Ему отъ всего сердца" [4]). Дѣйствіе покаянія,—это, по образному выраженію Ерма, та „оживляющая влага", которая можетъ оживотворить „сухія вѣтви", безплодныя въ христіанскомъ добродѣланіи [5]). Опредѣляя внутреннее благодатно-спасительное дѣйствіе покаянія, Ермъ совершенно ясно оттѣняетъ внѣшнее физическое существо этого таинства, полагая его въ исповѣданіи (ἐξομολόγησις), которое должно совершаться „предъ алтаремъ (ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον)" [6]), а по характеристикѣ автора „Ученія"—въ „собраніи вѣрующихъ (συναχθέντες)" [7]). Особенно харак-

---

[1]) 1 Кор. 7, 4: „обратимъ вниманіе на кровь Христа,—и увидимъ, какъ драгоцѣнна предъ Богомъ кровь Его, которая... принесла благодать покаянія"; срвн. Игн. Филад. 8, 1: „вѣрую благодати І. Х., что Онъ разрѣшитъ васъ".

[2]) Ibid. 8, 1: „служители благодати Божіей, по вдохновенію отъ Духа Святого, говорили о покаяніи"; срвн. 57, 1: „покоритесь пресвитерамъ (πρεσβυτέροις), и примите вразумленіе къ покаянію (παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν)"; срвн. Игн. Филад. 8, 1: „Господь прощаетъ всѣхъ кающихся, если они возвращаются къ единенію Божію и къ собору епископа".

[3]) Sim. 8, 6, 1; срвн. 8, 11, 1, гдѣ „милосердіе Божіе" выставляется причиной посольства „ангела покаянія" съ цѣлію „дать всѣмъ покаяніе, даже и тѣмъ, которые по дѣламъ своимъ не заслуживаютъ того, чтобы имъ спастись"; Vis. 2, 2, 6.

[4]) Sim. 8, 6, 1: „не далъ (Богъ) покаянія тѣмъ, которыхъ Онъ видѣлъ, что они притворно къ Нему обратятся, чтобы они *снова* (πάλιν) не осквернили имени Его".

[5]) Sim. 8, 2. [6]) Sim. 8, 2.

[7]) „Ученіе" 14, 1.

терно то, что „исповѣданіе грѣховъ въ собраніи“ въ „Ученіи“ представляется предшествующимъ „преломленію хлѣба“, т. е. таинству причащенія, и мыслится какъ необходимое условіе „святости самой жертвы“ [1]) несомнѣнно въ субъективномъ сознаніи лица, приносящаго жертву [2]).

Такъ опредѣляется тѣсная связь таинства покаянія съ таинствомъ евхаристіи въ репродукціи мужей апостольскихъ. Указаніе на эту связь для насъ имѣетъ особое значеніе, такъ какъ чрезъ это все ученіе о таинствахъ вырисовывается у нихъ, какъ воспроизведеніе цѣлой стройной системы воспитательно-врачебныхъ средствъ, которыми располагаетъ церковь въ цѣляхъ очищенія и освященія человѣчества. Важно отмѣтить, что покаяніе крещальное и покаяніе исповѣдальное вырисовываются у мужей апостольскихъ съ чертами такихъ благодатныхъ дѣйствій, которыми врачуется самый грѣхъ, какъ отрицательное условіе спасительнаго процесса. При чемъ понятіемъ о покаяніи вообще опредѣляется по преимуществу область духовно-моральныхъ переживаній, но централизующихся въ умѣ человѣка. Отсюда происходитъ и самое названіе покаянія, какъ μετάνοια, что въ прямомъ филологическомъ смыслѣ обозначаетъ „измѣненіе ума и образа мыслей“. Такъ какъ, по концепціи мужей апостольскихъ, вѣра является добродѣтелью, соотносительной знанію въ Богѣ и чрезъ Бога, то, слѣдовательно, вѣра служитъ центромъ благодатнаго дѣйствія въ таинствѣ покаянія. Такимъ образомъ вмѣстѣ съ вѣрой, какъ объэктомъ покаянной дисциплины, покаяніе мыслится таинствомъ, начинающимъ собою процессъ благодатнаго очищенія грѣховной природы человѣка. Вчастности, въ актѣ исповѣданія (ἐξομολόγησις), представляющемъ какъ бы продолженіе покаянія крещенія, вѣра возводится на положеніе той всеобъемлющей силы, которая захватываетъ собою все суще-

---

[1]) Ibid.: „собравшись вмѣстѣ, преломите хлѣбъ и благодарите, исповѣдавши напередъ (προεξομολογησάμενοι) грѣхи свои, чтобы чистой оказалась жертва *ваша* (ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἦ)“.

[2]) А потому и стоитъ—„жертва *ваша* (ὑμῶν)“.

ство человѣка, являясь въ немъ свидѣтельствомъ дѣятельной вѣры въ любви [1]). Къ этой святой,—„великой“ [2]), по выраженію Ерма, вѣрѣ, получающей свидѣтельство отъ дѣлъ любви, въ актѣ исповѣданія и примыкаетъ дѣйствіе таинства евхаристіи. Это таинство предполагаетъ уже извѣстное состояніе чистоты и святости. „Никто да не вкушаетъ и не пьетъ отъ евхаристіи, кромѣ крещенныхъ во имя Господне, ибо и относительно сего сказалъ Господь: не давайте святыни псамъ“ [3]). Вотъ почему авторъ „Ученія“ непремѣннымъ условіемъ участія въ таинствѣ „преломленія хлѣба“ ставитъ „предварительное исповѣданіе грѣховъ своихъ“ [4]).

Развитіе идеи таинства евхаристіи [5]) мы находимъ главнымъ образомъ у Игнатія Богоносца и у автора „Ученія“. При чемъ первый характеризуетъ по преимуществу внутреннюю духовно-сакраментальную часть таинства, а второй опредѣляетъ его внѣшне-культовую сторону, но на основахъ идейнаго содержанія, которое для того и

---

[1]) Срвн. Игнат. Филад. 9, 1, 2.

[2]) Vis. 1, 3, 4. Характерно, что „величіе вѣры“ у Ерма обусловливается „соблюденіемъ заповѣдей Божіихъ“, т. е. дѣятельнымъ подтвержденіемъ того „слова Божія“, которое воспринимается умомъ человѣка на вѣру, какъ абсолютная и достовѣрная истина.

[3]) „Ученіе“ 9, 5.

[4]) Ibid. 14, 1, см. текстъ цитаты стр. 523 пр. 1.

[5]) Таинство причащенія у мужей апостольскихъ всюду обозначается, какъ εὐχαριστία — благодареніе (Игнатія—Смирн. 7. 1; 8, 1; Филад. 4, 1; Ефес. 1, 3; у автора „Ученія“—9, 1. 5: 10, 1. 3) и только въ „Ученіи“ (9, 3. 4) называется также κλάσμα—преломленіемъ. Въ первомъ случаѣ несомнѣнно оттѣняется благодарственное значеніе приносимыхъ даровъ евхаристической жертвы, съ которой ассоціировалось воспроизведеніе всего дѣла искупленія чрезъ кровь и страданіе Христа (срвн. Филад. 4, 1), почему и образцы молитвъ при освященіи даровъ въ воспроизведеніи ихъ у автора „Ученія“ (10, 1—6) носятъ характеръ благодарственныхъ молитвословій (всего приводится три молитвы, которыя всѣ начинаются словами: „благодаримъ—εὐχαριστοῦμεν“ и т. д.). „Преломленіемъ“ евхаристія называется (въ „Ученіи“), конечно, во образъ вечери Спасителя, когда Онъ „преломилъ (хлѣбъ) и, раздавая ученикамъ, сказалъ“, и т. д. (Матѳ. 26, 26; Мрк. 14, 22; Лук. 22, 19).

другого писателя почти всецѣло опредѣляется положеніями новозавѣтнаго ученія. Вообще нужно отмѣтить, что репродукція ученія объ евхаристіи, какъ у Игнатія, такъ и у автора „Ученія“ не только по мыслямъ, но и по формѣ очень замѣтно отражаетъ положенія новозавѣтнаго ученія несомнѣнно потому, что это послѣднее по вопросу объ евхаристіи отличается наибольшей опредѣленностью и ясностью своего внѣшняго выраженія.

Какъ и у новозавѣтныхъ писателей, у Игнатія и у автора „Ученія“ указывается вещество таинства евхаристіи—„хлѣбъ (ἄρτος)“ [1]) и чаша (τὸ ποτήριον)“ [2]), подъ которой разумѣется сосудъ, содержащій „питіе (πόμα)“ [3]). Что служило питіемъ чаши, на этотъ вопросъ ни у Игнатія, ни въ „Ученіи“, однако, отвѣта не дается [4]). Совершенно ясно

---

[1]) Игнат. Римл. 7, 3; Ефес. 5, 2: „кто не внутри жертвенника, тотъ лишаетъ себя *хлѣба* (ἄρτου) *Божія*“; 20, 2: „въ совершенномъ единомысліи преломляя *одинъ хлѣбъ* (ἄρτον)“; срвн. „Ученіе“ 14, 1: „преломите *хлѣбъ* (κλάσατε ἄρτον)“.

[2]) Игнат. Филад. 4, 1: „старайтесь имѣть одну евхаристію; ибо одна плоть Господа нашего Іисуса Христа и одна *чаша* (ποτήριον) въ единеніе крови Его, одинъ жертвенникъ, какъ и одинъ епископъ“; „Ученіе“ 9, 1: „что же касается евхаристіи, благодарите такъ, прежде *о чашѣ* (πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου): благодаримъ“ и т. д.—У Евангелистовъ (синоптиковъ), воспроизводящихъ собственныя слова Спасителя на тайной вечери, вещество таинства указывается въ одной общей евхаристической формулѣ: „и когда они ѣли, Іисусъ взялъ *хлѣбъ* (ἄρτον) и, благословивъ, преломилъ и, раздавая ученикамъ, сказалъ: пріимите ядите сіе есть тѣло Мое (Мѳ. 26, 26; Мрк. 14, 22; Лук. 22, 19)“; „и взявъ *чашу* (τὸ ποτήριον), и благодаривъ, подалъ имъ и сказалъ: пейте изъ нея всѣ, ибо сія есть кровь Моя, новаго завѣта, за многихъ изливаемая во оставленіе грѣховъ“ (Мѳ. 26, 27. 28; Мрк. 14, 23; Лук. 22, 17: „и взявъ *чашу* и благодаривъ, сказалъ“ и т. д.). Характерно то, что у Луки сначала упоминается чаша, а затѣмъ уже хлѣбъ (срвн. также „Ученіе“ 9, 1), тогда какъ у Мѳ. и Мрк. хлѣбное приношеніе предшествуетъ предложенію чаши.

[3]) Игн. Римл. 7, 3; Тралл. 2, 3 вмѣсто πόμα стоитъ ποτόν, какъ и въ „Ученіи“ 10, 3: τροφὴν καὶ ποτόν.

[4]) Только косвенное указаніе на вещество чаши можно усматривать въ „Ученіи“ 9, 1, гдѣ Христосъ, къ Которому обращается благодарственное моленіе при евхаристіи, называется „святой лозой Давида“. Въ новозавѣтныхъ писаніяхъ совершенно опредѣленно въ

устанавливается у Игнатія евхаристическая формула таинства словами новозавѣтныхъ писателей: „хлѣбъ есть плоть (σάρξ) Іисуса Христа; питіе есть кровь (τὸ αἷμα) Его“ [1]). При чемъ, въ противоположность заблужденію гностиковъ-докетовъ, въ связи съ христологической формулой св. отецъ даетъ опредѣленное поясненіе, что подъ плотью-хлѣбомъ и питіемъ-кровью слѣдуетъ разумѣть не призракъ, какъ говорили докеты, не символъ, какъ говорятъ теперь лютеране, а *истинную* плоть и *истинную* кровь Христовы, поскольку та и другая во Христѣ составляютъ истинное существо человѣческой плоти и крови [2]). „Евхаристія есть плоть (τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι) Спасителя,—та плоть, которая пострадала за грѣхи наши“ [3]). Такимъ образомъ у Игнатія очень отчетливо оттѣняется признакъ реальнаго присутствія Христа въ евхаристическомъ приношеніи Своимъ существомъ подъ видомъ хлѣба и питія (вина). Вчастности, вопросъ о томъ, подъ однимъ или двумя видами слѣдуетъ совершать таинство евхаристіи, долженъ быть разрѣшенъ по отношенію къ Игнатію въ послѣднемъ смыслѣ. Коль скоро св. отецъ совершенно ясно говоритъ о хлѣбѣ-плоти и питіи-крови, то естественно у него тѣмъ самымъ утверждается двухвидная форма совершенія таинства. Выраженіе: „евхаристія есть плоть (σάρξ) Спасителя“ никоимъ образомъ не можетъ счи-

---

связи съ евхаристической концепціей говорится о „новомъ *винѣ*“ (Мрк. 14, 25; Мѳ. 26, 29; Лк. 22, 18: „буду пить *отъ плода виноградная*“), слѣдовательно вино трактуется, какъ содержимое чаши.

[1]) Римл. 7, 3: ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος; срвн. Мѳ. 26, 26—28; Мрк. 14, 22—23; Лук. 22, 19. 17; 1 Кор. 10, 16: τὸ ποτήριον—κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ὁ ἄρτος—κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; ib. 11, 27. 29.

[2]) Смирн. 1, 1.

[3]) Смирн. 7, 1. Здѣсь не говорится у Игнатія отдѣльно о плоти и крови (въ соотвѣтствіе евхаристической формулѣ, установленной Самимъ Христомъ на вечери и воспроизводимой, какъ мы видѣли, у Игнатія) потому, что въ понятіи о плоти дается въ то же время и понятіе о крови, какъ составляющихъ одинъ общій неразрывно связанный организмъ.

таться идущимъ въ разрѣзъ съ этимъ утвержденіемъ [1]), такъ какъ здѣсь центръ тяжести рѣчи автора вовсе не въ указаніи формы совершенія таинства, а въ оттѣненіи мысли о реальности плоти Христовой въ евхаристическомъ приношеніи [2]). При чемъ евхаристія въ данномъ случаѣ мыслится, какъ синтезъ тайны воплощенія, почему и говорится объ евхаристіи, какъ „плоти Спасителя", подъ которой разумѣется все существо человѣческой природы вообще. Характерно то, что Игнатій въ данномъ мѣстѣ евхаристическую концепцію ставитъ въ связь съ нравственными выводами, которые онъ дѣлаетъ изъ ученія объ евхаристіи. Евхаристія есть выраженіе любви Божіей, которую въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Игнатій объективируетъ въ фактахъ крестныхъ страданій Христа, въ пролитіи Имъ Своей крови [3]). Отсюда естественно вытекаетъ у него и самая форма совершенія таинства, какъ сообщенія не только хлѣба-плоти, но и питія-крови.

---

[1]) По мнѣнію католическихъ и протестантскихъ богослововъ, это мѣсто Игнатія служитъ отраженіемъ болѣе или менѣе устойчивой практики первенствующей церкви въ совершеніи таинства евхаристіи только подъ однимъ видомъ-хлѣбнаго приношенія. Эта практика, будто бы, оправдывается и данными, которыя почерпаются въ Ев. Луки 22, 19, гдѣ евхаристическая формула пріурочивается только къ хлѣбному приношенію, а чаша (τὸ ποτήριον) предлагается ученикамъ уже „*послѣ вечери* (μετὰ τὸ δειπνῆσαι)" (22, 20. Срвн. Seeberg Lehrb. d. Dogmengesch. 1908, B. I, S. 132 133. Наличность у Игнатія въ Смирн. 7, 1 сознанія о реальномъ присутствіи плоти Христовой въ евхаристіи не отвергается даже Гарнакомъ, хотя и съ оговоркой, что другія мѣста изъ сочиненій Игнатія (Тралл. 8, Филад. 1) отражаютъ вообще мысль о духовномъ значеніи евхаристической жертвы—Lehrb. d. Dogmengesh. 1888. B. I. S. 181.

[2]) Важно отмѣтить, что приведенное евхаристическое мѣсто (Смирн. 7, 1) стоитъ у Игнатія въ логической связи съ положеніями христологіи (Смирн. гл. 2—6), которыми утверждается истинное, реальное боговоплощеніе Христа въ противоположность докетизму (говорившему, что „Христосъ пострадалъ призрачно"—Смирн. 2, 1). Такимъ образомъ ученіе объ евхаристіи (о реальномъ присутствіи въ таинствѣ истинной плоти Христа) у Игнатія составляетъ логическій выводъ изъ данныхъ его христологіи.

[3]) Тралл. 8, 1: ἀγάπη, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ; Римл. 7, 3.

Чрезъ чашу евхаристическаго питія, по Игнатію, мы усвоиваемъ себѣ божественную любовь Христа.

Важно отмѣтить, что нравственно-религіозная сторона таинства евхаристіи у Игнатія вообще составляетъ едва ли не самую суть его евхаристической концепціи. По Игнатію, нравственно-религіозное значеніе евхаристіи, какъ „дара Божія“ [1]), состоитъ въ томъ, что чрезъ нее мы дѣлаемся участниками Христа во всемъ объемѣ нравственнаго величія Его божественно-человѣческой личности. Опредѣляя объемъ этого участія, Игнатій, вчастности, говоритъ о „хлѣбѣ Божіемъ“, о „хлѣбѣ небесномъ“ [2]), подъ которымъ онъ разумѣетъ главнымъ образомъ то знаніе Божіе, носителемъ котораго является Христосъ, какъ Богочеловѣкъ [3]). Слѣдовательно, дѣйствіе евхаристіи у него сводится къ привитію человѣку этого знанія,— „хлѣба небеснаго“. Далѣе, особенно настойчиво Игнатій чрезъ таинство евхаристіи оттѣняетъ участіе человѣка въ любви Божіей, которая у него въ данномъ случаѣ воспроизводится, какъ синтезъ и дѣятельное выраженіе „небеснаго хлѣба“—знанія, и, какъ таковая, естественно мыслится источникомъ дара нетлѣнія для человѣка. Вотъ почему о любви—въ связи съ евхаристической концепціей—Игнатій говоритъ, какъ о „любви нетлѣнной (ἡ ἀγάπη ἄφθαρτος)“ [4]), и самую евхаристію вообще называетъ „врачевствомъ нетлѣнія (φάρμακον ἀφθαρσίας)“ [5]).

Такимъ образомъ въ концѣ концовъ сущность благодатнаго дѣйствія въ евхаристіи сводится у Игнатія къ сообщенію человѣку дара нетлѣнія и вѣчной жизни, какъ такого дара, который въ свою очередь обусловливается привитіемъ человѣку—чрезъ то же самое таинство—той совершенной вѣры — знанія („хлѣба небеснаго“) и любви божественной, которыя ставятъ человѣка во внутреннее преискренне-таинственное общеніе со Христомъ, Совершителемъ нашего спасенія [6]). Повидимому, за счетъ дѣйствія таинства евхаристіи Игнатій относилъ то „богоно-

---

[1]) Смирн. 7, 1. [2]) Римл. 7, 3. [3]) Ефес. 3, 2.
[4]) Римл. 7, 3. [5]) Смирн. 7, 1. [6]) Ефес. 3, 2.

шеніе и христоношеніе", о которыхъ онъ неоднократно заводитъ рѣчь въ своихъ произведеніяхъ и которыми у него опредѣляются сущность и характеръ христіанской праведности во Христѣ Іисусѣ, отражающейся въ личности субъекта [1]).

Характеристика нравственно-религіознаго значенія евхаристіи у Игнатія входитъ, какъ центральная мысль, въ составъ его экклезіологической концепціи. Собственно въ ученіи о таинствѣ евхаристіи лежитъ разгадка основной его мысли объ единствѣ церкви, какъ одномъ общемъ организмѣ-тѣлѣ во Христѣ Іисусѣ. Если чрезъ таинство евхаристіи человѣкъ получаетъ возможность вступать въ глубокое нравственное общеніе со Христомъ и становиться „одною плотію съ Нимъ" [2]), то отсюда ясно, что и вся христіанская общественность, заключенная въ форму церковнаго союза во Христѣ Іисусѣ, представляетъ изъ себя синтезъ одного строго согласованнаго единства [3]). И, наоборотъ, единствомъ церкви обусловливается въ свою очередь то, что въ церкви пребываетъ „только *одна евхаристія* (μία εὐχαριστία), ибо одна плоть (μία σάρξ) Господа нашего Іисуса Христа, и одна чаша (ἓν ποτήριον) въ единеніе Крови Его, одинъ жертвенникъ (ἓν θυσιαστήριον)" [4]). Такимъ образомъ единство церкви и единство евхаристіи, по Игнатію,—величины взаимно обусловливающія другъ друга.

У автора „Ученія" мы имѣемъ еще одну весьма важную подробность ученія объ евхаристіи, которая опредѣ-

---

[1]) Ефес. 9, 2; Магн. praef.: Римл. praef.

[2]) Смирн. 7, 1.

[3]) Срвн. „Ученіе" 9, 3, гдѣ единство евхаристіи воспроизводится во образъ единства церковнаго: „какъ сей преломляемый хлѣбъ былъ разсѣянъ (въ зернахъ) на холмахъ и, будучи собранъ, сталъ единымъ (συναχθὲν ἐγένετο ἕν), такъ да будетъ соединена церковь Твоя (ἡ ἐκκλησία σου συναχθήτω) отъ концовъ земли въ царство Твое".

[4]) Филад. 4, 1. Важно отмѣтить, что выше (Филад. 3, 2) у Игнатія о церкви говорится: „тѣ, которые покаявшись придутъ въ единеніе церкви (εἰς τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας), будутъ Божіи, дабы жить сообразно Іисусу Христу".

ляется, какъ „жертва“ [1]). Жертвенное значеніе евхаристіи соединяется здѣсь съ признакомъ ея чистоты [2]), которая (т. е. чистота) въ свою очередь ставится въ зависимость отъ „святости имени Господня (τοῦ ὀνόματος σου)“, созидаемой въ сердцѣ человѣка *чрезъ вѣдѣніе и вѣру и безсмертіе,* явленныя чрезъ Іисуса [3]). Авторъ, однако, не дѣлаетъ конечнаго вывода изъ всей этой концепціи и не указываетъ значенія евхаристіи, какъ „жертвеннаго приношенія“. Но съ точки зрѣнія вышеприведеннаго ученія Игнатія о нравственно-созидающемъ значеніи евхаристіи, во образъ искупительной жертвы Христа (Его крестныхъ страданій и пролитія крови) [4]), мысль автора „Ученія“ объ евхаристіи, какъ жертвѣ, становится совершенно ясной и понятной. Воспроизведеніе праведности Христовой въ человѣкѣ чрезъ общеніе въ евхаристіи съ тѣломъ и кровію Христовыми, дѣйствительно, придаетъ евхаристіи характеръ жертвы,—приношенія на алтарь божественной святости всего существа человѣка. Но эта жертва, евхаристическая, по мысли автора „Ученія“, не есть жертва формально-искупительная въ духѣ ученія іудаистовъ; она есть жертва въ полномъ смыслѣ благодарственная, исходящая изъ сознанія величія даровъ, уже явленныхъ Господомъ „въ видѣ духовной пищи и питія и жизни вѣчной“ [5]). Изъ такого представленія объ евхаристіи, какъ жертвѣ благодарственной, и образовалось общее всѣмъ мужамъ апостольскимъ наименованіе самаго таинства, которое неизмѣнно обозначается, какъ евхаристія (εὐχαριστία) [6]).

---

[1]) 14, 1: „преломите хлѣбъ и благодарите, исповѣдавши прежде грѣхи свои, дабы чиста была жертва ваша (ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἡ)“; срвн. Игнат. Филад. 4, 1, гдѣ въ связи съ евхаристической концепціей говорится о „жертвенникѣ — единомъ (ἓν θυσιαστήριον)“ во образъ „единой евхаристіи (μία εὐχαριστία)“.

[2]) „Ученіе“ 14, 3: „должно приносить мнѣ жертву чистою (θυσίαν καθαράν)“; срвн. 14, 1.

[3]) 10, 2.

[4]) Ефес. 1, 2. Игнатій желаетъ „сдѣлаться ученикомъ Того, Кто Самого Себя принесъ за насъ въ приношеніе и жертву Богу“.

[5]) Срвн. „Ученіе“ 10, 1—4.

[6]) Игнат. Смирн. 7, 1; 8, 1; Филад. 4, 1; Ефес. 13, 1; „Ученіе“ 9, 1. 5; срвн. 10, 1; 10, 3; 14, 1.

Важно отмѣтить, что въ полномъ соотвѣтствіи съ мыслями священныхъ писателей [1]) таинству евхаристіи у Игнатія и автора „Ученія“ въ значительной степени придается оттѣнокъ эсхатологизма. Евхаристія - это таинство по преимуществу созиданія будущей нетлѣнной жизни [2]),— созиданія воскресенія не только духовнаго, но и тѣлеснаго [3]). Какъ таковое, евхаристія есть предвѣстникъ наступленія вѣчнаго Царства Божія [4]); по своимъ моральнымъ основаніямъ она есть такимъ образомъ возгрѣваніе надежды христіанской по преимуществу.

Вмѣстѣ съ таинствомъ крещенія, какъ „великимъ призваніемъ“, съ таинствомъ міропомазанія (идея котораго несомнѣнно была присуща мужамъ апостольскимъ и совмѣщалась въ понятіи о таинствѣ крещенія) и, наконецъ, съ таинствомъ покаянія (ἐξομολόγησις μετανοίας), таинство евхаристіи составляетъ циклъ священнодѣйствій, захватывающихъ собою жизнь всѣхъ членовъ церкви и, слѣдовательно, обязательныхъ для каждаго изъ нихъ. Но кромѣ этихъ таинствъ мужи апостольскіе указывали также и такія священнодѣйствія, которыя имѣютъ индивидуальный характеръ и касаются освященія только отдѣльныхъ членовъ церкви. Къ такимъ они относили—бракъ и священство [5]). О бракѣ, какъ таинствѣ, у мужей апостоль-

---

[1]) См. Мѳ. 26, 29: Мрк. 22, 18; Лук. 14, 25; срвн. ап. Павла 1 Кор. 11, 26: ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

[2]) Смирн. 7, 1, гдѣ Игнатій еретикамъ, отвергающимъ истинное страданіе Христа, совѣтуетъ „держаться любви (ἀγαπᾶν), чтобы воскреснуть (ἵνα ἀναστῶσιν)“. Въ данномъ случаѣ ἀγαπᾶν у св. отца—это даръ евхаристическаго приношенія; срвн Евр. 20, 2: „одинъ хлѣбъ (евхаристіи)—это врачевство нетлѣнія, не только предохраняющее отъ смерти, но и дарующее вѣчную жизнь во Христѣ Іисусѣ“.

[3]) Срвн. Смирн. 12, 2.

[4]) „Ученіе“ 10, 5, гдѣ весьма характерно въ составъ благодарственной молитвы при таинствѣ евхаристіи вводится моленіе о томъ, чтобы на основахъ таинства евхаристіи Господь „собралъ церковь.., освященную въ царство Свое, которое Онъ ей уготовалъ“.

[5]) Указаній на таинство елеосвященія у мужей апостольскихъ совершенно не встрѣчается,—даже косвенныхъ.

скихъ мы встрѣчаемъ, однако, только слабые намеки, по которымъ можно судить лишь о томъ, что и бракъ, какъ основа семейныхъ отношеній, былъ поставленъ подъ покровъ освящающей дѣятельности церкви. У Игнатія Богоносца въ данномъ случаѣ мы находимъ слѣдующее замѣчательное мѣсто. Обращаясь къ Поликарпу, св. отецъ даетъ такое наставленіе: „сестрамъ моимъ внушай, чтобы онѣ любили Господа и были довольны своими сожителями (συμβίοις) по плоти и по духу. Равнымъ образомъ и братьямъ моимъ заповѣдуй именемъ Іисуса Христа (ἐν ονόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ), чтобы они любили своихъ сожительницъ, какъ Господь—церковь. Кто можетъ въ честь Господа плоти пребывать въ чистотѣ (ἐν ἁγνείᾳ), пусть пребываетъ безъ тщеславія. Если же будетъ тщеславиться, то погибъ... Тѣ, которые женятся и выходятъ за мужъ, должны вступать въ союзъ (τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι) съ согласія епископа (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου), чтобы *бракъ былъ о Господѣ* (κατὰ κύριον), а не по похоти. Пусть все будетъ во славу Божію“ [1]). Здѣсь цѣлый рядъ положеній, которыми опредѣляется сакраментальный характеръ христіанскаго брака. „Бракъ долженъ быть о Господѣ“, т. е. долженъ носить въ себѣ отобразъ божественнаго совершенства любви, — чистой, одухотворенной, какой проникнутъ весь церковный союзъ во Христѣ. Потому—онъ долженъ быть бракомъ „не по похоти“. Совершенно ясно оттѣняется также мысль о причастности брачныхъ сопряженій освящающимъ дѣйствіямъ церкви: онъ долженъ заключаться „съ согласія епископа“ и быть отобразомъ отношеній Господа къ церкви. Весьма характерно подчеркивается мысль о безбрачіи, какъ состояніи невинности. Общее одухотворяющее начало при этомъ мыслится одинаково присущимъ и браку и безбрачію. Поэтому—требованіе, чтобы безбрачные не превозносились надъ брачными, подобно тому, какъ это свойственно гностикамъ. Требованіе св. Игнатія, чтобы „бракъ былъ о Господѣ“, интересно сопоставить съ аналогичнымъ требованіемъ св. Поликарпа, который по отношенію къ

[1]) Игнат. Полик. 5, 1—2: срвн. ап. Павла Ефес. 5, 25.

женамъ христіанскимъ выражалъ пожеланіе, чтобы „онѣ пребывали въ данной имъ вѣрѣ, любви и *чистотѣ* (ἁγνεία), чтобы любили мужей своихъ... со всѣмъ *цѣломудріемъ* (ἐν πάσῃ ἐγκρατείᾳ) и дѣтей воспитывали въ страхѣ Божіемъ“ [1]). Такимъ образомъ у Поликарпа дается характеристика „брака о Господѣ“ и опредѣляется его нравственно-религіозная сущность въ духѣ христіанской идеологіи жизни. Ермъ въ значительной степени восполняетъ эту характеристику чрезъ разъясненіе понятія о брачномъ цѣломудріи (σεμνότης), какъ проявленіи „вѣрности въ Господѣ (γυναῖκα πίστιν ἐν κυρίῳ)“ [2]), при которой самый бракъ двухъ особей мыслится преисполненнымъ взаимной вѣрности, исключающей самую мысль о прелюбодѣяніи [3]).

Болѣе подробное освѣщеніе у мужей апостольскихъ дается вопросу о таинствѣ священства въ связи съ ученіемъ объ іерархіи, какъ объединяющемъ и вдохновляющемъ началѣ церковной жизни. Въ своемъ мѣстѣ, когда будемъ касаться спеціально вопроса объ іерархіи по ученію мужей апостольскихъ, мы раскроемъ элементы ихъ ученія о таинствѣ священства вообще.

Теперь же умѣстно задать общій вопросъ, отражаютъ ли произведенія мужей апостольскихъ вообще понятіе о таинствахъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. На этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть только утвердитель-

---

[1]) Полик. Филипп. 4, 1—2.

[2]) Mand. 4, 4. 5; срвн. Vis. 2, 2.

[3]) По взгляду Ерма, христіанскій бракъ нерасторжимъ даже въ случаѣ прелюбодѣянія, такъ что мужъ жены, впавшей въ грѣхъ прелюбодѣянія, не долженъ брать себѣ другую жену. „Пусть мужъ отпуститъ ее, а самъ остается одинъ; если же, отпустивши свою жену, возьметъ другую, то и самъ прелюбодѣйствуетъ“. „Если жена отпущенная покается и пожелаетъ возвратиться къ мужу своему, то мужъ грѣшитъ, если не приметъ ее“. Формулируя свой взглядъ на расторженіе брака, Ермъ говоритъ: „заповѣдуется вамъ, чтобы вы (въ случаѣ грѣха прелюбодѣянія одного изъ супруговъ) оставались одинокими, какъ мужъ, такъ и жена“. Такимъ образомъ, по взгляду Ерма, бракъ ни въ какомъ случаѣ не расторгается; онъ только прерывается, и можетъ снова возстановиться послѣ принесенія покаянія стороной, впавшей въ грѣхъ прелюбодѣянія.

ный. Существенные элементы понятія о таинствахъ въ собственномъ смыслѣ этого слова оттѣняются у мужей апостольскихъ всѣмъ строемъ ихъ міровоззрѣнія и ихъ ученіемъ о спасеніи, вчастности. Мистика составляетъ существенный составной элементъ ихъ религіозной интуиціи. Тѣмъ самымъ опредѣляется у нихъ общее понятіе о таинствахъ, какъ средствахъ благодатнаго богообщенія. Совершенно ясно указывается у нихъ вещество (внѣшній элементъ) таинствъ: въ крещеніи—вода, въ мvропомазаніи —запечатлѣніе Духа, въ покаяніи — исповѣданіе грѣховъ предъ епископомъ, въ евхаристіи—хлѣбъ и питіе (вино). Указываются также и совершители таинствъ—лица іерархическаго порядка. Другой вопросъ о самомъ терминѣ—μυστήριον, съ которымъ обычно ассоціируется представленіе о таинствахъ. Этотъ терминъ въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ совершенно не встрѣчается въ приложеніи къ таинствамъ—въ собственномъ смыслѣ этого слова, и если употребляется въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ, то только въ общемъ и мало устойчивомъ значеніи. Такъ у Игнатія Богоносца „тайнами (μυστήρια)“ называются дѣвство Маріи, рожденіе отъ нея Іисуса Христа и смерть Спасителя [1]). Въ одномъ мѣстѣ у того же Игнатія діаконы именуются „служителями таинъ (μυστηρίων) Божіихъ“ [2]). Наконецъ, въ „Ученіи“ говорится о „пророкѣ, поступающемъ сообразно съ мірскою тайной церкви (εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας)“ [3]). Характерно то, что у мужей апостольскихъ нѣтъ и замѣняющихъ этотъ терминъ слововыраженій, вродѣ—τύπος, σημεῖον, παραβολή, σύμβολον и т. д., которыми въ послѣдующемъ богословіи иногда обозначали объемъ понятія о таинствѣ въ собственномъ смыслѣ этого слова [4]).

---

[1]) Ефес, 19, 1; по отношенію къ смерти Спасителя см. также Магн. 9, 2.

[2]) Тралл. 2, 3.

[3]) Ученіе 11, 11. Смыслъ понятія „о тайнѣ“ въ данномъ мѣстѣ служитъ предметомъ очень оживленнаго (и мало устойчиваго нужно отмѣтить) спора между учеными. См. у Карашева А. „О новооткрыт. памятникѣ—Ученіе 12 апост.“ 1896, стр. XXXV—VII, прим. 17.

[4]) Срвн. проф. А. Катанскій. „Догм. уч. о семи церковн. таинствахъ...“. 1877, 74—75.

Какъ на воспитательно-освящающее средство, присущее церкви, мужи апостольскіе указываютъ на наказанія (τιμωρίαι). По связи съ ученіемъ о покаяніи Ермъ особенно много трактуетъ о наказаніяхъ, какъ педагогическихъ средствахъ воздѣйствія церкви на слабыхъ и колеблющихся членовъ церковнаго союза [1]). При чемъ перенесеніе наказаній, содѣйствующихъ нравственному исправленію грѣшниковъ, у него мыслится, какъ мѣра „заглажденія (deleri)“ грѣховъ предъ лицомъ правосудія Божія [2]). Но чаще всего за наказаніями признается нравственный смыслъ: наказаніе мыслится, какъ мѣра, приводящая грѣшника къ проясненію его сознанія, заставляющая его глубоко обдумать бездну паденія, всю пагубность шествованія путемъ грѣха и беззаконія предъ лицемъ правосуднаго Бога [3]). Въ этомъ отношеніи и самое покаяніе, соединенное съ наказаніями и соотвѣтствующею имъ степенью исправленія, очень характерно опредѣляется, какъ „пріобрѣтеніе великаго разума (τὸ μετανοῆσαι σύνεσις ἐστι μεγάλη)“ [4]). Это значитъ, что наказаніямъ въ связи съ покаянной дисциплиной приписывается великій разумный смыслъ и значеніе въ общей системѣ нравственно-религіозныхъ отношеній христіанина, какъ члена церковнаго союза. Характерно то, что въ эмирической,—„строющейся“ церкви въ основѣ наказаній указывается, какъ дѣйствующее начало, милосердіе Божіе, и только за счетъ завершительнаго момента жизни церкви—„царствія Божія“ относится проявленіе карающей силы Божіей, для которой наказанія являются уже удовлетвореніемъ правдѣ Божіей и вырисовываются, какъ орудія „мздовоздаянія (τιμωρία)“ въ собственномъ смыслѣ этого слова.

По связи съ ученіемъ о наказаніяхъ у Ерма мы должны отмѣтить слѣдующее мѣсто, которое въ богословской литературѣ служитъ предметомъ спора и католическими учеными выставляется, какъ свидѣтельство о чистилищѣ. На вопросъ Ерма, обращенный къ старицѣ—церкви: „есть

---

[1]) См. особенно Sim. 6 и 7.

[2]) Sim. 9, 33. [3]) Sim. 6, 3. [4]) Mand. 4, 2, 2.

ли покаяніе для тѣхъ камней, которые отброшены и не годились въ зданіе башни,—будутъ ли они имѣть мѣсто въ этой башнѣ?"—старица отвѣтила: „есть для нихъ покаяніе, но въ этой башнѣ не могутъ они имѣть мѣста; а пойдутъ *въ иное низшее мѣсто* (ἑτέρῳ δὲ τόπῳ ἁρμόσουσιν πολὺ ἐλάττονι) и при томъ—тогда, когда они *пострадаютъ и исполнятся дни ихъ грѣховъ*. И за то будутъ переведены, что приняли слово истинное. И тогда избавятся они отъ *наказаній своихъ*, если не придутъ на сердца ихъ порочныя дѣла, которыя они творили,—и покаются" [1]). Въ приведенномъ мѣстѣ рѣшительно нѣтъ основаній для ученія о чистилищѣ. Во-первыхъ, потому, что это мѣсто вообще не имѣетъ эсхатологическаго оттѣнка. Во-вторыхъ, здѣсь дѣло, очевидно, идетъ о покаянной дисциплинѣ, соединенной съ наказаніями, въ предѣлахъ эмирической,— „строющейся" церкви, такъ какъ и самое понятіе о „низшемъ мѣстѣ" равносильно понятію о „первыхъ стѣнахъ", куда отсылаются кающіеся грѣшники, отдѣленные отъ вѣрныхъ, обитающихъ „внутри башни" [2]). Въ третьихъ, толковать приведенное мѣсто въ смыслѣ указанія на чистилище противорѣчитъ ясно выраженной мысли Ерма, что покаяніе ограничивается только „остальными днями жизни кающихся грѣшниковъ" [3]), слѣдовательно, не можетъ быть перенесено въ загробный міръ. Наконецъ, у Ерма мысль о покаяніи и наказаніяхъ вездѣ связана съ представленіемъ о жизни человѣка въ условіяхъ тѣлесной организаціи [4]).

---

[1]) Vis. 3, 7, 5—6.

[2]) Vis. 8, 6. Центръ тяжести мысли Ерма заключается въ противоположеніи „внутренности башни-церкви" „первымъ (т. е. внѣшнимъ) стѣнамъ" все той же башни-церкви. Эти послѣднія по отношенію къ „внутренности" составляютъ „низшее мѣсто" въ соотвѣтствіе нравственному состоянію членовъ башни-церкви. Вообще у Ерма въ данномъ мѣстѣ можно усматривать отраженіе практики внѣшней покаянной дисциплины, — распредѣленія кающихся грѣшниковъ на классы, что̀ и соотвѣтствуетъ выраженію: „отошли каждый въ свое мѣсто"—Sim. 8, 6.

[3]) Срвн. Sim. 6, 3; Mand. 12, 3.

[4]) Sim. 5, 7: цѣль покаянія и наказаній полагается въ томъ,

Для освященія вѣрующихъ „церковь строющаяся“ располагаетъ, по взгляду Ерма, еще очень сильнымъ средствомъ, которое заключается въ „общеніи со святыми“ [1]). Центромъ, связующимъ это общеніе, у Ерма вообще выставляется „пребываніе въ истинѣ“ [2]), которая мыслится достояніемъ всѣхъ „святыхъ“, т. е. членовъ церкви. Внѣшнимъ образомъ это общеніе „святыхъ“, имѣющее своимъ основаніемъ пребываніе въ истинѣ, отражается въ „надзираніи другъ за другомъ“ „взаимной поддержкѣ“ не только духовной, но и матеріальной, „вразумленіи другъ друга“ и проистекающемъ отсюда „всеобщемъ мирѣ“ [3]). Все это въ общей совокупности и составляетъ, по взгляду Ерма, такую нравственно-общественную силу, на основахъ которой церковь можетъ вести успѣшную борьбу съ враждебными церкви силами, къ какимъ Ермъ относитъ діавола съ подчиненными ему духами злобы [4]). Демонологія въ экклезіологической концепціи Ерма вообще занимаетъ весьма видное мѣсто: въ демонахъ централизуется враждебная церковному укладу жизни внѣшняя сила. Демоны мыслятся противниками спасенія; они — совратители на путь зла и беззаконія. При чемъ каждый порокъ связывается съ личностью опредѣленнаго демона [5]). Естественно въ связи съ демонологіей у Ерма получила широкое раз-

---

чтобы „духъ, живущій въ плоти, былъ доволенъ ею и спаслась также твоя плоть“.

[1]) Vis. 3, 6, 2: κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις; срвн. Sim. 8, 8. 1.

[2]) Vis. 3, 6, 2: ἐπιμείναντες ἐν τῇ ἀληθείᾳ.

[3]) Vis. 3, 9.

[4]) Sim. 6, 2; Mand. 4, 3; 10, 1.

[5]) Такъ у Ерма въ ряду демоновъ указываются: „злой духъ безпокойный“—демонъ вражды (Mand. 2), „земной духъ самомнѣнія“ (Mand. 9), „злой духъ печали“ (Mand 10, 1), „злой ангелъ наслажденія и лжи“ (Sim. 6, 2) и т. д. Всѣ духи злобы централизуются въ личности діавола, который и мыслится такимъ образомъ во главѣ всего міра злыхъ духовъ. Срвн. Варнав. 18, 1, гдѣ точно также различаются и противопоставляются два пути жизни: одинъ—путь свѣта, управляемый „свѣтоносными ангелами Божіими“, а другой — путь тьмы, управляемый „ангелами сатаны“; „Ученіе“ 1. 1 (два пути различаются, но безъ указанія на ангеловъ и демоновъ).

витіе ангелологія. Ангелы выставляются союзниками человѣка и его помощниками въ дѣлѣ спасенія [1]). Жизнь церкви мыслится такимъ образомъ совершающейся въ тѣсномъ общеніи съ міромъ духовнымъ, ангельскимъ, небеснымъ. Вмѣстѣ съ этимъ и самый объемъ понятія о церкви расширяется до степени включенія въ церковный союзъ всѣхъ ангельскихъ чиновъ. Какъ и для пороковъ, въ спасительной жизни каждая добродѣтель связывается съ личностью опредѣленнаго ангела-хранителя, нарочито приставленнаго къ человѣку [2])—по Промыслу Божію. Ангелы вообще мыслятся у Ерма орудіемъ Промысла Божія, и ихъ дѣятельность связывается со всѣми моментами Божественнаго домостроительства. Они—участники творенія міра [3]); они входятъ въ составъ Божественнаго совѣта о „наслѣдіи", т. е. объ образованіи изъ людей „народа избраннаго" [4]). Естественно, имъ же отводится видное мѣсто и въ дѣлѣ созиданія праведности этого народа избраннаго въ Сынѣ Божіемъ [5]).

---

[1]) У Ерма отдѣльно указываются: ангелъ покаянія (Mand. praef., 12, 4; 5–6), кромѣ того, особый ангелъ „святый" для принятія кающихся (Mand. 5, 2), ангелъ наказаній (Sim. 6, 3), „величественный и сильный ангелъ Михаилъ, имѣющій власть надъ народомъ (избраннымъ)", насаждающій законъ въ сердцахъ вѣрующихъ и наблюдающій за его исполненіемъ (Sim. 8, 3), особый „ангелъ пророческаго духа", приставленный къ человѣку, озаренному даромъ пророчества (Mand. 11), особые „ангелы, наблюдающіе за новообращенными и убѣждающіе ихъ къ дѣланію добра (Vis. 3, 5)". Такимъ образомъ всѣ отдѣльные акты спасительной жизни у Ерма тѣсно сплетаются съ проявленіемъ дѣятельности ангеловъ добрыхъ. Характерно, что эта послѣдняя ставится въ связь съ дѣятельностью „Сына Божія", Который и Самъ характеризуется подъ образомъ ангела и именуется „святѣйшимъ ангеломъ — σεμνότατος ἄγγελος" (Mand. 5, 1, 7). Нужно отмѣтить, что въ данномъ случаѣ „Сынъ Божій" (по природѣ „Духъ Святый" т. е. Богъ) называется ангеломъ въ томъ смыслѣ, что Онъ является общимъ источникомъ освященія (ἐδικαιώθησαν πάντες ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου), а не въ томъ, что Онъ по природѣ—ангелъ, служебный духъ.

[2]) По мысли Ерма, у каждаго человѣка есть свой особый ангелъ на ряду съ ангеломъ злымъ: „два ангела съ человѣкомъ: одинъ добрый, а другой злой"—Mand. 6, 2, 1.

[3]) Vis. 3, 4. [4]) Sim. 5, 5. [5]) Mand. 5, 1, 7; 6, 2, 1.

Присущая всѣмъ мужамъ апостольскимъ мысль объ общеніи „святыхъ“ и взаимномъ назиданіи въ цѣляхъ спасенія [1]) у Климента Римскаго пріобрѣтаетъ особенно интересное развитіе въ томъ смыслѣ, что соединяется съ характеристикой самой церкви. Въ церкви есть „великіе и малые“ [2]), т. е. сильные и слабые, утвержденные и колеблющіеся въ вѣрѣ. Потому церковь еще только *воинствуетъ* въ достиженіи конечныхъ идеаловъ спасенія и есть церковь воинствующая по преимуществу. „Будемъ воинствовать (στρατιωσώμεθα), говоритъ Климентъ, всѣми силами надъ святыми Его (Христа) повелѣніями“ [3]).

У Игнатія Богоносца мысль объ общеніи святыхъ въ церкви точно также характеризуется подъ образомъ воинствованія. Каждый членъ церкви есть воинъ Христовъ [4]), обязанный въ силу этого своего положенія къ тому, чтобы „вмѣстѣ подвизаться, вмѣстѣ совершать путь свой, вмѣстѣ терпѣть, вмѣстѣ вставать, какъ это и прилично Божіимъ домостроителямъ, домочадцамъ и слугамъ“ [5]). Для экклезіологической концепціи Игнатія особенно характерно то, что у него жизнь церкви, какъ выраженіе одного общаго воинствованія, опредѣляется не только условіями идейно-духовнаго содержанія церкви, но и внѣшними формами его выраженія. Вмѣстѣ съ этимъ у него особенно рельефно вырисовывается и самая идея церкви не только, какъ духовно-моральнаго института, покоющагося на идейныхъ основахъ единой истины Христовой [6]), но и какъ внѣш-

[1]) Срвн. „Ученіе“ 4, 2: „ежедневно посѣщай *святыхъ* (τῶν ἁγίων), дабы ты могъ укрѣпиться словами ихъ“; Клим. Р. 1 Кор. 46, 1: „прилѣпитесь къ святымъ (τοῖς ἁγίοις), ибо прилѣпляющіеся къ нимъ освятятся“. Особенно см. Полик. Филипп. 12, 3: „молитесь за всѣхъ святыхъ (ὑπὲρ πάντων τῶν ἁγίων προσεύχεσθε)“.

[2]) 1 Кор. 37, 1.

[3]) Ibid.: срвн. Игнат. Полик. 6, 2, смотри также у ап. Павла 2 Кор. 10, 3; Еф. 6, 11; 1 Тимоѳ. 1, 18; 2 Тим. 2, 3, 4.

[4]) Полик. 1, 3: τέλειος ἀθλητής (по отношенію къ Поликарпу); 2, 3: ὡς θεοῦ ἀθλητής; 3, 1: μεγάλου ἐστιν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν; 6, 2: ᾧ (т. е. Θεῷ) στρατεύεσθε. [5]) Полик. 6. 1.

[6]) Полик. 7, 3, гдѣ единеніе церковное характеризуется, какъ „согласіе съ истиной (σύντονον ἀληθείας)“.

ней организаціи, строго приспособленной къ тому, чтобы воинствованіе совершалось въ единствѣ не только духа, но и плоти церковной жизни [1]). Нужно отмѣтить, что посылки христологіи въ данномъ случаѣ для Игнатія имѣли опредѣляющее значеніе. Церковь, какъ отображеніе цѣлокупной личности Христа Богочеловѣка, по его сознанію, должна заключать въ себѣ единство не только духа своего идейнаго содержанія, но и плоти внѣшняго выраженія подобно тому, какъ и Христосъ въ Своей цѣлокупной личности есть не только Богъ—чистый духъ, но и человѣкъ—въ полномъ составѣ его плотской организаціи [2]). По концепціи Игнатія, церковь, какъ тѣло во Христѣ [3]), должна имѣть опредѣленный укладъ внѣшне-бытовыхъ формъ своей реально-плотской жизни. Этотъ общій взглядъ св. отца на церковную жизнь особенно рельефно отображается при свѣтѣ его ученія объ іерархіи, какъ такомъ институтѣ, который придаетъ церкви ея реальную опредѣленность,—обусловливаетъ собою не только „духъ“ ея жизнеопредѣленія, но и „плоть“ внѣшняго выраженія ея жизни. Такимъ образомъ въ ученіи объ іерархіи Игнатія Богоносца, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣхъ вообще мужей апостольскихъ, идея церкви, какъ „тѣла во Христѣ“, получаетъ свою округленность и законченность, вырисовывается во всемъ объемѣ ея содержанія,—не только идейнаго, но и внѣшне-правового.

Что такое церковь въ ея цѣломъ, по сознанію мужей апостольскихъ? На этотъ вопросъ послѣ всего вышесказаннаго можно дать болѣе или менѣе точный и опредѣленный отвѣтъ, устанавливающій ихъ общій принципіальный взглядъ на церковь—въ самомъ ея существѣ. Въ понятіи о церкви Божіей, какъ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, у мужей апостольскихъ несомнѣнно оттѣняется прежде всего ду-

---

[1]) Смирн. 13, 2; Римл. praef., гдѣ римскіе христіане называются „соединенными между собою (во Христѣ Іисусѣ — „во имя Іисуса Христа“) по плоти и духу во всякой заповѣди Его (Христа)“.

[2]) Смирн. 3, 3: ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.

[3]) Смирн. 1, 2.

ховно-идейный ея смыслъ и значеніе. Церковь—ἐκκλησία есть духовно-моральная величина, объединяющая собою всѣхъ вѣрующихъ во Христа; она — благодатное общеніе (κοινωνία) со Христомъ, покоющееся на сознаніи духовно-благодатнаго единства со Христомъ, какъ Подателемъ даровъ спасенія. Въ этомъ своемъ духовномъ существѣ церковь есть какъ бы развитіе Божества Христа, объединившаго въ Себѣ духовно-нравственные интересы всего человѣчества. Въ то же время церковь не есть отвлеченная величина, совершенно отрѣшенная отъ формъ своего внѣшняго выраженія. Поскольку Самъ Христосъ, Основатель церкви, есть не только Богъ, но и человѣкъ, слѣдовательно, личность, опредѣлившаяся въ плотскомъ естествѣ реальнаго человѣка,—и церковь есть величина реальная, получившая опредѣленность своего идейно-духовнаго содержанія въ внѣшнихъ формахъ своего выраженія. Она есть „тѣло во Христѣ“ въ реальномъ смыслѣ этого слова, —тѣло Христа, заключившее въ себя духъ Христа. Такимъ образомъ церковь есть величина, съ одной стороны, невидимая, но съ другой стороны, имѣющая видимость и осязательныя внѣшне-плотскія формы своего невидимаго содержанія [1]). Характерно то, что у мужей апостольскихъ

---

[1]) Съ каковымъ положеніемъ не согласны многіе протестантскіе ученые по отношенію вообще къ древне-христіанской экклезіологической концепціи, слѣдовательно, и по отношенію къ ученію мужей апостольскихъ, вчастности. См. *Loofs*, который говоритъ: „die geglaubte Einheit der Gesamtkirche hatte weder äussere Merkmale noch sichtbare Garantien“. Хотя—оговаривается нѣмецкій ученый—и были въ древней церкви формально признанныя нормы: слово Господа, апостольское преданіе и въ качествѣ правила также Ветхій Завѣтъ; но однако эти нормы waren inhaltlich nicht fixiert und bei allegorischer Exegese mehrdeutig“ (Leitfaden z. Dogmengesch. Aufl. 3, 1893, S. 55; срвн. S. 130). И такое экклезіологическое сознаніе, по мнѣнію Loofs'a, было господствующимъ въ эпоху первохристіанства (до 180 г.). Взглядъ Loofs'a имѣетъ опредѣляющее значеніе для протестанскаго богословія вообще съ его ученіемъ о церкви, какъ величинѣ только невидимой, нравственно-духовной. Впрочемъ, и въ сознаніи протестантскаго міра обозначилось „ортодоксальное“ направленіе, представители котораго не отрицаютъ въ экклезіологическомъ міровоз-

мысль о церкви, какъ внѣшне-видимой организаціи, отливается въ соотвѣтствующія формы своего выраженія,—обозначается терминами, которые не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ понятіи о церкви у нихъ оттѣняется признакъ ея видимости, реальныхъ формъ проявленія ея жизни, — такихъ формъ, которыя наряду и вмѣстѣ съ ихъ духовно-идейнымъ содержаніемъ имѣютъ самодовлѣющее значеніе подобно тому, какъ самодовлѣющее значеніе въ личности Христа-Богочеловѣка имѣетъ Его человѣческое естество.

Понятіе о церкви, какъ внѣшне-видимой организаціи, отражается совершенно ясно у всѣхъ мужей апостольскихъ и обозначается — что̀ весьма характерно для ихъ экклезіологіи—спеціальнымъ терминомъ συναγωγή, который замѣняется также однозначущими съ нимъ терминами —συνέδριον, σύνδεσμος, συνάθροισμα, σύναξις [1]). Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что по крайней мѣрѣ термины συναγωγή и συνέδριον—іудейскаго происхожденія; слѣдовательно, они отображаютъ собою элементы іудейской экклезіологіи. По изысканіямъ Schurer'a [2]), слово συναγωγή въ позднѣйшемъ іудейскомъ міросозерцаніи заключаетъ въ себѣ смыслъ, противоположный понятію объ ἐκκλησία, сходному по своему значенію съ еврейскимъ *kahal*. „Συναγωγή (у іудеевъ послѣплѣннаго періода), говоритъ

зрѣніи первенствующаго христіанства сознанія видимости церкви, соотвѣтствующей ея идейному содержанію. *Seeberg R.*, писатель ортодоксальнаго направленія, признаетъ „конкретное единство церкви", которое онъ и пріурочиваетъ къ нормамъ „*праваго ученія*" (ὀρθὸς λόγος —по Ὑπομνήματα Гегезиппа въ Eccl. hist. Евсевія IV, 22, 2. 3. 4. 6), какъ выраженію воли единаго Христа, и къ „церковному (іерархическому) служенію (auf dem Kirchenamt)", которое „сохраняетъ это ученіе" (Lehrbuch d. Dogmengesch. Aufl. 2, 1908. B. 2, S. 188 sq.).

[1]) Смыслъ и значеніе этихъ терминовъ см. ниже.

[2]) Schurer. Geschichte d. judisch. Volk. im Zeitalter Jesu Christi 2 Aufl., 1886, S. 361 Anm. 48; срвн. Zohm R. Kirchenrecht. B. I. Die geschichtlich. Grundlagen. 1892 (см. также русскій переводъ первой главы: „Das Urchristenthum" А. Петровскаго и П. Флоренскаго подъ заглавіемъ: „Церковный строй въ первые вѣка христіанства" 1906 г. стр. 36, пр. 5).

Schurer, стало обозначать общину больше со стороны ея эмпирической дѣйствительности, тогда какъ ἐκκλησία (kahal)—больше со стороны ея идеальнаго значенія; συναγωγή —это учрежденное въ какомъ-нибудь мѣстѣ общинное устройство, ἐκκλησία же, наоборотъ,—община призванныхъ Богомъ ко спасенію, подобно тому какъ kahal—идеальная совокупная община Израиля; συναγωγή выражаетъ только эмпирическую сущность дѣла, ἐκκλησία же заключаетъ одновременно и догматическое сужденіе цѣнности".

Для насъ этотъ выводъ ученаго спеціалиста важенъ въ томъ отношеніи, что онъ, во-первыхъ, устанавливаетъ историческую перспективу понятія о συναγωγή, а, во-вторыхъ, опредѣляетъ объемъ содержанія этого понятія, пріуроченнаго имъ къ внѣшне-бытовой жизни общины, въ противоположность смыслу слова ἐκκλησία, подъ которымъ іудейскому сознанію предносилась главнымъ образомъ внутренняя идейно-религіозная сторона жизни общины (kahal). Уже въ до-христіанскомъ іудейскомъ сознаніи термины: συναγωγή и ἐκκλησία такимъ образомъ имѣли свой опредѣленный смыслъ, служа обозначеніемъ двухъ различныхъ сторонъ жизни іудейскаго народа, какъ общества избранниковъ Іеговы.

Іудейская терминологія была усвоена и христіанскими писателями, но только съ тѣмъ различіемъ, что значительно измѣнилась при этомъ экклезіологическая концепція, пріуроченная къ этимъ терминамъ. По совершенно вѣрному замѣчанію Schurer'a, ни синагогальное устройство іудейскаго народа, ни эллинизированное понятіе объ ἐκκλησία—kahal не были въ полномъ смыслѣ прототипами христіанскихъ экклезіологическихъ понятій [1]). „Христіанское общинное устройство,—формулируетъ мысль Schurer'a Zohm [2]),—представляетъ первоначальное порожденіе христіанскаго духа". Но этотъ духъ продолжалъ жить до извѣстной степени нормами до-христіанскаго міра. Какъ бы то ни было, но изъ новозавѣтныхъ священныхъ писа-

[1]) Op. cit. S. 356 sq., 513 sq.

[2]) Op. cit. по рус. переводу стр. 24—25.

телей ап. Іаковъ въ своемъ посланіи для выраженія своихъ экклезіологическихъ понятій пользуется одновременно обоими терминами—συναγωγή и ἐκκλησία. Во второй главѣ назвавши христіанскую общину συναγωγή [1]), онъ, далѣе, въ пятой главѣ пресвитеровъ этой общины обозначаетъ уже какъ служителей церкви—ἐκκλησίας [2]). Такимъ образомъ ап. Іаковъ даетъ характерное объединеніе обоихъ терминовъ и построяетъ сочетаніе формулы: συναγωγή ἐκκλησίας. Смыслъ этой формулы св. апостола, особенно при сопоставленіи ея съ ученіемъ и терминологіей другихъ новозавѣтныхъ писателей [3]), совершенно ясенъ. Терминъ ἐκκλησία отражаетъ общее понятіе о христіанской церкви съ признаками внутренняго, идейнаго содержанія, съ одной стороны, и признаками реальныхъ формъ этого содержанія, съ другой стороны. Терминъ συναγωγή, наоборотъ, оттѣняетъ собою только совокупность признаковъ второго рода и какъ бы отслояетъ въ одномъ общемъ понятіи церкви-экклезіи внѣшне-плотское, видимое существо ея духовнаго организма. Въ христіанскомъ словоупотребленіи терминъ ἐκκλησία, захвативъ собою одновременно значеніе еврейскихъ—kahal и συναγωγή, такимъ образомъ имѣетъ болѣе сложную структуру своего внутренняго содержанія и въ этомъ случаѣ носитъ явные слѣды уже чисто христіанской индивидуализаціи. Слѣды такой индивидуализаціи мы и находимъ у ап. Іакова, который для означенія внѣшне-правоваго уклада экклезіи-церкви употребилъ еврейскій терминъ συναγωγή—собраніе, указавъ въ

---

[1]) Іак. 2, 2. [2]) Іак. 5, 14.

[3]) Въ Евангеліяхъ: Мѳ. 16, 18; 18, 17: „скажи *церкви* (ἐκκλησίᾳ)"; „Ты Петръ, и на семъ камнѣ Я создамъ *церковь* (ἐκκλησίαν)". У ап. Павла: Римл. 16, 16: „привѣтствуютъ васъ всѣ *церкви* (ἐκκλησίαι) Христовы"; 1 Кор. 1, 2: „*церкви* (ἐκκλησίᾳ) Божіей, находящейся въ Коринѳѣ"; 10, 32: „не подавайте соблазна *церкви* (ἐκκλησίᾳ) Божіей"; 15, 9: „гналъ *церковь* Божію"; 1 Тим. 35, 15; 1 Солун. 1, 1; 2, 14: „сдѣлались подражателями *церквамъ* (ἐκκλησιῶν) Божіимъ"; Еф. 3, 21; 5, 23: „Христосъ глава *церкви* (ἐκκλησίας)". Въ Дѣян. 20, 28: „поставилъ васъ епископами пасти *церковь* Господа и Бога". Въ Апокалипс. 1, 4: „Іоаннъ семи *церквамъ* (ἐκκλησίαις) въ Асіи"; 1, 20.

то же время внутреннюю идейную связь συναγωγή съ ἐκκλησία. Мужи апостольскіе всецѣло примыкаютъ къ ап. Іакову въ области экклезіологической терминологіи, усвоивъ при этомъ общую новозавѣтнымъ писателямъ экклезіологическую концепцію. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что св. Игнатій съ словомъ ἐκκλησία соединялъ понятіе о церкви, какъ духовно-моральной величинѣ, такъ какъ всюду, гдѣ рѣчь идетъ о единствѣ церкви на основахъ вѣры и любви, о единеніи членовъ церковнаго союза со Христомъ, онъ употребляетъ слово ἐκκλησία. И какъ бы желая подчеркнуть ту мысль, что единеніе въ церкви со Христомъ—не только духовное, но и тѣлесное, что въ понятіи о церкви нужно мыслить также признакъ ея тѣлесности, внѣшне-правовой организаціи, онъ употребляетъ слово συναγωγή для означенія церкви, какъ „собранія“ [1]). Характерно то, что въ другихъ мѣстахъ своихъ посланій Игнатій пользуется и другими однозначущими терминами „συνέδριον“ и „σύνδεσμος“, которые въ общемъ приближаются къ значенію слова συναγωγή. „Пресвитеровъ почитайте, *какъ собраніе Божіе* (ὡς συνέδριον θεοῦ) и *какъ союзъ апостоловъ* (ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων)“ [2]). При чемъ очень характерно у Игна-

---

[1]) Игнат. Полик. 4, 2: „пусть чаще совершаются *собранія* (συναγωγαὶ γινέσθωσαν); сзывай *всѣхъ до одного*“. Характерна здѣсь самая прибавка: „всѣхъ до одного“, какъ показатель того, что собраніе въ церкви—не случайное и сепаратное сборище, а строго организованное и устойчиво-опредѣленное собраніе, что̀ въ свою очередь вытекаетъ также и изъ требованія Игнатія, обращеннаго имъ къ Поликарпу, чтобы этотъ, послѣдній, какъ епископъ, „былъ *попечителемъ* (φροντιστής) ихъ“, т. е. вдовицъ, чтобы „ничего не происходило безъ его (Поликарпа) воли“ въ собраніяхъ (Пол. 4, 1).

[2]) Тралл. 3, 1; срвн. Магнез. 6, 1: „епископъ предсѣдательствуетъ (προκαθημένου) во образъ Бога (εἰς τύπον θεοῦ), и пресвитеры—во образъ *собранія апостоловъ* (εἰς τύπον συνεδρίου τ. ἀποστόλων), и діаконы имѣютъ довѣріе въ служеніи І. Х. (πεπιστευμένων διακονίαν)“. Характерно то, что Игнатій, указывая на организацію „собранія (συνεδρίου)“ пресвитеровъ, какъ на явленіе внѣшне-правовое и административное, въ то же время оттѣняетъ въ основѣ этого собранія связь нравственно-идейную, ибо говоритъ дальше (какъ бы въ поясненіе своего вышеприведеннаго выраженія), что „всѣ, вступившіе въ *сожительство* съ *Богомъ* (ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες), должны уважать другъ друга“ (ibid. 6, 2).

тія добавлено: „безъ нихъ (χωρὶς τούτων, т. е. пресвитеровъ, составляющихъ собраніе Божіе и сонмъ апостоловъ) и (самое собраніе и сонмъ) церковью не называется (ἐκκλησία οὐ καλεῖται)“ [1]). Такимъ образомъ Игнатій совершенно ясно оттѣняетъ, что συνέδριον—собраніе есть та же церковь, но только со стороны своей внѣшней организаціи, покоющейся на нравственныхъ основахъ церкви-экклезіи. Наконецъ, у Игнатія мы должны отмѣтить еще одно важное мѣсто, гдѣ внѣшне-бытовая жизнь церкви изображается подъ образомъ συνάθροισμα, подъ которымъ разумѣется церковь, какъ величина количественно-собирательная, но вмѣстѣ съ тѣмъ и качественно опредѣленная, поскольку собранія (συναθροίζεσθαι) ставятся въ зависимость отъ исполненія заповѣди при вмѣшательствѣ воли епископа [2]).

Что касается Ерма, то онъ свои многочисленныя положенія о святости церкви-башни, какъ союза нравственно-духовнаго, точно также объединяетъ съ мыслью о церкви, какъ опредѣленномъ, внѣшне-правовомъ *„собраніи праведныхъ мужей* (συναγωγὴ ἀνδρῶν δικαίων)“, объединенныхъ между собой въ самой своей праведности „вѣрой духа Божія“ [3]). Важно отмѣтить, что Ермъ въ объемъ понятія о церкви, какъ συναγωγή, вводитъ отправленіе вѣрующими своихъ религіозныхъ обязанностей (богослуженія), совершеніе молитвословій, а также обнаруженіе духа пророческаго вдохновенія въ словѣ учительства церковнаго. Такимъ обра-

---

Такимъ образомъ „сожительство съ Богомъ“ и вытекающее отсюда „уваженіе другъ друга“ выставляются, какъ обстоятельства, сопутствующія бытію „собранія—συνεδρίου“.

[1]) Тралл. 3, 1; срвн. Филад. 8, 1, гдѣ отпущеніе грѣховъ кающимся ставится въ зависимость отъ того, если „они каются въ единеніе Божіе (εἰς ἑνότητα θεοῦ) и въ соборъ епископа (εἰς συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου)“. Здѣсь „соборъ епископа“, какъ внѣшняя организація церкви съ епископомъ во главѣ, выставляется, какъ среда, гдѣ растворяется единеніе съ Богомъ.

[2]) Магнез. 4, 1: „не вполнѣ по заповѣди (μὴ βεβαίως κατ' ἐντολήν) дѣлаютъ собранія (συναθροίζεσθαι)“ тѣ, которые „дѣлаютъ все безъ епископа“.

[3]) Mand. 9, 11.

зомъ, и по отношенію къ Ерму не подлежитъ никакому сомнѣнію его сознаніе церкви, какъ величины не только невидимой духовной, но и видимой тѣлесной. Отсюда у него явился и образъ церкви-башни, подъ каковымъ образомъ разумѣется внѣшне-количественное бытіе церкви-экклезіи.

У Климента Римскаго въ связи съ его экклезіологическими взглядами оттѣняется мысль о церкви, какъ собраніи—συνάθροισμα. При чемъ самымъ словомъ συνάθροισμα у него подчеркивается весьма характерная мысль о внѣшне-количественномъ ростѣ церковнаго общества (πλῆθος ἐκλεκτῶν) на основахъ ученія и жизни апостоловъ Павла и Петра, „свято проводившихъ свою жизнь“ [1]). Наконецъ, авторъ „Ученія“ совершенно ясно трактуетъ о церкви-экклезіи, какъ духовно-благодатномъ союзѣ [2]); и въ то же время въ этомъ союзѣ отмѣчаетъ наличность „совокупленнаго вмѣстѣ собранія (συναχθέντες)“ [3]), гдѣ совершаются таинства: крещенія [4]), покаянія [5]) и евхаристіи [6]), а также постъ и молитвы [7]), соединяющіяся съ „изслѣдованіемъ того, что̀ потребно душамъ вашимъ“ [8]).

Термины—συναγωγή, σύνδεσμος, συνέδριον, συνάθροισμα, σύναξις, которые у мужей апостольскихъ употребляются для оттѣненія внѣшней организаціи единой экклезіи-церкви, являются характерными и для дальнѣйшихъ христіанскихъ писателей. На ряду съ терминомъ ἐκκλησία слово συναγωγή употребляютъ Іустинъ Мученикъ [9]) и Ѳеофилъ антіохій-

---

[1]) Клим. 1 Кор. 6, 1: „къ этимъ мужамъ (т. е. Павлу и Петру), свято проводившимъ жизнь, присовокупилось (συνοιθρίσθη) великое множество избранныхъ (πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν)“.

[2]) Ученіе 10, 5; 9, 4.

[3]) Ученіе 14, 1: „въ день Господень, собравшись вмѣстѣ (συναχθέντες), преломите хлѣбъ“; 16, 2: „часто сходитесь вмѣстѣ (συναχθήσεσθε), изслѣдуя то, что̀ потребно душамъ вашимъ“.

[4]) Ibid. 7, 1. 2. [5]) Ibid. 14, 1.

[6]) Ibid. 14, 1; 9, 1—5; 10, 1—7.

[7]) Ibid. 8, 2. 3. [8]) Ibid. 16, 2.

[9]) Разгов. съ Триф. 63: καὶ ὅτι τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν, ὡς οὖσι μιᾷ ψυχῇ καὶ μιᾷ συναγωγῇ καὶ μιᾷ ἐκκλησίᾳ.

скій [1]). При чемъ этотъ послѣдній съ цѣлію дать наиболѣе понятную схему экклезіологическаго ученія своему другу Автолику-іудею, обозначивши церковные союзы христіанъ (т. е. помѣстныя церкви), какъ συναγωγάς, онъ въ то же время вслѣдъ за этимъ терминомъ вставилъ пояснительныя слова: λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας. Далѣе, у Климента александрійскаго [2]) мы встрѣчаемъ такое характерное сочетаніе: ἐπὶ τὴν συναγωγὴν τῆς ἐκκλησίας, которымъ онъ прекрасно оттѣнялъ специфическое значеніе слова συναγωγή, какъ внѣшней организаціи, но—одной и той же экклезіи-церкви, какъ общей морально-духовной силы. У того же Климента александрійскаго въ „Строматахъ“ [3]) и „Педагогѣ“ [4]) συναγωγή приводится, повидимому, въ болѣе нейтральномъ значеніи, хотя и здѣсь оттѣняется по преимуществу мысль о церкви-собраніи, какъ внѣшней организаціи. У Діонисія александрійскаго, какъ это видно изъ приписываемыхъ ему Евсевіемъ кесарійскимъ цитатъ, терминъ συναγωγή приводится два раза, но съ совершенно различными оттѣнками. Въ одномъ случаѣ [5]) слово συναγωγή у него по значенію равно таковому же термину у Игнатія антіохійскаго (Полик. 4, 2); въ другомъ случаѣ [6]) оно выставляется уже въ объемѣ понятія ἐκκλησία, т. е. съ оттѣненіемъ въ немъ значенія церкви, какъ величины морально-духовной. У самого Евсевія кесарійскаго мы еще разъ находимъ слово συναγωγή, но уже на ряду съ преобладаніемъ надъ нимъ другихъ терминовъ—ἐκκλησίαι ἐνκρατουμένοι, σύνοδοι παμπληθεῖς, συναγωγαὶ ἐπιτελουμένοι [7]).

Христіанскіе писатели по полемическимъ соображеніямъ,—въ виду чисто еврейскаго происхожденія слова συναγωγή и его употребленія въ еретическихъ общинахъ евіонитовъ,—повидимому, всячески старались избѣгать этого

---

[1]) Ad Autol. 2, 14.
[2]) Strom. 6, 4. [3]) Strom. 6, 1, 2.
[4]) Paedag. 2, 1, 4; 3, 11, 76; 3, 11, 80.
[5]) Евсев. Кес. Н. Е. 7, 9, 2.
[6]) Евсев. Кес. Н. Е. 7, 11, 17.
[7]) Евсев. Кес. Н. Е. 9, 1, 8.

термина и замѣнять его однозначущими выраженіями: ἐπισυναγωγή [1]), σύναξις [2]), συνάθροισμα [3]), σύνοδος [4]), συνοδία [5]) въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно было обозначить и оттѣнить понятіе о церкви со стороны ея внѣшне-правового строя. Стремленіе къ такой замѣнѣ обозначилось очень рано и, какъ мы видѣли выше, обнаружилось въ значительной степени уже у мужей апостольскихъ. Епифаній Кипрскій [6]) съ своей стороны нашелъ нужнымъ высказать даже осужденіе по адресу термина συναγωγή; онъ говорилъ: συναγωγὴν οὗτοι (т. е. евіонеи) καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.

Для экзегезиса экклезіологическихъ взглядовъ древнихъ христіанскихъ писателей весьма важно отмѣтить тотъ фактъ, что у нихъ съ словомъ συναγωγή очень часто соединялось понятіе о еврейской синагогѣ, которая въ то же время противополагалась христіанскому понятію о церкви-экклезіи [7]). Въ этомъ случаѣ замѣтно стремленіе оттѣнить кругъ двухъ противоположныхъ экклезіологическихъ воззрѣній—христіанскаго и евіонейско-іудейскаго. Вотъ почему съ 4 вѣка слово συναγωγή постепенно утрачиваетъ всѣ права гражданства въ терминологическомъ обиходѣ христіанскихъ писателей. Бл. Августинъ уже совершенно опредѣленно разграничиваетъ понятія συναγωγή и ἐκκλησία, говоря, что іудейская община должна именоваться синагогой (synagoga), а христіанская—церковью (ecclesia) [8]).

---

[1]) Ап. Павла Евр. 10, 25.

[2]) Апост. Пост. 2, 39; Кирил. Іерусал. Catechum. 14, 24.

[3]) Апост. Пост. 2, 61: срвн. Игнат. Тралл. 3.

[4]) Апост. Пост. 2, 57; Евс. Кес. Н. Е. 9, 1, 8.

[5]) Ирин. 3, 4, 2. [6]) Haer. 30. 18.

[7]) Такъ еще въ Апокал. 2, 9: 3, 9: συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ; Варн. 5, 13; 6, 6: πονηρευομένων συναγωγαὶ ἐπανέστησαν μοι; 6, 16; Ирин. Contr. haer. 3, 6, 1: ecclesia enim est synagoga Dei; Тертулл. Ad uxorem 1, 2: sed licet figuraliter in synagoga ecclesia intercesserit; Adv. Marc. 4, 7.

[8]) Въ этомъ духѣ бл. Августинъ говоритъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, особенно же въ толк. на Римл. с. 2 и на псалмы. Подборъ и анализъ цитатъ см. у *Bickell*'я Gesch. d. Kirchenrechts 1849, T. I, 2 p. 15 sq. Anm. 29, p. 29 sq.

Мы нарочно представили исторію [1]) термина συναγωγή и синонимичныхъ съ нимъ выраженій (συνάθροισμα, σύνοδος и т. д.), чтобы показать, какъ твердо и устойчиво привилось древнимъ христіанскимъ писателямъ сознаніе идеи церкви, какъ внѣшне-организованнаго института. И среди другихъ христіанскихъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ мужи апостольскіе вслѣдъ за новозавѣтными священными писателями составляютъ въ данномъ случаѣ первое звено христіанскихъ мыслителей, закрѣпившихъ это сознаніе соотвѣтствующимъ терминомъ—συναγωγή,—терминомъ, нужно сознаться, мало устойчивымъ въ послѣдующемъ религіозномъ сознаніи въ силу своего родства съ чисто іудейской идеологіей, но терминомъ все же болѣе или менѣе точно воспроизводящимъ природу церкви со стороны ея внѣшней организаціи, особенно при соотвѣтствующихъ коррективахъ, какія вносились при этомъ въ экклезіологическую концепцію. Такимъ образомъ церковь, опредѣляемая какъ συναγωγή, σύνδεσμος, συνέδριον, συνάθροισμα, есть какъ бы воплощеніе экклезіи-церкви, ея реальная дѣйствительность, проявляющаяся въ формѣ организованной (σύνδεσμος), постепенно растущей (συνάθροισμα) общины (κοινωνία) съ ея административнымъ (συνέδριον) культовымъ и вообще бытовымъ строемъ лицъ, сведенныхъ въ единое цѣлое (συναγωγή) для осуществленія глубоко заложенныхъ въ самой основѣ христіанской общественности задачъ нравственно-религіознаго дѣйствованія во Христѣ Іисусѣ (ἐκκλησία). Какъ величина количественно и внѣшнимъ образомъ опредѣляющаяся, церковь, естественно, представляетъ изъ себя цѣлый рядъ отдѣльныхъ общинъ-церквей, но въ то же время объединенныхъ между собою общностью своего идейнаго содержанія. Церковь, такимъ образомъ, при своемъ видимомъ раздробленіи есть единая церковь Христова (μία ἐκκλησία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ), потому что совмѣщаетъ въ себѣ, по выраженію Игнатія Богоносца, „одну молитву (προσευχή), одно прошеніе (δέησις), одинъ умъ (νοῦς), одну надежду (ἐλ-

[1]) См. цитаты въ Patr. apost. op. Ed. Gebhard'a und Harnack'a, Fasc. 3, S. 115 сл.

πίς) въ любви, въ радости непорочной, которая есть Іисусъ Христосъ“ [1]). Церковь есть единое общество святыхъ, какъ въ цѣломъ, такъ и частяхъ, потому что святость (ἁγιασμός) созидается на однихъ и тѣхъ же основаніяхъ — единой вѣрѣ, единой любви, единой надеждѣ во Христѣ Іисусѣ. Хотя вѣрующіе во Христа внѣшнимъ образомъ принадлежатъ къ разнымъ составамъ церковныхъ общинъ, разсѣянныхъ „по концамъ земли“ [2]), но въ общемъ всѣ они одинаково члены (μέλη) одного Христа [3]), Который составляетъ единую главу всей церкви [4]), одинъ нераздѣльный духъ (ἀδιάκριτον πνεῦμα) [5]) одного общаго единства.

---

[1]) Магнез. 7, 1; срвн. Евангеліе Іоанна 5, 30.
[2]) Ученіе 9, 4.
[3]) Тралл. 11, 2; Магнез. 7, 2.
[4]) Тралл. 11, 2. [5]) Магнез. 15, 1.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Ученіе объ іерархіи.

Ученіе объ іерархіи въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ составляетъ существенно важный отдѣлъ ихъ экклезіологическихъ взглядовъ. Этимъ ученіемъ въ значительной степени проясняется у нихъ самая идея церкви. Въ этомъ ученіи современному изслѣдователю можно получить болѣе или менѣе точный отвѣтъ на вопросъ,— есть ли церковь, по сознанію мужей апостольскихъ, въ самомъ своемъ существѣ только величина духовная, стоящая по своей духовно невидимой сущности внѣ всякаго соприкосновенія съ формами своего внѣшняго выраженія (какъ это теперь думаютъ обычно протестанты и какъ думали раньше ихъ предшественники-гностики), или же, наоборотъ, и по своему внутренне-идейному содержанію и по своему внѣшнему строю она составляетъ неразрывное цѣлое, гармонически согласованное единство бытія-идеи и формы, духа и плоти, какъ выражался Игнатій Богоносецъ [1]). Эту прагматическую связь спеціально іерархическихъ и общихъ экклезіологическихъ воззрѣніи у мужей апостольскихъ и вообще представителей древне-христіанскаго сознанія (священныхъ новозавѣтныхъ писателей и учителей церкви послѣапостольскаго періода вообще) давно подмѣтилъ протестантскій ученый міръ. Вотъ почему особое вниманіе тамъ сосредоточивается на выяс неніи іерархическихъ взглядовъ древне-христіанскаго об-

---

[1]) Ефес. 10, 3

щества и въ значительной степени взглядовъ мужей апостольскихъ. При чемъ цѣль научныхъ изысканій протестантскаго ученаго міра въ данномъ отношеніи сводится къ одному общему знаменателю—къ стремленію согласовать протестантскую идею невидимой и духовной церкви съ іерархическими взглядами,—въ этихъ послѣднихъ, при соотвѣтствующемъ освѣщеніи ихъ фактами изъ исторіи первоначальнаго христіанства, обрѣсти оправданіе для идеи церкви, какъ величины только невидимой, моральнодуховной по своей сущности, каковой она будто бы предносилась сознанію представителей первобытнаго христіанства. Въ доказательствахъ западныхъ ученыхъ при такой конъюнктурѣ получается въ общемъ circulus in demonstrando. Предвзятную протестантскую идею духовности церкви они стараются вывести изъ соотвѣтствующихъ, будто бы, этой духовности формъ внѣшне-бытовой жизни церкви и, наоборотъ, въ фактахъ бытовой жизни церковнаго общества они получаютъ подкрѣпленіе идеи духовности церкви по сознанію первобытнаго христіанства. Весьма важно отмѣтить, что интересъ къ іерархическимъ взглядамъ древности среди протестантскихъ ученыхъ особенно усилился послѣ открытія „Ученія 12 апостоловъ“ [1]),

---

[1]) Этотъ памятникъ открытъ извѣстнымъ библіофиломъ-историкомъ Филоѳеемъ Вріенніемъ, митрополитомъ Никомидійскимъ въ 1878 и имъ же изданъ въ свѣтъ въ 1883 г. (см. о немъ краткія свѣдѣнія выше, стр. 6, прим.). Важностью этого памятника въ церковно-іерархическомъ отношеніи, между прочимъ, объясняется то вниманіе, какое оказали ему западно-европейскіе ученые чрезъ тщательное изученіе его текста въ связи съ іерархологіей древней церкви. Изъ изслѣдованій о памятникѣ особенно важны: *Harnack*'а „Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenfassung und Kirchenrechts (въ „Texte u. Untersuchungen zur Geschichte d. altchristlich. Litter. B. II, H. 1–2. Lpz. 1884), *Th. Zahn*'а „Die Lehre der zwölf Apostel“ (въ Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons und der altchr. Lit. B. 3, 1884, S. 278—319). Въ русской литературѣ также есть спеціальное изслѣдованіе *А. Карашева* „О новооткрытомъ памятникѣ—Ученіе двѣнадцати апостоловъ 1896“. По вопросу о значеніи „Ученія“ при выясненіи древне-церковнаго строя см. проф. А. П. Лебедева „Харизматическіе учители первенствующей

—этого анонимнаго памятника древности, который въ значительной части своего содержанія заключаетъ характеристику внѣшне-бытового строя древней церкви; при чемъ значительную долю вниманія удѣляетъ изображенію т. н. „харизматиковъ“,—апостоловъ, евангелистовъ, пророковъ, дидаскаловъ и менѣе всего занимается представителями церковно-іерархическаго строя церкви,—„епископами и діаконами“. Протестантскіе ученые слишкомъ переоцѣнили значеніе этого новооткрытаго памятника, поставивши факты, указанные въ немъ, базисомъ для своихъ предвзятыхъ церковно-іерархическихъ изысканій, къ которымъ они и притянули искусственно всѣ другія свидѣтельства древности. Отмѣтимъ при этомъ слѣдующую характерную черту самаго метода церковно-іерархическихъ изысканій протестантскаго ученаго міра. Хотя въ основѣ этихъ изысканій у нихъ лежитъ ясно сквозящая всюду предвзятая догматическая идея духовности церкви, но при экзегетикѣ фактовъ, касающихся іерархическаго строя, они обычно совершенно игнорируютъ догматическую точку зрѣнія. Отбрасывая въ сторону догматическое сознаніе древнихъ писателей, всѣ ихъ произведенія оцѣниваютъ уже только съ исторической точки зрѣнія. Между тѣмъ, всѣ древніе писатели первенствующей христіанской эпохи (одинаково и писатели священной письменности — апостолы и ихъ преемники—мужи апостольскіе) были менѣе всего историками и всецѣло стояли въ своихъ произведеніяхъ на основахъ догматико-вѣроучительнаго и этико-практическаго міросозерцанія. Отсюда естественно, что они сравнительно очень много даютъ матеріала для воспроизведенія древняго христіанства со стороны его идейно-религіознаго содержанія и очень мало матеріала для чисто-исторической репродукціи. Отсюда выводъ: при анализѣ іерархическихъ взглядовъ мужей апостольскихъ не нужно упускать изъ виду прежде всего общую руководящую религіозную идею, чтобы при отсутствіи болѣе или менѣе

церкви I и II столѣтія“ (въ Собр. соч. т. 10, 1905 г., стр. 3—26), а также въ трудахъ проф. Мышцина и В. Троицкаго (см. о нихъ ниже).

твердыхъ историческихъ данныхъ въ ихъ произведеніяхъ не потонуть въ потокѣ собственныхъ quasi научныхъ историческихъ построеній, для которыхъ произведенія древне-христіанской письменности (I и до половины II в.) дѣйствительно даютъ съ формальной стороны наименѣе устойчивый и слишкомъ неопредѣленный матеріалъ. Въ то же время этотъ матеріалъ, при всей его формальной неустойчивости, можно свести въ болѣе или менѣе стройную концепцію, если базисомъ для историческихъ выводовъ поставить заправляющую ходомъ ихъ мыслей религіозную идею. Тѣмъ болѣе, что въ религіозномъ міровоззрѣніи мужей апостольскихъ въ общемъ отмѣчается стройная система взглядовъ, въ которыхъ одна цѣпь фактовъ религіознаго сознанія явно предрѣшаетъ ходъ и направленіе мыслей въ другой смежной области. Вотъ почему, намъ думается, весь вопросъ объ іерархіи по произведеніямъ мужей апостольскихъ, а также и другихъ соприкосновенныхъ съ ними писателей можетъ быть направленъ на надлежащій путь изслѣдованія только при томъ условіи, если онъ въ своемъ рѣшеніи не будетъ находиться внѣ связи съ посылками ихъ религіозной репродукціи вообще. Словомъ, въ дѣлѣ истолкованія историческихъ фактовъ по вопросу объ іерархіи въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ слѣдуетъ утвердить, какъ незыблемо достовѣрное, именно то рѣшеніе, которое не только не противорѣчитъ ихъ религіозной концепціи, но находится съ ней въ строго гармоническомъ единствѣ.

Какъ же рисуется по древне-христіанскимъ произведеніямъ іерархическій строй въ исторической концепіи протестантскихъ ученыхъ? Насколько ихъ историческія изысканія въ данной области соотвѣтствуютъ духу и буквѣ показаній древнихъ христіанскихъ писателей вообще и мужей апостольскихъ, вчастности?

Представителямъ протестантской учености [1]) нельзя не отдать справедливости въ томъ отношеніи, что они

---

[1]) Особенно въ этомъ отношеніи нужно отмѣтить изслѣдованія: *Гарнака* („Die Lehre d. zwölf Apostel...“ въ Text. u. Untersuch. 1884;

очень много потрудились надъ разрѣшеніемъ вопроса объ іерархическомъ строѣ первенствующей церкви. Ихъ историческая концепція по данному вопросу отличается тщательностью разработки въ цѣломъ и частяхъ. При чемъ выводы [1]), къ какимъ они пришли въ своихъ изслѣдова-

---

Lehrbuch d. Dogmengeschichte, 2 Aufl., B. I, 1888, S. 328—353), *Гатча* (Gesellchaftsverfassung d. christlichen Kirche im Alternthum въ переводѣ и съ примѣчаніями Гарнака 1883), *Вейтцзеккера* (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 1902), *Цёкклера* (Diakonen und Evangelisten. Zur Entwickelung der Kirchen. 1893), *Зома* (Kirchenrecht. B. I: Die geschichtlichen Grundlagen. 1892 и въ русск. переводѣ, см. ниже).

[1]) Эти выводы любопытны не только сами по себѣ, какъ отраженіе западно-европейскихъ изысканій по вопросу объ іерархіи, но въ то же время еще и потому, что въ значительной степени они вошли въ обиходъ церковно-историческихъ изысканій нашихъ русскихъ ученыхъ изслѣдователей. Особенно это нужно сказать относительно труда проф. *А. П. Лебедева* подъ заглавіемъ „Духовенство древней вселенской церкви отъ временъ апостольскихъ до IX в." (Общее собр, соч. т. 10, 1905 г.), гдѣ почтенный историкъ, характеризуя іерархическій строй первобытной христіанской общины (стр. 1—83), въ значительной степени (съ нѣкоторыми частичными поправками) воспроизводитъ положенія западно европейской учености (болѣе всего Гарнака). Подъ сильнымъ вліяніемъ протестантскихъ взглядовъ (съ удержаніемъ во многихъ случаяхъ специфическихъ особенностей этихъ взглядовъ) написанъ также трудъ священника *М. Ѳивейскаго*: „Духовныя дарованія въ первоначальной христіанской церкви. Москва. 1907", гдѣ мы находимъ общую характеристику видовъ христіанскаго служенія въ первоначальной церкви (стр. 63—95: глава пятая „Христіанское служеніе") по даннымъ не только новозавѣтныхъ писателей, но и послѣдующей литературы (1 и 2 в.). Кромѣ этихъ двухъ трудовъ по исторіи вопроса объ іерархическомъ строѣ въ древней церкви новѣйшая русская литература въ самое послѣднее время обогатилась еще слѣдующими капитальными изслѣдованіями: проф. *В. Мышцина* „Устройство христіанской церкви въ первые два вѣка. Сергіевъ Посадъ. 1909" и *В. Троицкаго* „Очерки изъ исторіи догмата о церкви. Серг. Посадъ. 1913. (Здѣсь о духовной іерархіи первоначальной церкви говорится на стр. 187—253). Оба эти труда въ нѣкоторомъ родѣ отражаютъ эволюцію русской богословской мысли и, въ противоположность выше указаннымъ двумъ сочиненіямъ (проф. Лебедева и свящ. Ѳивейскаго), представляютъ въ значительной степени отливъ въ противоположную сторону отъ устоевъ протестантской учености. Впрочемъ, тотъ и другой труды не лишены нѣкоторыхъ принципіальныхъ недостатковъ въ томъ от-

ніяхъ, проникнуты единствомъ строго разработанной системы, въ которой предусматриваются такъ или иначе всѣ отдѣльныя свидѣтельства древности. Какъ мы отмѣ-

---

шеніи, что тогда какъ г. *В. Троицкій* въ своихъ выводахъ по вопросу объ іерархическомъ строѣ древней церкви слѣдуетъ почти исключительно догматическимъ путемъ и какъ бы игнорируетъ факты исторіи, проф. В. Мышцинъ, наоборотъ, является отъ начала и до конца исключительно историкомъ (срвн. его собственное „credo" op. cit. введеніе, стр. VII), у котораго историческіе выводы не связываются съ духомъ религіознаго міровоззрѣнія древнихъ писателей, у которыхъ почерпается имъ историческій матеріалъ. Оттого выводы г. Мышцина оказываются въ конечномъ итогѣ не достаточно убѣдительными по своимъ принципіально-догматическимъ основамъ. Самые историческіе доводы у него переплетаются часто съ такими отступленіями, которыя сближаютъ его тезисы съ данными протестантской учености (хотя г. Мышцинъ въ принципѣ отъ нихъ открещивается, входя въ детальную критику положеній особенно историческихъ изысканій Гатча, Гарнака, Вейтцзеккера и др. — см. особенно стр. 385—405). Характерно отмѣтить общій приговоръ по адресу современной нѣмецкой учености по вопросу объ іерархическомъ строѣ первохристіанской церкви нашего авторитетнѣйшаго историка-богослова проф. *В. В. Болотова*, который (въ посмертномъ изданіи курса его „Лекцій по исторіи древней церкви", т. 2, 1910) говоритъ: „православному догматическому воззрѣнію всѣхъ временъ противна мысль, чтобы епископство было учрежденіемъ не апостольскимъ, выродилось вслѣдствіе разныхъ историческихъ случайностей... Всякое историческое представленіе о древнихъ пресвитерахъ-епископахъ, какъ пресвитерахъ въ строгомъ смыслѣ, *должно пасть какъ несогласное съ основнымъ догматическимъ воззрѣніемъ вселенской церкви*" (стр. 458). Такъ говоритъ историкъ, обладающій тонкимъ чутьемъ проникновенности въ самый духъ догматическихъ основъ древняго христіанства. — По вопросу объ іерархическомъ строѣ древней церкви въ русской литературѣ см. также труды: *И. Гидулянова.* Митрополиты въ первые три вѣка христіанства. Москва 1905; *Ѳ. Мищенко.* Объ устройствѣ христіанскихъ общинъ. Труды Кіевск. Дух. Акад. 1908, декабрь, а также устарѣлый теперь трудъ *архимандрита Сильвестра.* Ученіе о церкви въ первые три вѣка христіанства. Кіевъ. 1872. Какъ плодъ популяризаціи западно-европейскихъ (протестантскихъ) теорій по вопросу объ іерархическомъ строѣ древней церкви въ русской литературѣ мы имѣемъ сочиненіе *Р. Зома.* Церковный строй въ первые вѣка христіанства въ переводѣ А. Петровскаго и П. Флоренскаго. Москва. 1906. (Этотъ переводъ обнимаетъ собою только первую главу—основоположительную – подъ заглавіемъ: „Das

чали выше, базисомъ для ихъ ученыхъ выводовъ служитъ вновь открытый памятникъ „Ученіе 12 апостоловъ“, гдѣ анонимный авторъ, характеризуя строй первенствующей христіанской общины, особенно подробно говоритъ о такъ называемыхъ харизматикахъ—апостолахъ, евангелистахъ, пророкахъ, учителяхъ и только вскользь упоминаетъ о епископахъ и діаконахъ. Сопоставляя данныя „Ученія“ съ свидѣтельствами другихъ древнихъ христіанскихъ писателей (новозавѣтныхъ и послѣапостольскихъ), они въ общемъ рисуютъ для перво-христіанской эпохи слѣдующую картину церковно-іерархическаго строя. По ихъ убѣжденію, церковно-іерархическій строй съ трехчинной іерархіей во главѣ въ позднѣйшемъ „каѳолическомъ“ (по ихъ выраженію) смыслѣ этого слова составляетъ результатъ сложной исторической эволюціи, гдѣ начальную ступень представляетъ исключительно нравственно-религіозный, чуждый всякаго юридизма и внѣшней регламентаціи „патріархальный“ укладъ церковной [1]) жизни, а завершительной ступенью является та церковно-правовая, внѣшнимъ образомъ регламентированная организація, какая сформировалась только приблизительно къ концу 2 столѣтія и предстала, наконецъ, въ образѣ трехчинной іерархіи съ монархическимъ епископатомъ во главѣ.

Изображая начальную—апостольскую (приблизительно до конца 1 столѣтія)—ступень церковно-іерархической эволюціи, протестантскіе ученые характеризуютъ ее, какъ состояніе рѣянія духа Божія, какъ настроеніе повышеннаго

Urchristentum“ изъ его большаго изслѣдованія: Kirchenrecht. B. 1: Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig. 1892). Сочиненіе Зома интересно главнымъ образомъ въ томъ отношеніи, что представляетъ синтезъ не только историческихъ фактовъ древности, но и ихъ догматическаго обоснованія. Для уясненія общей религіозно-философской основы ученія протестантскихъ ученыхъ по вопросу о церкви, вообще, и іерархіи, вчастности, представляетъ большой интересъ сочиненіе проф. *В. А. Керенскаго* Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Казань. 1903.

[1]) Гарнакъ, Lehrbuch d. Dogmeng. S. 339 sq.; Зомъ, op. c. (въ р. п.) стр. 45, прим. 2.

энтузіазма, которымъ обусловливалось свободное творчество благодатныхъ силъ первобытнаго христіанства. Внѣшнимъ выраженіемъ этого творчества и была дѣятельность харизматиковъ — апостоловъ, евангелистовъ, пророковъ, дидаскаловъ. Въ дѣятельности, — отъ начала и до конца учительной, — этихъ харизматиковъ, проповѣдниковъ слова Божія, и заключалось то скрѣпляющее, организующее начало церковной жизни, которое сообщало всему христіанству характеръ всепроникающаго единства. Харизматики были служителями всей церкви, а не какой либо отдѣльной общины, почему съ проповѣдью слова Божія обычно переходили изъ одного мѣста въ другое. Служеніе харизматиковъ, по ученію протестантскихъ ученыхъ, тѣмъ особенно и отличалось, что оно не было поставлено въ зависимость отъ какихъ-либо внѣшнихъ формъ посвященія, а исходило изъ глубины сердца самихъ же харизматиковъ, и какъ таковое, было результатомъ ихъ проникновенности особыми дарами благодати. Харизматики въ самихъ себѣ заключали особую силу авторитета, подчиняющаго себѣ волю слушателей чрезъ благовѣстіе истины. Впрочемъ, протестантскіе ученые не отрицаютъ для харизматиковъ существованія въ первобытной церкви внѣшнихъ формъ посвященія, — хиротоніи (χειροτονία). Но эта хиротонія, по ихъ толкованію, не была орудіемъ сообщенія харизматикамъ благодатной силы ученія, а только внѣшнимъ свидѣтельствомъ того, что эта сила имъ уже присуща [1]). Иными словами, хиротонія была актомъ объединенія воли всего собранія съ словомъ истины проповѣдниковъ этой истины. Такимъ образомъ харизматическіе учители — апостолы, евангелисты, пророки, дидаскалы, по толкованію протестантскихъ ученыхъ, были самодовлѣю-

---

[1]) Зомъ, стр. 104 – 107: „возношеніе рукъ представляетъ простое подтвержденіе принадлежавшей уже ранѣе данному лицу харизмы, — свидѣтельство, имѣющее въ виду.... облегчить ему на дѣлѣ признаніе его учительнаго призванія со стороны другихъ собраній“. Гатчъ (op. c. S. 133) совершенно отвергаетъ въ первоначальной церкви наличность обряда возложенія рукъ.

щей величиной для первобытной христіанской общины. Въ нихъ сосредоточивалась та нравственная сила ученія Христова, которая скрѣпляла все христіанство неразрывными узами единства. Они были основой нравственно-религіознаго, чисто духовнаго, строя первоначальной церкви.

Протестантскіе ученые не отвергаютъ наличности и того факта, что съ самаго начала христіанства существовалъ въ общинѣ также институтъ епископовъ и діаконовъ. Но дѣятельность этихъ служителей общины, по ихъ толкованію, была исключительно административно-хозяйственнаго свойства. Первоначальный епископъ,—это въ сущности финансовый чиновникъ, экономъ, казначей, на обязанности котораго лежало завѣдываніе и распоряженіе имуществомъ общины—церкви. Епископъ былъ также и „служителемъ культа“, — совершителемъ евхаристіи, въ виду тѣсной связи вещественныхъ приношеній съ совершеніемъ евхаристіи, съ которой соединялись обычно и дѣла благотворенія въ общинѣ [1]). Нѣкоторые протестантскіе ученые думаютъ, что къ числу полномочій епископскаго служенія относилось также и учительство [2]), поскольку это послѣднее требовалось самой обстановкой совершенія евхаристіи, какъ жертвеннаго приношенія, соединявшагося съ благодарственными молитвословіями. Впрочемъ, наличность въ общинѣ кого-либо изъ харизматиковъ, т. е. кого-либо изъ состава апостоловъ, евангелистовъ, пророковъ и дидаскаловъ, уже парализовало учительную дѣятельность епископа,—право учить словомъ Божіимъ, равно какъ совершать и самую евхаристію переходило въ этомъ случаѣ къ харизматическому учителю. Такимъ образомъ значеніе епископа въ первохристіанской общинѣ въ области учительства представляется ограниченнымъ чрезъ авторитетъ харизматиковъ. Характерно при этомъ то, что протестантскіе ученые въ первоначальномъ епископствѣ не усматриваютъ строго устойчиваго служенія, подчиненнаго

---

[1]) Гарнакъ, въ примѣч. къ его изданію „Ученія“. S. 57. 58 и предисловіе S. 151 sq.; Гатчъ (op. c. S. 35).

[2]) Такъ Зомъ (op. c. 141—144).

опредѣленнымъ правовымъ нормамъ. Епископомъ въ общинѣ могъ быть всякій, кому предоставляла совершеніе евхаристіи община. Права епископскаго служенія опредѣлялись зависимостью не отъ особыхъ дарованій, сообщаемыхъ чрезъ рукоположеніе, а отъ той общей харисмы, которая дѣйствовала во всякомъ другомъ вѣрующемъ членѣ общества. Чтобы сдѣлаться епископомъ съ соизволенія общины, нужно было имѣть только оказательство харисмы, а этимъ оказательствомъ, по суду протестантскихъ ученыхъ, и была въ первобытной общинѣ принадлежность епископа къ составу такъ называемыхъ старцевъ — πρεσβυτέρων.

Такимъ образомъ по связи съ епископскимъ служеніемъ въ концепціи протестантскихъ ученыхъ опредѣляется значеніе старцевъ-пресвитеровъ. Пресвитерство, по ихъ пониманію, это *не особое служеніе* въ древне-христіанской общинѣ, а только состояніе членовъ общины, — старыхъ по своему естественному возрасту и по давности пребыванія въ составѣ членовъ извѣстной общины. Отсюда всякій пресвитеръ могъ быть епископомъ по самому возрасту, по своему положенію стараго члена общины. И наоборотъ, всякій епископъ былъ въ сущности тотъ же пресвитеръ, поскольку онъ въ данный моментъ, въ силу харисмы своего старческаго возраста и своего старѣйшинства въ обществѣ, являлся блюстителемъ церковнаго имущества и совершителемъ евхаристіи и соединеннаго съ ней учительства. Но тотъ же старецъ-епископъ терялъ всѣ свои полномочія „служителя культа“, коль скоро въ общинѣ находилось лицо чрезвычайныхъ харизматическо-учительныхъ дарованій.

Такимъ образомъ, по представленію протестантскихъ ученыхъ, служеніе епископа въ первенствующей общинѣ не вытекало изъ правового строя церкви, не опредѣлялось какими-либо внѣшними правовыми нормами, а было всецѣло служеніемъ такъ сказать нравственно-правовымъ, которое обусловливалось въ своемъ внѣшнемъ выраженіи наличностью въ старцахъ-епископахъ харизмы въ той именно степени, которая возвышала ея носителей надъ

всѣми прочими лицами христіанской общины. Какъ и служеніе харизматиковъ, служеніе епископовъ, поэтому, не было связано съ жизнью опредѣленной общины, а было служеніемъ общей экклезіи Христовой. Организаціи внѣшняго правового строя церковной жизни не было и быть не могло вслѣдствіе исключительно духовнаго, моральнаго, характера всѣхъ отношеній, которыми опредѣлялась внутренняя жизнь общины. Старѣйшинство епископа было единственнымъ внѣшнимъ условіемъ, которымъ предрѣшалось его служеніе. Отсюда, по мысли Гарнака, вытекалъ вообще „патріархальный строй“ первоначальной христіанской церкви. Епископъ—это одинъ изъ старцевъ общины, которому была ввѣрена административно-хозяйственная часть и который по праву старѣйшинства совершалъ евхаристію и преподавалъ при этомъ ученіе. Діаконы—это помощники епископа, его „глаза“ при несеніи всѣхъ указанныхъ обязанностей. Вотъ почему во всѣхъ памятникахъ первенствующей церкви на ряду съ епископами неизмѣнно упоминаются также и діаконы; при чемъ названіе пресвитеръ приводится, какъ обозначеніе *состоянія* епископа въ классѣ лицъ старѣйшихъ по возрасту, слѣдовательно употребляется какъ синонимъ одного и того же епископскаго служенія.

Опредѣляя процессъ перехода отъ харизматическаго къ іерархическому строю церкви, протестантскіе ученые различно характеризуютъ сущность этой переходной эпохи, которую они пріурочиваютъ обычно къ концу перваго и и къ началу второго вѣка, когда появились произведенія мужей апостольскихъ, отражающія, по ихъ мнѣнію, всѣ особенности этой переходной эпохи. По мнѣнію однихъ ученыхъ, въ основѣ перехода къ іерархическому строю церкви, къ закрѣпленію въ ней власти монархическаго епископата лежала активная борьба, которая возникла въ исходѣ перваго вѣка между властью харизматическихъ учителей и властью епископата. Такимъ образомъ, возникновеніе института монархическаго епископата во главѣ церкви у протестантовъ мыслится, какъ результатъ возвышенія власти одной стороны, оказавшейся болѣе силь-

ной, за счетъ власти другой стороны, оказавшейся менѣе сильной и „атрофировавшейся“. По мнѣнію другихъ ученыхъ, возникновеніе монархическаго епископата было лишь результатомъ естественнаго вымиранія въ церкви чрезвычайныхъ служеній и сосредоточенія этихъ послѣднихъ въ рукахъ епископа-„эконома“, который и раньше былъ представителемъ учительныхъ полномочій, хотя и меньшихъ по сравненію съ чрезвычайными дарами харизматиковъ-учителей. Такимъ образомъ усиленіе власти епископа въ области учительства было тѣмъ основаніемъ, по которому онъ сдѣлался господиномъ своего положенія въ общинѣ. Такъ образовался монархическій епископатъ въ церкви, какъ власть административная и учительная въ одно и то же время. Вмѣстѣ съ этимъ обозначился переходъ отъ чисто моральныхъ нормъ церковной жизни къ нормамъ правового строя. Этотъ переходъ, по суду протестантскихъ ученыхъ, совершился не сразу во всей церкви, а постепенно. Посланіе Климента Римскаго, Ученіе 12 апостоловъ, Пастырь Ерма и особенно Посланія св. Игнатія, по ихъ мнѣнію, носятъ явные слѣды того упорства, съ какимъ идея монархическаго епископата постепенно прививалась сознанію христіанскаго общества въ разныхъ церквахъ. При чемъ любопытно, что епископальныя воззрѣнія св. Игнатія разсматриваются, какъ выраженіе создавшейся (именно въ этотъ переходный моментъ) теоріи, а не факта дѣйствительности, тѣсно связаннаго съ историческимъ укладомъ церковной жизни. Не менѣе любопытенъ взглядъ протестантскихъ ученыхъ, по которому для идеи монархическаго епископата, съ одной стороны, и для идеи пресвитеріума, занявшаго мѣсто возлѣ монархическаго епископата, съ другой стороны, совершенно отрицается всякая связь съ строемъ синагогальнаго устройства іудейскихъ общинъ, съ ихъ архисинагогомъ и старѣйшинами во главѣ, а также связь съ устройствомъ свѣтскихъ языческо-римскихъ коллегій съ ихъ централизующей епископской властью. Въ отмѣну своей общей тенденціи выводить формы и содержаніе христіанства изъ основъ языческихъ и іудейскихъ нормъ жизни и мысли,

на этотъ разъ протестантскіе ученые настойчиво говорятъ о самобытно-христіанской эволюціи въ области сформированія церковно-іерархическаго строя. Тенденція понятна въ ея происхожденіи: при иной исторической концепціи протестантскимъ ученымъ пришлось бы отказаться отъ всѣхъ своихъ церковно-іерархическихъ построеній, обоснованныхъ на теоріи захвата.

Таковы въ общихъ чертахъ истолкованія у протестантскихъ ученыхъ того историко-прагматическаго матеріала, который заключается въ произведеніяхъ древнихъ христіанскихъ писателей по вопросу объ іерархіи. Свою идею невидимой и духовной церкви они съ внѣшней стороны въ общемъ очень стройно и, повидимому, доказательно обосновываютъ на исторической концепціи, въ рамки которой такъ или иначе у нихъ укладываются всѣ историческія свидѣтельства, которыя говорятъ объ іерархическомъ строѣ церкви. Идея невидимой церкви такимъ образомъ гармонически объединяется у нихъ съ іерархологіей и вмѣстѣ съ этой послѣдней получаетъ историко-прагматическое обоснованіе.

Съ точки зрѣнія вышеприведенной исторической концепціи зарожденія „каѳолическаго“ церковно-іерархическаго строя, естественно, въ нѣдрахъ протестантской науки совершенно утрачиваетъ всякое значеніе идея необходимости церковно-правового строя, а равно идея богоучрежденности іерархіи въ „каѳолическомъ“ смыслѣ этого слова. Вотъ почему тѣ ясные слѣды сознанія богоучрежденности и необходимости іерархіи,—тѣ слѣды, которые присущи Посланію св. Климента къ Коринѳянамъ, Пастырю Ерма и особенно посланіямъ св. Игнатія, протестантскими учеными всячески затираются и перетолковываются въ духѣ установленной ими теоріи происхожденія іерархическаго сознанія въ древней церкви.

Спрашивается, соотвѣтствуетъ ли дѣйствительному сознанію мужей апостольскихъ и другихъ древнихъ христіанскихъ писателей установленная протестантскими учеными историческая концепція?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ принципіальной важности болѣе или менѣе объективно, мы должны историческіе факты (въ ихъ такъ сказать словесномъ выраженіи) разсмотрѣть и освѣтить въ тѣсной связи съ теоретико-религіозными воззрѣніями древнихъ писателей. Слѣдовательно, устанавливая тотъ или иной фактъ ихъ историческаго сознанія, мы непремѣнно должны освѣщать его съ точки зрѣнія той идеи, которая лежитъ въ основаніи историческаго факта, какъ его опредѣляющая причина. Иначе, въ слишкомъ отрывочныхъ и мало устойчивыхъ историческихъ свидѣтельствахъ по іерархическому вопросу въ первохристіанской древности придется вращаться въ области однѣхъ только безпочвенныхъ теорій. И прежде всего постараемся придвинуться къ сознанію древнихъ христіанскихъ писателей, вчастности мужей апостольскихъ чрезъ свидѣтельства такихъ писателей первенствующей эпохи, которые ближе, чѣмъ современный ученый міръ, стояли къ этому сознанію по самымъ историческимъ условіямъ своей литературной и церковно-общественной дѣятельности. Мы позволимъ себѣ въ данномъ случаѣ опереться на историческихъ свидѣтельствахъ такихъ памятниковъ, какъ Canones ecclesiastici [1]) и Canones Hippolyti [2]),

---

[1]) Этотъ памятникъ въ рукописяхъ извѣстенъ подъ различными названіями, но общепринятымъ его обозначеніемъ (въ отличіе отъ Διατάξεις τ. ἀποστόλων) является: „Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων“. Происхожденіе этого памятника (по изысканіямъ Функа, Гарнака) относится ко второй половинѣ II столѣтія (между 140—180 гг. по Гарнаку). Мы цитуемъ его по изданію Гарнака: „Die Quellen der sogennanten Apostolischen Kirchenordnung“ въ „Text. u. Untersuch.“. Leipz. 1886. S. 7—31. См. подробнѣе о памятникѣ нашу статью въ „Прав. Бог. Энцикл.“ при „Странникѣ“ т. 8, стр. 448—455.

[2]) Этотъ любопытный памятникъ (до сихъ поръ еще совершенно неиспользованный русской наукой, если не имѣть въ виду тѣхъ извлеченій изъ него, которыя приводятся у проф. А. П. Лебедева въ его указан. выше сочиненіи, см. стр. 73—83) помѣщенъ въ изданіи *Achelis*'а: „Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. B. I: Die canones Hippolyti“ въ „Texte u. Untersuch. Leipz. 1891. S. 38—137“. Памятникъ на очень вѣскихъ основаніяхъ Ахелисомъ считается подлиннымъ произведеніемъ св. Ипполита римскаго (=ἀποστολικὴ παράδοσις

гдѣ историческій фактъ, по самому характеру этихъ памятниковъ, долженъ выступать наиболѣе ясно и не подъ угломъ зрѣнія какой-либо „теоріи".

Что касается „Canones ecclesiastici", то здѣсь прежде всего мы должны отмѣтить ясные слѣды указанія на всѣ три степени іерархическаго служенія—епископство, пресвитерство и діаконство, какъ служенія постоянныя и строго правовыя въ общинѣ. Въ уста апостоловъ, „собравшихся по повелѣнію Господа", въ памятникѣ влагаются „постановленія" относительно всѣхъ трехъ указанныхъ служеній. При чемъ очень характерно опредѣляется положеніе епископовъ, какъ „достоинство" (ἀξιάς), положеніе пресвитеровъ, какъ „возсѣданіе (ἕδρας)" и положеніе діаконовъ, какъ „присѣданіе (παρεδρείας)" [1]). Если сопоставить данное мѣсто изъ „Canones" съ свидѣтельствомъ „Пастыря" Ерма, гдѣ предстоятель церкви (προϊστάμενος = ἐπίσκοπος) называется возсѣдающимъ на каѳедрѣ (πρωτοκαθεδρίτης) [2]). если такимъ образомъ „достоинство" епископовъ, —по выраженію автора Canones,—полагать въ правѣ возсѣданія на каѳедрѣ, то въ общемъ получается довольно яркая характеристика всѣхъ трехъ служеній по ихъ внѣшнему положенію: епископъ возсѣдаетъ на каѳедрѣ (καθέδρα) впереди всѣхъ, пресвитеры имѣютъ стулья (ἕδρας), очевидно предъ каѳедрой епископа, а діаконы занимаютъ сидѣнья уже только подлѣ и позади епископа и пресвитеровъ (παρέδρας). Соотвѣтственно внѣшнему положенію трехъ указанныхъ степеней распредѣляются въ „Canones" и самыя ихъ служенія. Епископу приписывается центральное

по обозначенію на статуѣ Ипполита), хотя нѣкоторые изслѣдователи, не соглашаясь съ мнѣніемъ Ахелиса, относятъ происхожденіе памятника къ половинѣ 4 столѣтія (Функъ „Die Apost. Konstitut. 1891). Если признать авторство Ипполита для „Каноновъ" фактомъ безспорнымъ, что̀ едва ли подлежитъ сомнѣнію, то время происхожденія памятника нужно отнести къ самому началу 3 вѣка, такъ какъ ἀποστολικὴ παράδοσις (по обозначенію его на статуѣ Ипполита) составляетъ одно изъ самыхъ раннихъ произведеній автора.

[1]) Canones 1: ἐπισκόπων—ἀξιάς, πρεσβυτέρων—ἕδρας, διακόνων—παρεδρείας.

[2]) Ермъ Vis. 3, 9, 7.

и главенствующее положеніе въ церкви: онъ есть пастырь (ποιμήν) вѣрующихъ [1]), онъ первенствуетъ (ὁ δεσπότης) при совершеніи богослуженія и особенно евхаристіи; вообще его служеніе пріурочивается къ алтарю (πρὸς τὸ θυσιαστήριον) [2]), онъ раздаетъ дары вѣрующимъ, на немъ лежитъ главная забота о бѣдныхъ (φιλόπτωχος) [3]), ему присуща обязанность толковать писанія (τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν) [4]), въ виду чего онъ долженъ обладать соотвѣтствующимъ образованіемъ (παιδείας μέτοχος) [5]). Пресвитеры, число которыхъ, по свидѣтельству автора, должно быть не менѣе двухъ, и непремѣнно четное, достигающее до 24, — изображаются въ общемъ какъ сотаинники и соратники епископа (συμύστοι τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχοι) [6]), но дѣйствующіе въ повиновеніи епископу [7]). Важно отмѣтить, что всѣ функціи епископскаго служенія, за исключеніемъ учительства (толкованія писаній), по показанію памятника, раздѣляли также и пресвитеры. При чемъ особенно выдѣляется ихъ значеніе въ завѣдываніи и распоряженіи церковнымъ имуществомъ. Собственно отъ пресвитеровъ зависѣло оказывать честь (τιμᾶν) епископамъ при выдѣленіи имъ должной части приношеній [8]). Пресвитерамъ должны были докладывать о больныхъ діакониссы, завѣдывавшія дѣлами призрѣнія, но при участіи пресвитеровъ [9]). Характерно то, что пресвитерамъ въ памятникѣ приписываются полномочія судебной власти при разбирательствѣ дѣлъ, касающихся церковнаго благочинія. Пресвитеры, по общему рѣшенію, опредѣляли виновнымъ заслуженное наказаніе, „чтобы прочіе имѣли страхъ“ [10]). По свидѣтельству памятника, пресвитеры раздѣлялись на правыхъ и лѣвыхъ, т. е.

---

[1]) S. 13 (обозначаются страницы изданія Гарнака).

[2]) S. 16. [3]) S. 8. [4]) S. 10. [5]) S. 9—10.

[6]) S. 12—13. [7]) S. 13. 14: ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμηθῶσιν.

[8]) S. 14. Едва ли здѣсь можно усматривать униженіе епископскаго достоинства, коль скоро ясно при этомъ, что пресвитеры при выдѣленіи слѣдуемой епископу части руководились опредѣленными правилами: εἰς ὃ ἂν δέῃ.

[9]) S. 23. [10]) S. 16. 17.

стоящихъ при алтарѣ по правую и лѣвую сторону епископа. Дѣятельность правыхъ главнымъ образомъ была направлена въ отношеніи къ епископу (соучастіе съ нимъ въ совершеніи евхаристіи, выдѣленіе ему даровъ любви). Дѣятельность лѣвыхъ находилась въ соприкосновеніи съ народомъ (попеченіе о нуждахъ вѣрующихъ, судъ надъ ними и наказанія). Изъ совершенно яснаго указанія, что пресвитеры должны быть „престарѣлыми по возрасту" (κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ)" [1]), слѣдуетъ, что по своему состоянію, они представляли изъ себя въ буквальномъ смыслѣ институтъ старшихъ въ обществѣ. Но въ то же время это —былъ институтъ, съ которымъ связывалось опредѣленное служеніе въ церкви. Служеніе діаконовъ въ „Canones" изображается чертами, по которымъ ихъ вообще можно охарактеризовать, какъ служителей епископа при его сношеніи съ вѣрующими въ дѣлахъ благотворенія, вѣры и нравственности [2]). Имъ приписывается при этомъ по преимуществу освѣдомительная роль докладчиковъ епископу и выполнителей его распоряженій. Въ судебной инстанціи пресвитеріата діаконы, очевидно, играли роль свидѣтелей при разборѣ дѣлъ о провинностяхъ паствы. Самое число діаконовъ, опредѣляемыхъ памятникомъ въ составѣ трехъ [3]), указываетъ на такое ихъ значеніе [4]). Характерно, что хорошо послужившіе діаконы мыслятся какъ кандидаты пастырства (τὸν ποιμενικόν) [5]), подъ которымъ, очевидно, разумѣется епископское служеніе.

Въ памятникѣ совершенно нѣтъ упоминанія объ особыхъ чрезвычайныхъ служеніяхъ, такъ что церковный строй представляется возглавляемымъ только чинами іерархическаго служенія подъ главенствомъ епископа, какъ „пастыря" и „владыки".

---

[1]) S 11.

[2]) S. 24: „діаконы — выполнители добрыхъ дѣлъ, день и ночь обходящіе всюду, чтобы и бѣднымъ помочь и у богатыхъ испросить помощи". [3]) S. 19.

[4]) S. 19: „ибо при трехъ утвердится всякій глаголъ"; срвн. Мѳ. 18, 16; 2 Кор. 13, 1; Втор. 19 15. [5]) S. 26.

Важно отмѣтить, что разбираемый памятникъ, съ его правилами о служеніи лицъ іерархическаго порядка, начинается весьма характернымъ указаніемъ на соборъ апостоловъ (συναθροισθέντων), въ уста которыхъ и влагаются самыя правила, какъ выраженіе „повелѣній Господа“ [1]). Слѣдовательно, и самый іерархическій строй церковной жизни мыслится учрежденіемъ, установленнымъ по волѣ Божіей чрезъ апостоловъ.

„Canones Hippolyti“ точно также воспроизводятъ картину трехчиннаго іерархическаго строя церкви съ преобладающимъ значеніемъ въ ней власти епископа. Особенно характерны въ памятникѣ указанія на процессъ посвященія лицъ всѣхъ трехъ іерархическихъ степеней. При чемъ посвященіе епископовъ и пресвитеровъ изображается одинаковыми чертами: по отношенію къ пресвитеру дѣлается даже слѣдующая знаменательная оговорка. „Если посвящается (ordinatur) пресвитеръ, съ нимъ да продѣлывается все тоже, что и съ епископомъ, за исключеніемъ того, что онъ не садится на каѳедру: читается та же молитва надъ нимъ, какъ и надъ епископомъ, безъ упоминанія одного лишь имени епископа. Епископъ во всѣхъ отношеніяхъ долженъ *приравниваться* (aequiparetur) къ пресвитеру: ему принадлежитъ, какъ изъятіе, лишь только каѳедра и (право) посвященія, такъ какъ самому (пресвитеру) власти посвящать (potestas ordinandi) не дается“ [2]). Посвященіе діакона регулируется уже особыми правилами (observentur canones singulares), и самая молитва при его посвященіи (ordinatione) произносится другого содержанія [3]). Такимъ образомъ особый способъ посвященія

---

[1]) С. 1—см. изданіе 1—13 главъ памятника въ приложеніи къ книгѣ А. Карашева „Ученіе 12 апостоловъ“, стр. LШ.

[2]) По изданію Ахелиса (op. cit.). S. 61—62.

[3]) S. 64. Въ памятникѣ приводятся и самыя молитвы, какъ при посвященіи епископа-пресвитера, такъ и при посвященіи діакона (S. 42—47. 61. 66—67). Вотъ текстъ этихъ молитвъ: „Боже, Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, Отецъ щедротъ и Богъ всякаго утѣшенія, обитающій въ вышнихъ и взирающій на все поверженное долу (humilia), вѣдущій все, прежде чѣмъ произошло,—Ты, Который

діакона указываетъ на его низшее назначеніе въ клирѣ епископа и пресвитеровъ, по отношенію къ которымъ онъ ставится въ подчиненно-служебное положеніе. Его обязанность полагается въ томъ, чтобы „служить епископу и пресвитеру во всѣхъ отношеніяхъ и не только при совершеніи литургіи (missae), но и въ качествѣ прислужника при тѣхъ больныхъ изъ народа, при которыхъ нѣтъ никого“ [1]). Онъ вообще — слуга Божій (famulus Dei) [2]). Что касается правъ и обязанностей епископскаго, а слѣ-

---

утвердилъ предѣлы церкви (fines ecclesiae), Ты, властью Котораго совершается то, что отъ Адама продолжается родъ праведный по разуму этого епископа, который есть великій Авраамъ и который установилъ предложенія и начальства: воззри на NN, раба Твоего, вручая (tribuens) силу Свою и Духъ дѣятельный, какового (Духа) Ты вручилъ святымъ апостоламъ, чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, Сына Твоего единственнаго (unicum), — тѣмъ, которые основали церковь на всякомъ мѣстѣ въ честь и славу имени Твоего святого. Такъ какъ Ты знаешь сердце каждаго, — даруй (concede) и тому, чтобы онъ самъ узрѣлъ народъ Твой безъ грѣха, чтобы былъ достойнымъ (mereatur) пасти стадо Твое великое, святое. Соверши (effice) и въ томъ, чтобы образъ жизни его былъ выше всего народа безъ всякаго уклоненія. Соверши и въ томъ, чтобы ради предстоянія (praestantiam) ему быть предметомъ смотрѣнія отъ всѣхъ и пріими моленія его и приношенія (oblationes) его, которыя онъ будетъ приносить Тебѣ днемъ и ночью, и да будетъ Тебѣ запахъ пріятный. Даруй ему, о Господи, епископство и Духъ милостивый и власть отпускать грѣхи, и даруй ему силу разрушать всѣ козни нечестія демоновъ, и врачевать всѣ болѣзни, и сокрушить сатану подъ ноги его скоро, чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, ради Котораго Тебѣ слава съ Нимъ Самимъ и Духомъ Святымъ во вѣки вѣковъ. Аминь“.—Молитва при посвященіи діакона: „Боже, Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, просимъ Тебя усердно (nixe), — излей Духа Твоего Святого на раба Твоего NN и уготовь его съ тѣми, которые служатъ Тебѣ согласно благоугожденію Твоему, какъ и Стефанъ, и да даруй ему силу побѣждать всякую власть лукаваго знаменіемъ креста Твоего, которымъ и Ты Самъ знаменуешься; и да даруй ему нравъ безъ грѣха предъ лицемъ всѣхъ людей и ученіе предъ многими, чтобы этимъ ученіемъ родъ обильный вести въ церкви святой ко спасенію безъ всякаго соблазна. Пріими все служеніе его чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, чрезъ Котораго Тебѣ вмѣстѣ съ Нимъ и Духомъ Святымъ да будетъ слава во вѣки вѣковъ. Аминь“.

[1]) S. 64. [2]) S. 64.

дова'ельно, и пресвитерскаго служенія, то въ этомъ отношеніи показанія памятника можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ. На первый планъ выдвигается совершеніе богослуженія въ широкомъ смыслѣ этого слова [1]); вчастности, указывается на участіе, какъ епископа, такъ и пресвитера въ совершеніи таинствъ евхаристіи [2]), крещенія [3]), елеосвященія (=мvропомазанія) [4]), покаянія [5]) и священства. При чемъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ, хотя участіе епископа и пресвитеровъ опредѣляется, какъ совмѣстное, но оно различается: только епископу приписывается „право (potestas) посвященія (ordinandi)“ [6]). Правда, въ другомъ мѣстѣ памятника при описаніи акта посвященія есть оговорка, что для совершенія посвященія епископа „избирается *одинъ изъ епископовъ и пресвитеровъ* (eligatur unus ex episcopis et presbyteris), который (т. е. одинъ изъ получившихъ избраніе епископовъ и пресвитеровъ)

---

[1]) Въ памятникѣ воспроизводятся существенные элементы литургіи, въ совершеніи которой указывается участіе, какъ епископа, такъ и пресвитера, см. S. 47—60.

[2]) Право совершать евхаристію приписывается, какъ епископу, такъ и пресвитерамъ: episcopus imponat manum super oblationibus *una cum presbyteris*, S. 48. Въ отсутствіе епископа пресвитеръ, замѣняющій въ собраніи власть епископа, можетъ единолично совершить евхаристію—S. 109.

[3]) Episcopus convocet eos, qui baptizandi sunt, et moneat eos..., et *manus super eos expandat* (93), episcopus oret super oleo exorcismi *illudque tradat presbytero* (95). Совмѣстно съ епископомъ пресвитеры совершаютъ погруженіе новокрещаемыхъ въ воду (96).

[4]) Deinde (episcopus) oret super *oleo unctionis*, quod est oleum gratiarum actionis, idque *alii presbytero* tradat (S. 95). Подъ освященіемъ *oleum unctionis* разумѣется таинство миропомазанія: при чемъ освященіе самаго мvра (oleum) приписывается епископу, помазаніе же освященнымъ мvромъ изображается какъ дѣйствіе пресвитера.

[5]) Въ молитвѣ посвященія епископамъ и пресвитерамъ приписывается „власть разрѣшать грѣхи“ и „право разрушать оковы неправды демоновъ“—S. 46 (см. выше текстъ молитвы).

[6]) S. 62: здѣсь совершенно ясно говорится, что „хотя епископъ во всемъ равенъ пресвитеру, но исключая каѳедры и (права) посвященія“, „такъ какъ право посвященія самому (пресвитеру) не принадлежитъ (non tribuitur)“.

и возлагаетъ руку на его (кандидата) голову (qui manum capiti ejus imponat) и молится, говоря такъ“ (далѣе въ подлинникѣ приводится самая молитва посвященія) [1]). Но эту подробность, дающую основаніе предусматривать право совершать посвященіе епископа также и отъ руки пресвитера, очевидно, нужно отнести или за счетъ неточности показаній памятника, или же — вѣрнѣе всего — за счетъ явной порчи его текста, такъ какъ иначе будетъ совершенно неумѣстна наличность въ немъ категорическаго заявленія, что „право посвященія“ вообще принадлежитъ только епископу и что „это право не дано пресвитеру“ [2]).

---

[1]) S. 40.

[2]) Срвн. S. 62. Приведенному мѣсту (S. 40) протестантскими учеными придается очень большое значеніе. Оно выставляется, какъ показатель древне-христіанской практики посвященія епископа не только рукою епископа, но и пресвитера, что въ свою очередь выводится, какъ свидѣтельство въ пользу полнаго тожества той и другой степени священства. Проф. А. П. Лебедевъ (ор. с. стр. 78—79) становится въ недоумѣніи предъ этимъ свидѣтельствомъ и считаетъ его явно находящимся въ противорѣчіи съ прямымъ заявленіемъ памятника (о томъ, что только епископу принадлежитъ право посвященія), но въ концѣ концовъ оставляетъ это свидѣтельство во всей его силѣ, оговариваясь, впрочемъ, что „пресвитеръ рукополагалъ новопоставляемаго епископа *въ присутствіи епископовъ и съ ихъ соизволенія*“. Проф. Лебедевъ, не отвергая такимъ образомъ права пресвитеровъ на посвященіе епископовъ, указываетъ слѣды подобной практики древней церкви въ свидѣтельствѣ „Ученія“, гдѣ писатель, обращаясь къ всей общинѣ, говоритъ: „поставляйте себѣ (χειροτονήσατε ἑαυτοῖς) епископовъ и діаконовъ, достойныхъ Господа (14, 1)“. По заключенію профессора, здѣсь „отъ совершенія разсматриваемаго акта не исключались, самособой понятно, и пресвитеры данной церкви (ор. с. стр. 80)“. Далѣе, вмѣстѣ съ Гарнакомъ (Quell. Apost. Kirchenord... S. 7. 8. 39—40), проф. Лебедевъ слѣды такой же практики усматриваетъ въ „Canones ecclesiastici“, гдѣ для дѣйственности избранія епископа, при отсутствіи наличности въ общинѣ достаточнаго количества членовъ, заповѣдуется пригласить въ добавокъ изъ другой общины трехъ лучшихъ (ἐκλεκτοί) мужей, которые и „помогали маломощной церкви *избрать*, и какъ думаютъ, и *рукополагать епископа*. Между этими пришлыми мужами могли, конечно, быть и пресвитеры“. Наконецъ, въ обращеніи (нужно замѣтить — укоризненномъ) св. Кипріана къ Но-

Степень участія клира въ совершеніи таинствъ и богослуженія въ памятникѣ такимъ образомъ разграничивается болѣе или менѣе точно. Епископъ вмѣстѣ съ пресвитерами выставляется совершителемъ всѣхъ таинствъ; при чемъ епископу приписывается сообщеніе таинствамъ освящающихъ дѣйствій, пресвитеръ же вырисовывается только посредникомъ въ сообщеніи этихъ дѣйствій вѣрующимъ. Что касается діаконовъ, то имъ отводится при

вату (въ письмѣ къ Корнелію Римскому—42), *пресвитеру*, поставившему себѣ *діакона* Фелициссима, проф. Лебедевъ видитъ подтвержденіе практики древней церкви, допускавшей поставленіе діаконовъ рукою пресвитеровъ. Вотъ собственно всѣ тѣ *историческія* свидѣтельства, которыя нашъ отечественный историкъ почерпнулъ въ пользу подтвержденія указанной пресвитерской практики. Правда, протестанты любятъ ссылаться въ данномъ случаѣ еще на посланіе ап. Павла къ Тимоѳею, гдѣ апостолъ увѣщеваетъ своего ученика „не нерадѣть о дарованіи, которое *дано ему съ возложеніемъ рукъ пресвитерства* (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου)“—1 Тим. 4, 14. Но проф. Лебедевъ это послѣднее свидѣтельство исключаетъ, какъ не достаточно ясное и слишкомъ растяжимое по своему значенію (стр. 79). Какъ легко видѣть, собственно и свидѣтельства, почерпнутыя изъ „Ученія“, „Canones ecclesiastici“ и письма св. Кипріана къ Корнилію точно также не отличаются ясностію: свидѣтельство „Ученія“ сводится къ общему обращенію, свидѣтельство изъ „Canones“ основано на цѣломъ рядѣ предположеній, наконецъ, свидѣтельство св. Кипріана касается практики раскольниковъ и построено въ укоризненномъ духѣ. Остается только одно—вышеприведенное свидѣтельство изъ „Canones Hippolyti“, гдѣ въ свою очередь, какъ мы видѣли, въ самомъ же памятникѣ есть и противоположныя показанія. По нашему мнѣнію, фраза: „unus ex episcopis *et presbyteris*, qui“ испорчена. Вѣроятно, стояло въ оригиналѣ *ut* вмѣсто *et*, что̀ (т. е. ut) даетъ уже совершенно другой оттѣнокъ мысли: „одинъ изъ епископовъ, какъ старѣйшихъ, который“ и т. д. Такая поправка совершенно въ духѣ мыслей автора памятника. Нужно отмѣтить, что въ параллельномъ текстѣ въ египетской редакціи Каноновъ Ипполита (издана у того же Ахелиса), а также въ текстѣ 8 книги „Const. Apost.“ участіе пресвитера при посвященіи исключается (см. въ текстѣ у Ахелиса S. 41); въ египетской редакціи прямо говорится: „епископы возлагаютъ“ свою руку на него, а пресвитеры съ своей стороны стоятъ..., они *должны молиться* (о вновь избранномъ) *въ сердцѣ своемъ* (in ihrem Herzen beten)“, повторяя молитву, произносимую при посвященіи епископомъ.

этомъ только внѣшнее вспомогательно-служебное участіе, какъ по отношенію къ епископу, такъ и по отношенію къ пресвитерамъ. О пресвитерахъ есть, между прочимъ, очень характерное замѣчаніе, что „если въ отсутствіе епископа присутствуетъ (при богослуженіи) пресвитеръ, то всѣ къ нему обращаются, такъ какъ онъ выше прочихъ въ Богѣ, и почитаютъ его, какъ почитаютъ и епископа“ [1]). Значитъ, въ священнодѣйствіи пресвитеръ мыслится вполнѣ замѣняющимъ власть и компетенцію епископа. О діаконахъ же есть не менѣе характерное замѣчаніе, формулированное съ значительнымъ ограниченіемъ степени ихъ компетентности въ совершеніи богослуженія и таинствъ: въ случаѣ отсутствія пресвитера, діаконъ при епископѣ замѣняетъ пресвитера въ отправленіи его пресвитерскихъ обязанностей, — во всемъ, но „за исключеніемъ одного только приношенія великой жертвы и (совершительной?) молитвы“ [2]). Личная компетенція и право діакона въ дѣятельности, замѣняющей служеніе пресвитера, сводится только „къ возношенію молитвы [3]) и раздробленію хлѣба“ для вѣрующихъ [4]) Къ тому же эта дѣятельность, повидимому, пріурочивается для діаконовъ къ области совершенія агапъ, гдѣ и сосредоточивалась та чисто внѣшняя благотворительность по удовлетворенію нуждъ больныхъ, неимущихъ и т. д. членовъ общины,—та дѣятельность, которая и составляла центръ тяжести вообще компетенціи

---

[1]) S. 109: si autem absente episcopo presbyter adest, omnes ad eum convertantur, quia ipse superior est ceteris in Deo, honorentque eum, sicut honoratur episcopus, neve contumaciter illi adversentur.

[2]) S. 104: si quis autem oblationem facere intendit, quo tempore presbyter in ecclesia non adest, diaconus loco ejus fungatur in omnibus rebus, cum exceptione solius portandi sacrificii magni et orationis.

[3]) Очевидно не совершительной при таинствѣ евхаристіи (срвн. S. 100—101 , а молитвы благодарственной, при томъ уже при общей трапезѣ агапъ (срв. S. 107—108: edant bibantque ad satietatem, neque vero ad ebrietatem; sed in divina praesentia *cum laude Dei*).

[4]) S. 110: diaconus in agape absente presbytero vicem gerat presbyteri, quantum pertinet ad orationem et fractionem panis, quem invitatis distribuat.

діаконовъ въ области благотворенія [1]). Характерно, что по преимуществу въ отношеніи къ дѣламъ благотворенія діаконъ выставляется спутникомъ (comitator) епископа. Очевидно, самъ епископъ былъ въ курсѣ всѣхъ дѣлъ церковной благотворительности, ихъ главнымъ распорядителемъ, и въ данномъ случаѣ діаконы были его непосредственными помощниками. Потому, діаконы и воспроизводятся въ памятникѣ, какъ лица, сопутствующія (comitentur) ему въ томъ случаѣ, когда „самъ епископъ приходилъ къ больному“ [2]).

Весьма важно освѣтить вопросъ о значеніи епископа въ области учительной дѣятельности по показаніямъ даннаго памятника. Что епископъ, какъ „пастырь“ церковнаго стада, совершитель богослуженія и таинствъ, главный блюститель дѣлъ экономическаго благосостоянія всего класса неимущихъ, былъ въ то же время и учителемъ церкви,—это ясно вытекаетъ изъ тѣхъ указаній, гдѣ о епископѣ, возсѣдающемъ на каѳедрѣ, говорится, какъ о „произносящемъ рѣчи (sermocinatur)“ [3]), и самыя собранія церковныя изображаются, какъ „бывающія *ради слова Божія*“ [4]). Важно отмѣтить, что въ древней церкви съ правомъ возсѣданія на каѳедрѣ соединялось вообще представленіе объ учительномъ значеніи того, кто занималъ каѳедру [5]). Ясно, что епископъ, какъ обладатель каѳедры, мыслился учителемъ слова Божія „въ Духѣ“ [6]), какъ это и прилично учителю церковному.

---

[1]) S. 104; срвн. 65: serviant (т. е. diaconi) autem et aliis, quorum miserentur episcopi, ut possint donare viduis, orbis et pauperibus; S. 111. [2]) S. 117.

[3]) S. 109: quando autem episcopus *sermocinatur sedens* и т. д.

[4]) S. 125: in ecclesia conventus propter verbum Dei..., ut audiant verbum Dei.

[5]) Срвн. новооткрытое произведеніе Иринея Ліонскаго „Доказательство апостольской проповѣди“, гдѣ (гл. 2, см. переводъ проф. И. И. Сагарды, Христ. Чт. 1907, май, стр. 666) въ отношеніи къ пастырямъ (пророкамъ) церкви говорится, что „сѣдалище (Исх. 3, 14) есть символъ для каѳедры (учащаго)“. Срвн. также Ерма „Пастырь“ Mand. 11, 1.

[6]) S. 126: quia audisti de illorum (т. е. учителей-епископовъ?) constitutione in spiritu.

Соединялась ли учительная дѣятельность съ пресвитерствомъ и діаконствомъ? О діаконахъ въ памятникѣ есть прямыя указанія, что они были проводниками ученія (doctrinae) епископа въ народѣ. По всей вѣроятности, ихъ учительная дѣятельность была исключительно практическаго свойства, поскольку обусловливалась ихъ положеніемъ, какъ представителей власти епископа въ дѣлахъ благотворенія [1]).

Есть въ памятникѣ многократныя указанія на личность „учителя церкви (doctor ecclesiae)", къ компетенціи котораго относится все то, что́ касалось дѣлъ катехумената (catechumenati) [2]). Кому принадлежало учительство этого рода, — въ памятникѣ прямо не указывается. Но можно думать, что катехуменатъ относился главнымъ образомъ къ компетенціи пресвитеровъ. Право „учителя церкви", производящаго оглашеніе, между прочимъ, состояло въ томъ, чтобы „налагать руку на оглашенныхъ" [3]), очевидно, для отпущенія грѣховъ (illos dimittat), а это дѣйствіе не входило въ составъ полномочій діаконовъ и могло принадлежать или только епископу, или пресвитеру. Въ свою очередь и епископу въ дѣлѣ оглашенія приписывается только окончательная санкція готовности оглашаемаго приступить къ крещенію послѣ того, какъ оглашеніе закончено „учителемъ церкви" [4]). Характерно, что епископъ при крещеніи „передаетъ oleum exorcismi", а затѣмъ „oleum unctionis" пресвитеру [5]). Такимъ образомъ связь дѣйствій, связанныхъ съ оглашеніемъ, указываетъ на личность пресвитера, какъ „учителя церкви". Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что въ древнихъ памятникахъ мы имѣемъ положительныя свидѣтельства, указывающія на существованіе особаго пресвитерскаго катехумената. Въ Климентинахъ мы читаемъ: „почитайте пресвитеровъ катехизаторовъ" [6]). При св. Кипріанѣ въ Карѳагенѣ точно также

---

[1]) S. 65 (см. текстъ молитвы при посвященіи діакона); срвн. 117.
[2]) S. 87. 89. [3]) S. 89—90.
[4]) S. 93. 94. [5]) S. 95.
[6]) Hom. Clem. 3, 71; срвн. 2 Клим. 17, 3. 5.

существовали особые учители-лекторы для оглашенныхъ изъ числа лицъ пресвитерскаго служенія [1]).

Весьма важно отмѣтить, что и по показаніямъ „Каноновъ Ипполита“ служеніе іерархическихъ лицъ мыслилось учрежденіемъ опредѣленнаго порядка (ordo), строго согласованнаго съ мыслью апостольскихъ завѣщаній. Вотъ почему въ молитвѣ при посвященіи епископовъ-пресвитеровъ служеніе этихъ послѣднихъ ясно связывается съ тою властью, которая была вручена „святымъ апостоламъ чрезъ Господа Іисуса Христа“ [2]). Такимъ образомъ епископы и пресвитеры мыслились преемниками апостольскихъ полномочій, — носителями той благодати, которая была излита на апостоловъ. Вмѣстѣ съ этимъ утверждалась мысль о необходимости вообще іерархическаго строя, какъ полагающаго опредѣленность „границамъ церкви“.

Для историческаго освѣщенія вопроса объ іерархіи „Canones ecclesiastici“ и „Canones Hippolyti“ въ общемъ имѣютъ то важное значеніе, что они совершенно опредѣленно отражаютъ для эпохи второй половины второго столѣтія наличность сознанія идеи: 1) необходимости іерархическаго строя церкви и—что̀ особенно важно—2) трехчиннаго іерархическаго служенія, которое мыслилось 3) богоучрежденнымъ институтомъ въ церкви, поскольку связывалось съ служеніемъ апостоловъ, какъ получившихъ власть духовно-нравственнаго дѣйствованія отъ Самого Христа, Основателя церкви. Для нашей цѣли особенно важно въ этихъ памятникахъ также указаніе, которымъ опредѣляется здѣсь отношеніе епископскаго служенія къ служенію пресвитерскому. Съ точки зрѣнія установленныхъ здѣсь нормъ этого отношенія можно съ достаточною опредѣленностью освѣтить тѣ неясныя указанія, которыя въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ и священныхъ писателей имѣются на счетъ епископскаго и пресвитерскаго

---

[1]) Письмо Кипріана къ Оптату 29: cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus.

[2]) См. текстъ молитвы.

служеній и которыя въ протестантской наукѣ, какъ мы видѣли выше, служатъ источникомъ для своеобразныхъ церковно-историческихъ выводовъ.

По отношенію къ произведеніямъ мужей апостольскихъ, взятымъ въ связи съ новозавѣтной священной письменностью, мы прежде всего отвѣтимъ на вопросъ, есть ли какое-либо основаніе въ тѣхъ и другихъ усматривать отраженіе того же самаго церковно-іерархическаго сознанія, которое мы находимъ ясно выраженнымъ въ вышеразобранныхъ церковно-каноническихъ памятникахъ древности? По нашему мнѣнію, такое основаніе есть и существуетъ. Мы скажемъ даже больше: только съ точки зрѣнія церковно-правового іерархическаго строя, указаннаго въ „Canones ecclesiastici“ и „Canones Hippolyti“, можно понять и освѣтить тѣ особенности церковно-іерархическихъ воззрѣній, которыя мы имѣемъ въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ и въ новозавѣтной священной письменности.

Впрочемъ, прежде чѣмъ дѣлать окончательные выводы, мы совершенно объективно представимъ тотъ матеріалъ, который по вопросу о степеняхъ іерархическаго служенія имѣется въ той и другой.

Что касается новозавѣтной письменности, то въ данномъ случаѣ мы прежде всего должны обратить свое вниманіе на знаменитую милетскую рѣчь ап. Павла, записанную евангелистомъ Лукою въ „Дѣяніяхъ“. Эту рѣчь ап. Павелъ, возвращавшійся въ Іерусалимъ послѣ своего миссіонерскаго путешествія по разнымъ городамъ Асіи, Сиріи, Македоніи и Греціи, держалъ въ Милетѣ, куда онъ для пастырскихъ наставленій „вызвалъ,ославъ въ Ефесъ [1]), *пресвитеровъ церковныхъ* (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλη-

[1]) Очевидно, это посольство въ Ефесъ касалось не однихъ только „пресвитеровъ“ ефесскихъ, а „пресвитеровъ“ всѣхъ вообще смежныхъ съ Ефесомъ асійскихъ церквей. Ефесъ—какъ центральное мѣсто — только сборный пунктъ посольства, прибывшаго сюда для выполненія порученія апостола, касавшагося всѣхъ сопредѣльныхъ съ Ефесомъ городовъ Малой Азіи. Отсюда подъ „пресвитерами“ Ев. Луки нужно разумѣть не „пресвитеровъ“ въ буквальномъ

σίας) [1]). Характерно то, что въ самой рѣчи апостола Павла, обращенной именно къ этимъ „пресвитерамъ", пришедшимъ изъ Ефеса, какъ сборнаго пункта всей Асіи [2]), эти послѣдніе именуются епископами. „Итакъ (οὖν), говоритъ апостолъ, внимайте себѣ и всему стаду, въ которомъ Духъ Святой поставилъ (ἔθετο-posuit) васъ *епископами* (ἐπισκόπους) пасти церковь Господа и Бога, которую Онъ пріобрѣлъ Себѣ Кровію Своею" [3]). Связка οὖν — *итакъ* въ этой рѣчи имѣетъ особенное значеніе: она опредѣляетъ отношеніе „епископовъ", пасущихъ церковь, къ тѣмъ основаніямъ, по которымъ они являются именно епископами. Выше говорилось о собственномъ апостольскомъ служеніи апостола, которое онъ совершалъ „проповѣдуя Евангеліе благодати Божіей", „Царствіе Божіе", „волю Божію" [4]). Такимъ образомъ, пастырство епископовъ ясно относится апостоломъ къ существу его собственной апостольской проповѣди, ихъ служеніе полагается въ возвѣщеніи воли Самого Бога. Служеніе епископовъ здѣсь опредѣляется признаками служенія апостольскаго въ области ученія [5]),— что̀, какъ увидимъ ниже, имѣетъ большое значеніе для характеристики положенія епископовъ-пресвитеровъ въ первенствующей церкви.

смыслѣ этого слова, а вождей, старѣйшинъ церкви, или что̀ тоже— епископовъ, о которыхъ и идетъ рѣчь въ обращеніи къ нимъ св. апостола.

[1]) Это событіе относится къ 58 году.

[2]) Дѣян. 20, 18. Апостолъ, обращаясь къ этимъ пресвитерамъ, прежде всего приковываетъ вниманіе ихъ къ своей проповѣднической дѣятельности вообще въ Асіи; слѣдовательно, предъ нимъ были не одни только пресвитеры Ефеса.

[3]) Ibid. 20, 28. [4]) Ibid. 20, 24. 25.

[5]) Вопреки мнѣнію протестантскихъ ученыхъ, которые, какъ мы видѣли выше, служеніе епископовъ-пресвитеровъ первенствующей церкви относятъ всецѣло за счетъ ихъ чисто хозяйственно-финансоваго положенія въ церкви, а служеніе словомъ Божіимъ (т. е. евангельскую проповѣдь) считаютъ принадлежностью особыхъ харизматиковъ — апостоловъ, евангелистовъ, пророковъ, дидаскаловъ (въ духѣ показаній „Ученія").

Въ той же книгѣ „Дѣяній“ объ апостолахъ Варнавѣ и Павлѣ, только что прошедшихъ съ проповѣдью Евангелія Антіохію, Иконію, Дервію, Листру [1]), говорится, что они *„рукоположили* (χειροτονήσαντες)“ для увѣровавшихъ во Христа *„пресвитеровъ* (πρεσβυτέρους) *къ каждой церкви*“, которыхъ (т. е. пресвитеровъ)—добавляется здѣсь—апостолы „предали (παρέθεντο) Господу, въ Котораго они увѣровали“ [2]).

Совершенно въ духѣ концепціи ап. Павла — по показаніямъ Дѣписателя — развивается рѣчь [3]) ап. Петра, нужно замѣтить, обращенная къ тѣмъ же церквамъ Понта, Галатіи, Каппадокіи, Асіи и Виѳиніи [4]). Послѣ общихъ наставленій, высказанныхъ ко всѣмъ избраннымъ (ἐκλεκτοῖς) этихъ церквей, ап. Петръ обращается, вчастности, къ *„старцамъ* (πρεσβυτέρους)“ этихъ церквей, которыхъ онъ и умоляетъ, какъ *„сострецъ* (συμπρεσβύτερος) и свидѣтель (μάρτυς) страданій Христовыхъ“, говоря имъ: „пасите (ποιμάνατε) Божіе стадо, которое въ васъ (τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον), *надзирая за нимъ* (ἐπισκοποῦντες) не принужденно, но охотно и богоугодно (κατὰ Θεόν) не для гнусной корысти, но изъ усердія, и не господствуя надъ наслѣдіемъ (τῶν κλήρων), но подавая примѣръ стаду“. Характерно — далѣе — говорится о *„младшихъ* (νεώτεροι)“, къ которымъ ап. Петръ обращается съ призывомъ „повиноваться (ὑποτάγητε) *старцамъ* (πρεσβυτέροις)“ и, „пребывая въ взаимномъ подчиненіи“, смириться подъ крѣпкую руку Божію“ [5]).

Въ этой рѣчи ап. Петра особенно характерно то, что —какъ и у Дѣписателя въ милетской рѣчи ап. Павла— πρεσβύτεροι отождествляются съ ἐπισκοποῦντες, подъ которыми, очевидно, разумѣются лица высшаго іерархическаго поло-

---

[1]) Дѣян. 14, 19. 21.

[2]) Дѣян. 14, 23.

[3]) Въ его Первомъ посланіи, которое по времени происхожденія относится къ періоду до 64 года (см. Цана Einleitung... S. 418).

[4]) 1 Петр. 1, 1.

[5]) 1 Петр. 5, 1—6. Въ этихъ „младшихъ“ нѣкоторые экзегеты не безъ основанія усматриваютъ указаніе на діаконовъ, какъ младшихъ членовъ церковнаго клира (Гольцманъ. Pastoralbriefe. S. 238; срвн. у проф. Мышцина ор. с. стр. 171, пр. 1).

женія, почему и самъ ап. Петръ причисляетъ себя къ рангу этихъ пресвитеровъ, именуя себя ихъ—συμπρεσβύτερος. При чемъ въ понятіи о πρεσβυτέρων-ἐπισκοπούντων выдѣляется признакъ ихъ по преимуществу начальственно-руководительнаго значенія въ церкви: они — пастыри въ широкомъ смыслѣ этого слова. Характерно противоположеніе старцамъ — πρεσβυτέροις молодыхъ — νεοτέρων, подъ которыми нужно разумѣть несомнѣнно низшихъ представителей церковной іерархіи [1]).

Въ самыхъ раннихъ произведеніяхъ ап. Павла, появившихся на протяженіи 53—63 годовъ, къ какимъ относятся: посланія (первое и второе) къ Солунянамъ (54 г.), посланія (первое и второе) къ Коринѳянамъ (58 г.), посланія—къ Римлянамъ (58 г.), Ефесянамъ (60 г.), Колоссянамъ (62 г.) и Филимону (63 г.), по вопросу о степеняхъ іерархическаго служенія мы находимъ точно также очень характерныя упоминанія о лицахъ, стоящихъ во главѣ церковнаго строя,—совершенно въ духѣ милетской рѣчи ап. Павла и посланія ап. Петра. Разница только та, что, вмѣсто „старшихъ—πρεσβυτέρων", здѣсь выступаютъ: предстоятели — προϊστάμενοι [2]), руководители [3]) (буквально

---

[1]) См. прим. предыдущее на стр. 580.

[2]) 1 Солун. 5, 12—13: „просимъ же васъ, братія, уважать (εἰδέναι) трудящихся у васъ и *предстоятелей вашихъ въ Господѣ* и вразумляющихъ васъ (τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν Κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς) и почитать ихъ преимущественно съ любовью за дѣла ихъ"; срвн. ib. 5, 14; Римл. 12, 6—8.

[3]) 1 Кор. 12, 28—29: „и иныхъ Богъ поставилъ (ἔθετο) въ церкви, во-первыхъ, *апостолами*, во-вторыхъ, *пророками*, въ-третьихъ, *учителями*; далѣе, (инымъ далъ) силы (чудодѣйственныя), также дары исцѣленій, вспоможенія, *управленія* (κυβερνήσεις), разные языки. Всѣ ли апостолы? Всѣ ли пророки? Всѣ ли учители? Всѣ ли чудотворцы? Всѣ ли имѣютъ даръ исцѣленія? Всѣ ли говорятъ языками? Всѣ ли истолкователи?" Срвн. Римл. 12, 6—8: „и какъ, по данной намъ благодати (κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν), имѣемъ различныя дарованія, то имѣешь ли *пророчество*, — пророчествуй, по мѣрѣ вѣры; имѣешь ли служеніе (διακονίαν), — пребывай въ служеніи; учитель ли,—въ ученіи; увѣщеватель ли—увѣщевай; раздаватель ли,—раздавай въ простотѣ; *начальникъ ли* (ὁ προϊστάμενος), — начальствуй съ усердіемъ (ἐν σπουδῇ);

кормчіе)—κυβερνηταί, пастыри—ποιμένες [1]), начатки—ἀπαρχαί [2]). Идея начальственно-руководительнаго значенія въ церкви нѣкоторыхъ лицъ здѣсь оттѣняется совершенно ясно, и только не носитъ опредѣленнаго названія самое служеніе, которое является выраженіемъ этой идеи. Важно отмѣтить, что: ὁ προϊστάμενος—начальникъ (Римл. 12, 8), мыслится какъ единая опредѣленная личность, относящаяся къ классу служенія вообще предстоятелей — προϊσταμένων; слѣдовательно, власть, руководительно-начальственная, пастырско-направительная въ церкви, есть власть единоличная, монархическая. Характерно то, что съ понятіемъ о предстоятеляхъ-пастыряхъ соединяется мысль не только объ ихъ дѣятельности административной (въ узкомъ смыслѣ этого слова), но также объ ихъ учительномъ значеніи въ церкви. Предстоятели—это лица, трудящіяся въ словѣ Божіемъ (κοποιῶντες), вразумляющія своихъ пасомыхъ (νουθετοῦντες), дающія поддержку слабымъ въ утѣшеніи; словомъ, это—пастыри въ широкомъ смыслѣ этого слова. При чемъ даръ управленія есть одинъ изъ многочисленныхъ видовъ харизмы, дарованной Христомъ (κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν—Римл. 12, 6); слѣдовательно, и самый порядокъ (τάξις) управленія есть богоустановленное учрежденіе. Хотя на ряду

благотворитель ли,—благотвори съ радушіемъ".—Ефес. 4, 11: „и Онъ (т. е. Христосъ) поставилъ (ἔδωκε) однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ же *пастырями и учителями* (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους) къ совершенію святыхъ, на дѣло служенія (εἰς ἔργον διακονίας), для созиданія Тѣла Христова"; срвн. 1 Кор. 12. 8–10.

[1]) Ефес. 4, 11 (текстъ въ предыдущей сноскѣ).

[2]) 1 Кор. 16, 15—16: „прошу васъ, братія, вы знаете семейство (τὴν οἰκίαν) Стефаново, что оно есть начатокъ (ἀπαρχή) Ахаіи и что они посвятили (ἔταξαν) себя на служеніе (εἰς διακονίαν) святымъ; будьте и вы почтительны (ὑποτάσσησθε) къ таковымъ". Здѣсь служеніе — διακονία несомнѣнно родовое понятіе для обозначенія вообще служенія христіанскаго, а не должности діакоината. Начатокъ—ἀπαρχή въ значеніи первенства и преимущественнаго положенія въ общинѣ, какъ власти управляющей, начальственной, почему вытекаетъ и требованіе: будьте почтительны—ὑποτάσσησθε, собственно—подчиняйтесь. Подчиненіе здѣсь обусловливается также особымъ положеніемъ начатка (ἀπαρχῆς), которое находится у власти—ἔταξαν.

съ харизмой управленія—предстоятельства въ разсматриваемыхъ посланіяхъ ап. Павла указывается еще цѣлый рядъ другихъ харизматическихъ дарованій—апостольства, пророчества, учительства, исцѣленій и т. д., но всѣ эти дарованія, дающія основаніе цѣлому ряду чрезвычайныхъ служеній, не мыслятся замѣняющими, тѣмъ болѣе—уничтожающими даръ и служеніе предстоятельства—управленія [1]: по отношенію къ этому послѣднему дару первыя представляются только параллельно дѣйствующими силами (δυνάμεις) [2]).

Въ посланіи ап. Павла къ Филиппійцамъ, которое было написано въ 64 г., мы находимъ ясное указаніе на наличность въ филиппійской церкви „епископовъ и діаконовъ“ [3]). Это указаніе конструировано у ап. Павла такъ, что даетъ полное основаніе считать этихъ епископовъ и діаконовъ выразителями іерархическаго строя филиппій-

---

[1]) Что особенно ярко подчеркивается у ап. Павла въ его посланіи къ Коринѳянамъ, гдѣ главною темою всѣхъ разсужденій служитъ увѣщаніе „во всемъ поступать благообразно и по чину (κατὰ τάξιν)“ (1 Кор. 14, 40), сообразно имѣющемуся у каждаго человѣка дару благодати (1 Кор. 12, 28 и сл.; 3, 22. 23), каковымъ даромъ, по концепціи апостола, является и „даръ управленія (κυβερνήσεις,“ (1 Кор. 12, 28), или—что тоже—даръ „предстоятельства (Римл. 12, 8)“.

[2]) По отношенію къ „предстоятелямъ“ у апостола высказывается наставленіе: „духа не угашайте, пророчества (какъ особаго дара—служенія) не унижайте (1 Сол. 5, 19. 20)“. Ясно такимъ образомъ: устанавливается какъ бы самодовлѣемость всѣхъ служеній, которыя въ первыя времена христіанства были выраженіемъ особаго подъема христіанскаго духа. По мысли апостола, каждый даръ долженъ проявляться совершенно свободно, не встрѣчая противодѣйствія со стороны носителей всѣхъ другихъ харизматическихъ дарованій, чтобы все было „благообразно и по чину“. Выраженіе апостола: „благообразно и по чину“ въ свою очередь предполагаетъ извѣстную строго опредѣленную регистрацію отношеній. И прежде всего эта регистрація касалась, конечно, служеній іерархическаго порядка, поскольку въ нихъ именно были заложены основы административнаго строя церкви.

[3]) Филипп. 1, 1: „Павелъ и Тимоѳей, рабы Іисуса Христа, всѣмъ святымъ во Христѣ Іисусѣ, находящимся въ Филиппахъ, съ *епископами и діаконами* (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις)“.

ской общины-церкви. Къ сожалѣнію въ посланіи нѣтъ никакихъ прямыхъ разъясненій, указывающихъ на значеніе этихъ служеній. Поскольку вся дальнѣйшая рѣчь апостола держится на мысли о „благовѣствованіи (τὸ εὐαγγέλιον)“ [1]), за которое онъ восхваляетъ филиппійцевъ, какъ своихъ „соучастниковъ (συγκοινωνούς) въ благодати“ [2]) „въ проповѣданіи слова Божія“ [3]), то можно думать, что онъ въ составъ этихъ соучастниковъ включаетъ и вышеупомянутыхъ „епископовъ и діаконовъ“. Вмѣстѣ съ этимъ дается основаніе отождествить *епископовъ* филиппійской общины съ *предстоятелями* (προϊσταμένοι) солунской и римской общинъ [4]), а также съ *пастырями* (ποιμένες) ефесской [5]) и съ *руководителями* (κυβερνηταί) коринѳской общинъ [6]), которые въ соотвѣтствующихъ посланіяхъ апостола точно также вырисовываются, какъ обладатели даровъ учительности, объединяющейся въ ихъ личности съ дарами управленія церковью. Во всякомъ случаѣ посланіе къ филиппійцамъ характерно въ томъ отношеніи, что оно въ первый разъ вводитъ въ практику наименованія: епископъ и діаконъ для обозначенія церковно-іерархическихъ служеній. И въ этомъ отношеніи это посланіе стоитъ какъ бы на рубежѣ того момента, когда въ сознаніи христіанскаго общества оба эти наименованія пріобрѣтаютъ твердую устойчивость, и въ пастырскихъ посланіяхъ того же апостола Павла и въ посланіяхъ другихъ апостоловъ, написанныхъ почти одновременно съ этими посланіями, получаютъ кромѣ того и свое подробное разъясненіе и теологическое обоснованіе.

Пастырскія посланія къ Титу, Первое и Второе къ Тимоѳею, вмѣстѣ съ посланіемъ къ Евреямъ, составляютъ заключительный аккордъ пастырско-просвѣтительной дѣятельности ап. Павла. Они были написаны въ тотъ моментъ, когда непосредственное рѣяніе апостольской проповѣди приходило къ своему естественному концу, когда

---

[1]) Ib. 1, 4 и сл. [2]) Ib. 1, 7. [3]) Ib. 1, 14.

[4]) 1 Солун. 5. 12; срвн. Римл. 12, 8.

[5]) Ефес. 4, 11. [6]) 1 Коринѳ. 12, 29.

христіанскія общины, основанныя трудами апостоловъ вообще и трудами ап. Павла, вчастности, значительно расширились количественно, когда вслѣдствіе этого явилась настоятельная необходимость все „недоконченное исправить“ [1]) и вмѣстѣ съ этимъ закрѣпить самый церковный строй христіанской жизни въ виду особенно усилившейся въ это время пропаганды еретиковъ [2]), грозившей поколебать устойчивость и миръ церкви. Такимъ образомъ въ тѣсной зависимости отъ самыхъ историческихъ условій церковной жизни находится тотъ фактъ, что пастырскія посланія ап. Павла отражаютъ наиболѣе точную и опредѣленную церковно-іерархическую концепцію не только со стороны ея идейнаго содержанія, но и со стороны внѣшняго выраженія. Организація церковной жизни можно сказать достигла въ это время своего завершенія, и то, что́ было изначала заложено въ основахъ церковно-іерархическаго сознанія въ видѣ общей церковной планомѣрности, теперь въ моментъ появленія пастырскихъ посланій ап. Павла получаетъ наибольшую и окончательную закругленность формъ своего внѣшняго выраженія въ фактахъ дѣйствительной жизни.

Каковы же эти факты, которые открываютъ намъ пастырскія посланія ап. Павла, появившіяся на протяженіи пятилѣтія послѣ 64 года [3])?

---

[1]) Тит. 1, 5.

[2]) На лжеучителей въ пастырскихъ посланіяхъ дается очень много указаній (1 Тим. 1, 6; 6, 1; 2 Тим. 2, 16. 17. 18 и сл.; Тит. 3, 9. 10). Это обстоятельство, между прочимъ, и служитъ главнымъ основаніемъ къ отрицанію подлинности посланія.

[3]) О времени написанія пастырскихъ посланій ап. Павла (къ Титу и Тимоѳею – первомъ и второмъ) въ протестантской наукѣ ведется вообще жаркій и ожесточенный споръ. Тогда какъ одни историки-экзегеты (Пфлейдереръ. Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren 1902. B. 2, S. 267—269) вообще отказываются отъ разрѣшенія вопроса о времени происхожденія этихъ посланій, а другіе (напр. Гарнакъ. Chronologie B. 1, S. 480—482) стараются придвинуть моментъ ихъ происхожденія ко временамъ наиболѣе позднѣйшимъ (отъ 90 до 110 года), болѣе объективные изслѣдователи (Цанъ. Gesch. d. neutestam. Kanons; срвн. его же статью въ Real-Encyclop. v. Herzog-

Какъ и въ произведеніяхъ предшествующаго періода (т. е. до 64 г.), въ пастырскихъ посланіяхъ ясно проглядываетъ идея возглавленія церкви,—та идея, которая здѣсь ассоціируется, какъ и въ милетской рѣчи ап. Павла, съ личностью „старцевъ — πρεσβυτέρων". Находимъ мы здѣсь также общую мысль о предстоятельствѣ и начальственномъ положеніи лицъ іерархическаго строя; только, вмѣсто προϊστάμενος, здѣсь выступаетъ еще болѣе яркій терминъ προεστώς — предстоятель. Но—что́ особенно характерно — предстоятельство въ посланіи къ Тимоѳею мыслится прерогативой не только епископа, но и пресвитеровъ. Когда говорится о „προεστῶτες πρεσβύτεροι" [1]), то у апостола ясно имѣются въ виду пресвитеры, какъ представители особой пресвитерской должности [2]), съ которой соединяется въ то же время представленіе о старѣйшинствѣ по возрасту и по положенію. Отсюда по связи съ ученіемъ объ епископствѣ у апостола вытекаетъ слѣдующая концепція: епископъ есть тоже старецъ-пресвитеръ, поскольку и онъ вмѣстѣ съ „предстоящими пресвитерами" стоитъ во главѣ церкви, но онъ въ то же время есть старецъ особо выдвигающійся надъ всѣми прочими старцами тѣмъ, что ему ввѣрено общее наблюденіе и руководительство въ церкви и надъ церковью. Словомъ онъ есть старецъ-епископъ, не только предстоящій, но и возглавляющій всю церковь.

Hauck. IX, 3, S. 768–806) рѣшительно пріурочиваютъ происхожденіе этихъ посланій къ 65—66 гг. и считаютъ ихъ несомнѣнно подлинными произведеніями ап. Павла.

[1]) 1 Тим. 5, 17.

[2]) Сказавши въ началѣ 1 посланія къ Тимоѳею о епископскомъ служеніи (1 Тим. 3, 1—6) и въ связи съ этимъ о діаконахъ (1 Тим. 3, 8–15), опредѣливши, затѣмъ, качества и положеніе вообще старца-христіанина (5, 1) въ общинѣ (наряду съ другими состояніями христіанъ-старицъ, вдовицъ), — ап. Павелъ, наконецъ, ведетъ рѣчь спеціально о „старцахъ-предстоятеляхъ" (προεστῶτες πρεσβύτεροι—5, 17 и сл.. Такимъ образомъ уже изъ самаго распорядка рѣчи апостола видно, что „προεστῶτες πρεσβύτεροι"—это лица особаго положенія сравнительно съ епископами (о которыхъ рѣчь была выше), это—не тоже, что вообще старцы только по возрасту (о которыхъ также была особая рѣчь на ряду съ старицами и вдовами), наконецъ, это не тоже, что и діаконы (о которыхъ также говорится особо вслѣдъ за епископами).

Фактъ выдѣленія въ пастырскихъ посланіяхъ служенія епископскаго и пресвитерскаго едва ли подлежитъ какому-либо сомнѣнію. Безпристрастная экзегетика въ данномъ случаѣ не можетъ прійти къ отрицательному выводу. Прежде всего характерно указаніе въ посланіи къ Титу (1, 5) на цѣль особыхъ полномочій, дарованныхъ ап. Павломъ этому апостольскому ученику. Титъ былъ оставленъ на островѣ Критѣ затѣмъ, чтобы „недоконченное исправить"; при чемъ „недоконченное" дѣло сводится къ „поставленію (καταστήσῃς) по всѣмъ городамъ пресвитеровъ (πρεσβυτέρους)", что въ свою очередь входило въ предварительные планы самого ап. Павла: „какъ я тебѣ (Титу) приказывалъ". Что же это за старцы пресвитеры, о поставленіи которыхъ Титъ имѣлъ такимъ образомъ отъ ап. Павла особыя полномочія? Въ дальнѣйшей рѣчи ап. Павла, имѣющей для Тита значеніе особой инструкціи, совершенно ясно говорится, съ одной стороны, *о епископѣ* (ὁ ἐπίσκοπος) [1]), а съ другой стороны — о „старцахъ-пресвитерахъ (πρεσβύτας)" [2]) съ указаніемъ тѣхъ качествъ, какими должны отличаться тотъ и другіе. Общее родовое понятіе о „старцахъ—πρεσβυτέρων" [3]) въ приказаніи „недоконченное исправить" такимъ образомъ у него расчленяется: въ одномъ общемъ родовомъ понятіи о пресвитерахъ (несомнѣнно предстоятеляхъ вообще) [4]) выдѣляется уже два класса служеній: ὁ ἐπίσκοπος и πρεσβύται [5]). Характерно то, что ἐπίσκοπος приводится здѣсь съ членомъ (какъ и въ посланіи къ Тимоѳею), чѣмъ ясно оттѣняется не только опредѣленность, но и единоличность епископскаго служенія; тогда какъ о „пресвитерахъ", которые называются къ тому же не πρεσβύτεροι, а πρεσβύται [6]) говорится во

[1]) Тит. 1, 7–9. [2]) Тит. 2, 2. [3]) Тит. 1, 5.

[4]) Какъ это вытекаетъ изъ 1 Тим. 5, 17.

[5]) Не говоримъ здѣсь о діаконахъ, служеніе которыхъ совершенно ясно выдѣляется у апостола, какъ служеніе особое (1 Тим. 3, 8—13), отличное отъ епископства и пресвитерства.

[6]) Названіе—πρεσβύται (наряду съ πρεσβύτεροι), конечно, не случайное явленіе у ап. Павла. Этимъ названіемъ, нѣсколько обособленнымъ отъ πρεσβύτεροι, у него какъ бы подчеркивается пресвитерство

множественномъ числѣ и безъ члена. Самыя качества епископа и пресвитеровъ обособляются и кодифицируются различно. Къ епископству, какъ служенію, очевидно, болѣе важному и отвѣтственному, по мысли апостола, предъявляются болѣе серьезныя требованія, чѣмъ къ пресвитерамъ — πρεσβύταις. Положеніе епископа опредѣляется (въ сущности совершенно одинаково, какъ въ посланіи къ Титу, такъ и въ посланіи къ Тимоѳею) слѣдующими признаками: епископъ долженъ быть непороченъ, недерзокъ, не гнѣвливъ, не пьяница, не бійца, не корыстолюбивъ, страннолюбивъ, благолюбивъ, цѣломудренъ, справедливъ, благочестивъ, воздержень, *держащійся истиннаго слова* [1]); тогда какъ положеніе пресвитеровъ (πρεσβύται) обрисовывается болѣе краткими чертами: бдительны, степенны, цѣломудренны, *здравы въ вѣрѣ*, въ любви, въ терпѣніи [2]). Такимъ образомъ епископъ, какъ лицо выдающагося положенія въ церкви, и качествами долженъ отличаться особенными; тогда какъ по нравственно-религіознымъ качествамъ пресвитеры должны составлять только какъ-бы часть епископскаго совершенства, ибо они только *предстоятельствуютъ* въ церкви, но *не главенствуютъ*. Здѣсь невольно вспоминается та подробность о церковно-іерархическихъ служеніяхъ, которую мы отмѣчали въ „Canones ecclesiastici“.

не только какъ состояніе (по возрасту), но и какъ особое служеніе. Тѣмъ болѣе, что и параллельнымъ наименованіемъ: старицы — πρεσβύτιδαι (Тит. 2, 2) у него обозначается, повидимому, служеніе старицъ-діакониссъ.

[1]) Тит. 1, 7—9, срвн. 1 Тим. 3, 2—4, гдѣ особенностью, сверхъ тринадцати вышеперечисленныхъ качествъ, является только указаніе: что „епископъ долженъ быть мужемъ одной жены“, что „онъ долженъ хорошо управлять своимъ домомъ“, что „дѣтей своихъ долженъ содержать въ послушаніи со всякою честностію“. Кромѣ того-требованіе: „держащійся истиннаго слова“ въ посланіи къ Тимоѳею замѣнено болѣе краткимъ выраженіемъ, что епископъ долженъ быть „учителенъ“.

[2]) Тит. 2, 2. Въ посланіи къ Тимоѳею (5, 17 и сл.) о „достойно начальствующихъ пресвитерахъ (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι)“ говорится точно также особо (при томъ послѣ характеристики „старцевъ“ по возрасту—5, 1 сл.), но безъ указаній на ихъ качества.

Тамъ положеніе пресвитеровъ въ собраніяхъ церковныхъ опредѣляется, какъ παρέδρων, т. е. возсѣдающихъ рядомъ съ каѳедрой епископа. Здѣсь въ посланіи къ Тимоѳею, по нашему мнѣнію, та же концепція. Пресвитеры мыслятся стоящими впереди всѣхъ (вѣрующихъ), но предъ епископомъ, какъ общею главою всей церкви. Далѣе: другая не менѣе интересная параллель. Въ „Canones Hippolyti“ пресвитеры представлены во всемъ равными епископу (aequiparentur), кромѣ каѳедры и права посвященія. Здѣсь, въ пастырскихъ посланіяхъ, тоже несомнѣнно оттѣняется равенство положенія епископовъ и пресвитеровъ по ихъ старѣйшинству въ церкви вообще: епископъ—только старшій изъ другихъ старѣйшихъ по своимъ особымъ полномочіямъ главенствующей власти въ церкви, но по своему служенію онъ есть такой же старецъ-священникъ.

Такимъ образомъ мнѣніе о равенствѣ епископата и пресвитеріата [1]) имѣетъ нѣкоторыя основанія въ репродукціи апостола. Но только это равенство у него относится не за счетъ правового положенія того и другого служенія, а за счетъ тѣхъ общихъ священно-іерархическихъ полномочій, которыя присущи тому и другому служевію. Въ области священно-служенія епископъ и пресвитеръ, дѣйствительно, равны между собою,—они aequiparentur, какъ говорится въ „Canones Hippolyti“; но въ то же время епископу вручены еще нѣкоторыя особыя полномочія, къ которымъ въ пастырскихъ посланіяхъ и относятся: во-первыхъ, общее предстоятельство и возглавленіе своей властью всей церкви и, во-вторыхъ, право поставленія на священныя должности чрезъ рукоположеніе. Та и другая особенность епископскаго служенія въ пастырскихъ посланіяхъ оттѣняются совершенно ясно. Идея монархической епископской власти, какъ мы уже видѣли, опредѣляется самой филологіей и предусматривается тѣми преимуществами нравственно-духовнаго совершенства, какое предъявляется въ пастырскихъ посланіяхъ къ положенію епископата по сравненію съ положеніемъ пресвите-

[1]) Какъ думаютъ историки протестантскаго направленія.

ріата. Что касается права поставленія на священно-іерархическія должности, то оно совершенно ясно и опредѣленно ассоціируется здѣсь съ личностью Тита и Тимоѳея, которые вырисовываются у ап. Павла съ функціями епископской власти [1]). Именно Тимоѳею, какъ епископу, дается наставленіе: „рукъ ни на кого не возлагай поспѣшно", чтобы „не сдѣлаться участникомъ въ чужихъ грѣхахъ" [2]). И изъ посланій апостола ни откуда не видно,

---

[1]) Тимоѳей (2 Тим. 4, 5. 6) выставляется ап. Павломъ воспріемникомъ его апостольскихъ полномочій. „Совершай, говоритъ апостолъ Тимоѳею, дѣло благовѣстника, исполняй служеніе твое (*την διακονίαν σου πληροφόρησον*), ибо я уже становлюсь жертвою (указывается очевидно на скорое отшествіе апостола изъ міра), и время моего отшествія настало". Уже глаголъ *πληροφόρησον*—исполняй указываетъ на полномочія Тимоѳея, какъ уже ранѣе принадлежащія: теперь ему предписывается только восполнить, довершить эти полномочія. Срвн. особенно 1 Тим, 4, 14, гдѣ по отношенію къ личности Тимоѳея говорится: „не неради о пребывающемъ въ тебѣ дарованіи, которое дано тебѣ по пророчеству съ возложеніемъ рукъ *священства* (*πρεσβυτερίου*)". Это мѣсто въ протестантской наукѣ точно также служитъ предметомъ разногласій въ опредѣленіи главнымъ образомъ условій, при которыхъ пребывало въ Тимоѳеѣ „дарованіе". Довольно настойчиво проводится мысль, что возложеніе рукъ было дано Тимоѳею отъ пресвитеріата, т. е. пресвитеровъ вообще, подъ которыми разумѣются и епископы и пресвитеры безразлично. Очень хорошо, по нашему мнѣнію, понятіе о *πρεσβυτερίου* передано въ славянскомъ и русскомъ переводѣ словомъ—„священства". Такимъ переводомъ (близкимъ къ духу концепціи ап. Павла) въ словѣ *πρεσβυτερίου* оттѣняется общее родовое понятіе о священствѣ, какъ источникѣ сообщенія даровъ священническаго служенія отъ личности, нарочито для того поставленной. Кромѣ того, если въ словѣ *πρεσβυτερίου* будемъ усматривать коллегію пресвитерія, какъ коллективнаго собранія пресвитеровъ (должностныхъ лицъ пресвитерскаго сана), то и тогда функціи рукоположенія нельзя пріурочивать къ личности пресвитеровъ, какъ таковыхъ, потому что во главѣ пресвитерія въ апостольскихъ произведеніяхъ вездѣ мыслится личность *προηγουμένου, προϊσταμένου*, т. е. епископа, которому во всякомъ случаѣ и принадлежало право хиротоніи. какъ таинства. Такое право въ „Canones Hippolyti", какъ мы видѣли, ясно пріурочивается только къ личности епископа, и пресвитерамъ отводится здѣсь только роль соучастниковъ въ самомъ избраніи лицъ на священныя должности.

[2]) 1 Тим. 5, 22.

чтобы такія полномочія были даны еще кому-либо другому, кромѣ Тимоѳея (и Тита). И—что особенно важно—порученіе: „недокончeнное исправить“ у апостола относится именно къ совершенію рукоположенія и очевидно надъ всѣми лицами тѣхъ служеній, о которыхъ говорится въ посланіяхъ, т. е. епископа, пресвитеровъ и діаконовъ.

Весьма важно отмѣтить, что къ функціямъ епископа въ посланіяхъ относится, между прочимъ, *учительность* [1]), и самое поставленіе епископа и пресвитеровъ обусловливается необходимостью борьбы съ лжеучителями [2]). Отсюда ясно, что епископъ мыслится у апостола не простымъ „экономомъ“, „финансовымъ чиновникомъ“, какъ это полагаютъ протестанты [3]), но учителемъ „слова и ученія“. Учительность епископа у апостола распространяется также и на личность „предстоятелей-старцевъ“, т. е. пресвитеровъ по должности. „Сугубую честь“ предписывается „оказывать *особенно* тѣмъ пресвитерамъ, которые трудятся въ словѣ и ученіи“ [4]). Правда, не всѣ пресвитеры мыслятся учителями; но важно то, что учительное положеніе для нихъ не исключается, и возводится въ принципъ ихъ служенія [5]) при епископѣ, этомъ главномъ, по мысли

---

[1]) 1 Тим. 3, 2: διδακτικόν; срвн. Тит. 1, 9: „держащійся истиннаго слова, согласнаго съ ученіемъ, чтобъ онъ былъ силенъ и наставлять въ здравомъ ученіи и противящихся обличать“; 2, 7. 8.

[2]) Тит. 1, 10; 2, 8: Титу завѣщается, чтобы онъ самъ (какъ епископъ?) „показывалъ слово здравое, чтобы противникъ былъ посрамленъ“; 2 Тим. 4, 2: „проповѣдуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увѣщевай со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ“; 4, 5: „совершай дѣло благовѣстника, исполняй служеніе твое“.

[3]) Особенно Гарнакъ, op. c.

[4]) Проф. А. П. Лебедевъ, основываясь на историческихъ выкладкахъ Гатча и Гарнака, рѣшительно отвергаетъ учительное положеніе древнихъ пресвитеровъ (op. c. стр. 82), но — какъ это вытекаетъ изъ ясныхъ показаній ап. Павла (см. цитаты выше) — совершенно неправильно. Интересно сопоставить, что учительное значеніе пресвитеровъ оттѣняется въ „Canones Hippolyti (сравн. выше стр. 576). Какъ увидимъ ниже, въ „Пастырѣ“ Ерма пресвитеры точно также вырисовываются съ полномочіями учительства.

[5]) 1 Тим. 5, 17.

апостола, руководителѣ учительныхъ полномочій іерархіи вообще.

Въ посланіи къ Тимоѳею указывается еще слѣдующая характерная особенность епископскаго служенія. Епископу „надлежитъ также имѣть доброе свидѣтельство (μαρτυρίαν καλὴν) отъ внѣшнихъ (ἀπὸ τῶν ἔξωθεν)“ [1]). Что это за свидѣтельство? Проф. Мышцинъ понимаетъ его, какъ признаніе авторитета за личностью епископа со стороны внѣшняго свѣтскаго правительства [2]). Едва ли такъ? Уже слишкомъ интимно-замкнутою жизнью жили первые христіане, чтобы они могли разсчитывать на какую-то внѣшнюю санкцію языческаго правительства,—тѣмъ болѣе при его враждебности къ христіанству вообще и его организаціямъ, вчастности. Лучше видѣть здѣсь указаніе на внѣшнія сношенія епископа съ другими общинами-церквами, внѣшними по отношенію къ его личному положенію въ общинѣ. Такія сношенія были въ духѣ того времени [3]). Возможно, что здѣсь заключается намекъ на участіе другихъ (внѣшнихъ) церквей въ самомъ поставленіи епископа, когда не оказывалось въ общинѣ законно-уполномоченныхъ для этого поставленія лицъ [4]).

Въ посланіи къ Евреямъ, которое по времени своего происхожденія примыкаетъ къ пастырскимъ посланіямъ ап. Павла [5]); мы имѣемъ скудный матеріалъ по вопросу объ іерархическомъ строѣ церкви. Но и здѣсь обращаетъ на себя вниманіе увѣщаніе апостола, обращенное къ вѣрующимъ—„повиноваться *наставникамъ* (τοῖς ἡγουμένοις)“ [6]). Положеніе этихъ наставниковъ обрисовывается, хотя

---

[1]) 1 Тим. 3, 7.

[2]) Op. cit. стр. 235.

[3]) Примѣры: сношенія Игнатія Богоносца съ церквами Малой Азіи чрезъ пастырскія посланія и чрезъ личное свидѣтельство представителей этихъ церквей; порученіе Клименту Римскому послать книгу видѣній Ерма „въ внѣшнія города, ибо это ему предоставлено“,—см. Ерма. Vis. 2, 4, 3.

[4]) Опять можно указать параллель въ „Canones Hippolyti“, а также у Игнат. Филад. 10, 1.

[5]) Zahn. Gesch. Kan. 1, S. 964. [6]) Евр. 13, 17.

кратко, но болѣе или менѣе ясно. Они мыслятся пребывающими внутри общины, ибо называются „вашими (ὑμῶν)“; ихъ связь съ общиной представлена настолько тѣсной, что апостолъ располагаетъ вѣрующихъ почитать и тѣхъ наставниковъ, которые уже умерли [1]). Служеніе наставниковъ для общины полагается „въ проповѣданіи слова Божія“ [2]), „въ неусыпномъ попеченіи о душахъ вашихъ“ [3]). Характерно то, что по отношенію къ наставникамъ рекомендуется повиновеніе (πείθεσθε) и покорность (ὑπείκετε) [4]). Все это такія черты, которыя предполагаютъ въ личности προηγουμένων полномочія власти и начальническаго положенія въ церкви. Вообще ἡγούμενοι посланія къ Евреямъ—это въ сущности тѣ же προϊστάμενοι, о которыхъ говорится въ посланіи къ Солунянамъ. Іерархическое положеніе наставниковъ, поэтому, внѣ всякаго сомнѣнія. Труднѣе рѣшить вопросъ, кто, вчастности, разумѣются подъ ними: епископы ли только, или же и пресвитеры въ то же время. Мы думаемъ, что тѣ и другіе вмѣстѣ, такъ какъ въ словахъ апостола предполагается такая множественность лицъ, которая едва ли умѣстна въ приложеніи къ однимъ только епископамъ. Первохристіанская община [5]), едва насчитывающая 25—30 лѣтъ своего историческаго бытія, конечно не могла пережить цѣлый рядъ епископовъ-наставниковъ, къ поминовенію которыхъ призываетъ апостолъ. Такимъ образомъ подъ ἡγούμενοι естественнѣе всего подразумѣвать вообще пастырей, стоящихъ во главѣ церковнаго управленія, и, конечно, прежде всего епископовъ и, затѣмъ, пресвитеровъ, какъ ихъ непосредственныхъ помощниковъ въ назиданіи словомъ.

Въ апостольскихъ произведеніяхъ самой поздней эпохи (конца 1 столѣтія), къ какимъ относятся всѣ три посланія

---

[1]) 13, 7: „поминайте наставниковъ вашихъ, которые проповѣдывали вамъ слово Божіе“.

[2]) 13. 7. [3]) 13, 17. [4]) 13, 17.

[5]) Къ которой было написано посланіе, — приблизительно въ 64 году.

ап. Іоанна и его Апокалипсисъ [1]), мы можемъ отмѣтить прежде всего слѣдующую черту, по которой можно судить, что идея монархическаго епископата, совершенно опредѣленно выраженная въ пастырскихъ посланіяхъ ап. Павла, въ указанныхъ произведеніяхъ апостольской письменности находитъ свое дальнѣйшее подтвержденіе. Особенно рельефно эта идея обозначилась въ 3 посланіи ап. Іоанна, гдѣ обрисована личность Діотрефа, — очевидно епископа [2]), „любящаго первенствовать (φιλοπρωτεύων)“ [3]). Посланіе изображаетъ печальный эпизодъ изъ исторіи одной изъ малоазійскихъ церквей, гдѣ Діотрефъ свою любовь къ властвованію простеръ до степени пренебреженія къ авторитету даже самого „старца Іоанна“ [4]), и отказался,—очевидно вопреки установившемуся обычаю церкви —принять „братьевъ и странниковъ“ [5]). Нѣкоторые изслѣдователи, на нашъ взглядъ, слишкомъ переоцѣниваютъ значеніе этого печальнаго эпизода, обосновывая на немъ свою теорію борьбы за власть внѣшне-правовую, которая въ концѣ перваго столѣтія, будто бы, велась между епископатомъ и харизматиками. Изъ посланій ап. Іоанна, однако, ни откуда не видно, чтобы власть Діотрефа, — власть епископскую, какъ съ этимъ согласны, кажется, всѣ изслѣдователи,—апостолъ считалъ узурпаціей: онъ упрекалъ Діотрефа только за излишнюю „любовь первенствовать“, слѣдовательно, за превышеніе власти, ему предоставленной. При чемъ апостолъ нигдѣ не дѣлаетъ намека и въ сторону закрѣпленія власти „братьевъ и стран-

---

[1]) *Цанъ* (Einleitung in das neue Testament 1900, S. 601—608) относитъ Апокалипсисъ къ 95 г., а посланія ап. Іоанна (всѣ три) къ періоду отъ 80 до 90 г.

[2]) „Любовь къ первенству“ со стороны Діотрефа мыслится въ церкви (3 Іоан 1, 9), слѣдовательно, касается его церковныхъ полномочій въ положеніи высшаго представителя и блюстителя церковныхъ интересовъ.

[3]) 3 Іоан. 1, 9.

[4]) 2 Іоан. 1, 1; 3 Іоан. 1, 1: „Діотрефъ не принимаетъ насъ“ — 3 Іоан. 1, 9.

[5]) 3 Іоан. 1, 5.

никовъ“ за счетъ власти епископа — Діотрефа и утверждаетъ за ними только право на свободное проявленіе въ общинѣ Діотрефа—епископа своихъ чрезвычайныхъ даровъ. Возможно, что случай съ Діотрефомъ вообще былъ результатомъ печальнаго недоразумѣнія, въ основѣ котораго лежалъ излишній ригоризмъ Діотрефа—епископа въ дѣлѣ борьбы съ ложными пророками [1]), къ которымъ онъ приравнялъ по недоразумѣнію и тѣхъ „братьевъ и странниковъ“, которыхъ взялъ подъ свою защиту ап. Іоаннъ.

Въ первомъ посланіи Іоанна [2]) мы находимъ также чрезвычайно интересное обращеніе къ „отцамъ, юношамъ и дѣтямъ“, дѣятельность которыхъ апостолъ характеризуетъ съ нравственно-религіозной точки зрѣнія. При чемъ „отцовъ (πατέρες)“ онъ называетъ „познавшими Безначальнаго“, а „юношей (νεανίσκοι)“—„сильными“, на столько, что „слово Божіе пребываетъ въ нихъ“. Кто эти отцы и юноши? По концепціи апостола выходитъ, что это не простые вѣрующіе, которыхъ онъ вообще называетъ только „дѣтьми (τεκνία)“, а лица, стоящія на высшей ступени нравственно-религіознаго развитія. Возможно, что подъ отцами апостолъ разумѣлъ епископовъ, а подъ юношами — діаконовъ [3]). И—что особенно важно—самой характеристикой отцовъ и юношей апостолъ указываетъ на то, что служеніе ихъ въ церкви заключается въ ученіи словомъ Божіимъ.

Не лишено церковно-историческаго значенія у апостола Іоанна дважды приведенное у него наименованіе: „старецъ-пресвитеръ“ [4]). Это наименованіе апостолъ прилагаетъ къ своей личности, но, очевидно, по связи съ мыслью о преимуществахъ старѣйшинства вообще лицъ

---

[1]) Самъ ап. Іоаннъ очень много говоритъ о ложныхъ пророкахъ, какъ знаменіи времени (1 Іоан. 4, 1; 4, 2. 3; 2 Ін. 1, 7. 10), и указываетъ признаки истиннаго и ложнаго пророчества (1 Ін. 4, 1).

[2]) 1 Іоанн. 2, 12—14.

[3]) Срвн. 1 Петр. 5, 5, гдѣ подъ νεώτεροι точно также разумѣются младшіе члены іерархіи, т. е. діаконы.

[4]) 2 Іоан. 1, 1; 3 Іоан. 1, 1.

іерархическаго порядка [1]). Апостолъ въ данномъ случаѣ мыслитъ себя связующимъ звеномъ церковно-іерархическаго строя, почему, какъ „старшій“ по своему призванію апостольства, онъ и обращается съ словомъ увѣщанія къ основаннымъ имъ церковнымъ общинамъ и, между прочимъ, къ представителямъ этихъ общинъ — Діотрефу и Гаію [2]).

Въ Апокалипсисѣ особый интересъ представляетъ самое назначеніе этого таинственнаго произведенія семи азійскимъ церквамъ [3]), которыя называются „свѣтильниками“ [4]), стоящими подъ управленіемъ семи особыхъ звѣздъ —ангеловъ (ἄγγελοι) [5]). Кто—эти ангелы? По толкованію нѣкоторыхъ комментаторовъ, подъ ангелами разумѣются епископы указанныхъ церквей. Если это такъ, то тогда и подъ старцами (πρεσβύτεροι) [6]), возсѣдающими вокругъ престола Сидящаго, нужно разумѣть пресвитеровъ. Характерно, что такихъ старцевъ-пресвитеровъ въ Апокалипсисѣ указывается 24 [7]). Слѣдовательно, мы имѣемъ въ данномъ случаѣ полное совпаденіе съ показаніями „Canones ecclesiastici“, гдѣ въ духѣ образной рѣчи Тайновидца количество пресвитеровъ, возсѣдающихъ двумя рядами около каѳедры епископа, опредѣляется точно также количествомъ 24 [8]). Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ уже не случайное совпаденіе идей, а регистрацію болѣе или менѣе твердо установившейся въ древней церкви практики. Вмѣстѣ съ этимъ и іерархическія показанія Тайновидца пріобрѣтаютъ значеніе исторической концепціи, только внѣшнимъ образомъ облеченной въ форму иносказаній. Мы должны отмѣтить, что значеніе ангеловъ—епископовъ и пресвитеровъ совершенно ясно въ Апокалипсисѣ сводится къ учительной дѣятельности, поскольку въ нихъ полагается противодѣй-

---

[1]) 1 Іоан. 2, 14.

[2]) Срвн. 3 Іоан. 1, 1. 9.

[3]) Ефесской, смирнской, пергамской, ѳіатирской, филадельфійской, сардійской и лаодикійской—1, 4. 11.

[4]) 2, 1. [5]) 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14.

[6]) 4, 2. 4. [7]) 4, 4. 10. [8]) См. выше стр.

ствіе заблужденіямъ еретиковъ (николаитовъ и іудействующихъ) [1]).

Анализъ новозавѣтной письменности по вопросу объ іерархіи мы позволимъ себѣ заключить экскурсомъ въ область іерархическихъ понятій іерусалимской церкви, согласно показаніямъ книги Дѣяній апостольскихъ, посланія ап. Павла къ Галатамъ и древнихъ историковъ Егезиппа и Евсевія Кесарійскаго. Церковно-іерархическое устройство іерусалимской церкви для насъ имѣетъ особый интересъ въ виду того, что въ данномъ случаѣ наше вниманіе приковывается къ самой колыбели христіанства, —къ тому центру первоначальной христіанственности, гдѣ усиленнымъ темпомъ развивалась апостольская дѣятельность, гдѣ, слѣдовательно, были заложены самыя основы церковно-іерархической организаціи, конечно, не безъ участія и воли апостоловъ.

Въ какомъ же видѣ вырисовывается церковно-іерархическій строй первохристіанской іерусалимской общины? Прежде всего мы имѣемъ положительныя свидѣтельства о томъ, что во главѣ этой общины съ самаго начала [2]) пребывалъ Іаковъ праведный, братъ Господень, который въ „Дѣяніяхъ“ характеризуется, какъ „первосвященникъ (ἀρχιερεύς)“ [3]), а у Евсевія (согласно показаніямъ Егезиппа и Климента александрійскаго) называется епископомъ Іерусалима [4]). Въ епископскомъ положеніи Іакова первосвященника едва ли можно сомнѣваться, если принять въ соображеніе то значеніе, какое ему приписывается въ Дѣяніяхъ [5]). На ряду съ Іаковомъ-епископомъ въ Іеруса-

---

[1]) Апок. 2, 6. 9. 14. 15.

[2]) Первое упоминаніе въ Дѣяніяхъ объ Іаковѣ вмѣстѣ съ пресвитерами относится къ 44 году—Дѣян. 12, 17. Въ посланіи къ Галатамъ (напис. 58 г.) Іаковъ называется „столпомъ“.

[3]) Дѣян. 22, 5.

[4]) Евсев. Hist. Eccl. II, 1, 23. 28; срвн. также въ Климентинахъ Recognitiones 1, 73, гдѣ по отношенію къ Іакову говорится: Jacobus archiepiscopus; Постан. апост. 6, 10. 14.

[5]) Характерно особенно то, что дѣятельность Іакова въ Дѣяніяхъ приковывается всецѣло къ Іерусалиму, и ни откуда не видно,

лимской общинѣ совершенно ясно указываются также пресвитеры, объединенные въ одну общую коллегію пресвитеріата [1]). Къ составу іерусалимской общины относится также поставленіе семи діаконовъ, на которыхъ, послѣ избранія ихъ собраніемъ, сами апостолы, помолившись, возложили руки. При чемъ Дѣписатель опредѣляетъ цѣль учрежденія діаконата, которая, по мысли апостоловъ, заключалась въ томъ, чтобы поставленные мужи „пеклись о столахъ“ и восприняли на себя тѣ обязанности, которыя ранѣе лежали на самихъ апостолахъ [2]).

Такимъ образомъ въ первоапостольской іерусалимской общинѣ мы находимъ наличность всѣхъ трехъ іерархическихъ служеній. Протестантская наука всячески старается ослабить значеніе этого историческаго факта и придать трехчинному іерархическому строю іерусалимской

чтобы онъ когда-либо покидалъ Іерусалимъ. Ему оказывается самими апостолами преимущество чести, къ его голосу на іерусалимскомъ соборѣ прислушивались апостолы (срвн. 12, 17; 21, 18; 12, 1—3); срвн. Галат. 1, 19; 2, 9.

[1]) Пресвитеры іерусалимской церкви поставляются рядомъ съ Іаковомъ, какъ архіереемъ (Дѣян. 21, 18: Ἰάκωβος καὶ πάντες πρεσβύτεροι; Дѣян. 22, 5: ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον); имъ приписывается вообще высокое положеніе въ общинѣ: Павелъ и Варнава, по прибытіи въ Іерусалимъ для рѣшенія вопроса о значеніи обрѣзанія, излагаютъ свои взгляды „апостоламъ и *пресвитерамъ*“ (15, 2), принимаютъ въ Іерусалимѣ Павла и Варнаву „церковь, апостолы и *пресвитеры*“ (15, 4), для выясненія вопроса о принятіи въ христіанство обрѣзанныхъ собрались опять-таки „апостолы и *пресвитеры*“ (15, 6), разсудили по данному вопросу „апостолы и *пресвитеры* со всею церковью“ (15, 22), „написали и вручили“ посланіе къ антіохійскимъ христіанамъ „апостолы и *пресвитеры* и братія“ (15, 23).

[2]) Дѣян. 6, 2—6: „тогда двѣнадцать апостоловъ, созвавши множество учениковъ, сказали: не хорошо намъ, оставивши слово Божіе, пещись о столахъ; итакъ, выберите изъ среды себя семь человѣкъ, извѣданныхъ, исполненныхъ Святого Духа и мудрости: ихъ поставимъ на эту службу (καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης), а мы постоянно пребудемъ въ молитвѣ и служеніи слова“. Правда, о значеніи служенія „семи мужей“ въ наукѣ нѣтъ твердо установленнаго взгляда, но несомнѣнно, что въ іерусалимскомъ діаконатѣ мы имѣемъ „аналогію“ діаконскаго служенія въ позднѣйшемъ смыслѣ этого слова (срвн. Мышцинъ, цит. соч. стр. 22 и сл.).

церкви характеръ мѣстнаго явленія, не предрѣшившаго прямо и непосредственно ходъ и развитіе іерархической организаціи другихъ церквей,—внѣіерусалимскихъ, языческихъ, гдѣ. будто бы, дѣйствовали совершенно иные факторы, давшіе только двухчинную іерархію, съ епископскою властью во главѣ въ духѣ развитія монархическихъ началъ, лежащихъ въ основѣ языческихъ союзныхъ собраній. По толкованію протестантскихъ ученыхъ, христіанская общественность въ самомъ началѣ находилась подъ дѣйствіемъ двухъ различныхъ и противоположныхъ вліяній,—*іудейскаго* синагогальнаго строя, съ одной стороны, и *языческаго* строя союзныхъ обществъ, съ другой стороны. Такой двойственностью вліяній и объясняется. будто бы, тотъ фактъ, что тогда какъ въ іерусалимской церкви, представляющей въ своемъ іерархическомъ строѣ прямой сколокъ съ іудейской синагоги, новозавѣтная письменность отражаетъ трехчинную іерархію,—въ другихъ церквахъ, внѣіерусалимскихъ, наоборотъ, новозавѣтная письменность указываетъ наличность только епископскаго и діаконскаго служеній. При чемъ іерусалимскій строй впиталъ по преимуществу особенности коллегіальной церковно-іерархической организаціи іудейской синагоги, а строй внѣіерусалимскихъ языко-христіанскихъ общинъ, наоборотъ, усвоилъ идею монархической языческой власти, каковая идея и отразилась на положеніи епископа христіанскихъ церквей. Въ нашу прямую задачу не входитъ детальное разсмотрѣніе всѣхъ тонкостей указанной общей исторической концепціи протестантскихъ ученыхъ. Для насъ гораздо важнѣе идейная сторона дѣла. Приведенные выше факты, взятые изъ показаній новозавѣтной письменности, на нашъ взглядъ, достаточно ясно отражаютъ идейную сторону іерархическаго вопроса. Правда, въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ, конечно нельзя отвергать въ фактахъ христіанской общественности отраженія формъ, съ одной стороны, іудейскаго синагогальнаго строя, а съ другой стороны, формъ языческаго общественнаго быта; но это не значитъ, что самая идея трехчиннаго іерархическаго служенія отъ этого двухсто-

ронняго, при томъ чисто формальнаго вліянія затиралась и видоизмѣнялась въ сознаніи авторовъ новозавѣтной письменности. Эта идея несомнѣнно была твердо заложена въ строѣ іерусалимской церкви и только внѣшнимъ образомъ видоизмѣнялась въ отдѣльныхъ случаяхъ, по разныхъ мѣстнымъ церквамъ-общинамъ, нисколько не утрачивая при этомъ цѣлостности и единства своего идейнаго содержанія. Если мы должны признать фактомъ несомнѣнной исторической достовѣрности происхожденіе іерархическаго уклада іерусалимской церкви отъ воли апостольскихъ рѣшеній, если въ мысляхъ самихъ апостоловъ былъ заложенъ трехчинный составъ іерархіи (хотя бы и организованной по образцу ветхозавѣтнаго священства и синагогальнаго строя іерусалимскихъ іудеевъ): то отсюда съ логическою необходимостью слѣдуетъ тотъ выводъ, что іерусалимская община послужила идейнымъ прототипомъ и для всѣхъ другихъ общинъ, ибо изъ Іерусалима распространялся свѣтъ христіанской истины чрезъ апостоловъ и ихъ учениковъ. Апостолы и ихъ ученики не могли при этомъ двоиться въ своемъ сознаніи, и для однѣхъ общинъ давать чисто іудейско-синагогальный строй, а для другихъ общинъ языческо-епископальный.

Но почему же тогда трехчинный строй іерусалимской первоначальной общины въ послѣдующемъ христіанскомъ сознаніи въ большинствѣ случаевъ вырисовывается, какъ двухчинное служеніе—епископовъ и діаконовъ? Почему именно такая двойственность проходитъ въ новозавѣтной письменности и только въ позднѣйшей литературѣ (конца перваго или даже начала второго столѣтія), наконецъ, смѣняется болѣе устойчивымъ и уже единымъ сознаніемъ трехчинной іерархіи? Уже эта устойчивость формъ трехчиннаго іерархическаго служенія въ памятникахъ конца перваго, или вѣрнѣе начала второго столѣтія, сама по себѣ служитъ весьма знаменательнымъ показателемъ того факта, что въ данномъ случаѣ обнаружилась преемственность того идейнаго содержанія, которое въ видѣ опредѣляющаго начала было заложено еще въ самомъ началѣ христіанства самими апостолами и которое было осуще-

ствлено ими въ строѣ іерусалимской первохристіанской общины. Отсюда слѣдуетъ, что идейныя основы трехчиннаго строя собственно и не исчезали изъ сознанія христіанства даже въ переходную апостольскую эпоху второй половины перваго столѣтія. Какъ мы видѣли выше, пастырскія посланія ап. Павла (написанныя въ шестидесятыхъ годахъ 1-го столѣтія) съ достаточною ясностію отражаютъ сознаніе трехчинной іерархіи. Такое же сознаніе, хотя и не съ такою ясностію, проходитъ въ посланіяхъ Іоанна Богослова и въ его Апокалипсисѣ.

Что касается указаній новозавѣтныхъ произведеній на двѣ только степени іерархическаго служенія—епископскую и діаконскую, то въ данномъ случаѣ этотъ фактъ, который нельзя, конечно, отвергать, всецѣло долженъ быть отнесенъ не за счетъ какихъ то иныхъ идейныхъ основъ іерархическаго служенія, а за счетъ тѣхъ внѣшнихъ условій, при которыхъ складывалась церковно-общественная жизнь первовѣковаго христіанства. Не нужно забывать, что первый вѣкъ былъ періодомъ зарожденія христіанской общественности, — періодомъ, когда еще только образовывались самыя общины. Какъ вновь народившіяся величины, эти общины на первыхъ порахъ по составу своихъ членовъ были такъ малочисленны, что, естественно, не могли представлять вполнѣ развитыхъ въ іерархическомъ отношеніи единицъ. Въ нихъ естественно должна была обозначиться та „недоконченность“, о которой говорится въ посланіи къ Тимоѳею и которая тамъ совершенно ясно относится за счетъ также пресвитерскаго служенія. Это послѣднее, какъ представляющее повтореніе и выдѣленіе священства епископа, предполагаетъ болѣе или менѣе широко развитую христіанскую общественность, количественный ростъ общинъ. Вотъ почему въ іерусалимской общинѣ, обнаружившей громадный количественный ростъ уже въ начальный моментъ зарожденія христіанства, мы видимъ полную церковно-іерархическую организацію. И, наоборотъ, въ тѣхъ общинахъ, внѣіерусалимскихъ, которыя только что зарождались, апостолы въ своихъ привѣтствіяхъ и наставленіяхъ этимъ общи-

намъ отражаютъ наличность только епископовъ и діаконовъ. Въ такихъ общинахъ еще не было пресвитеровъ, такъ какъ сами епископы, наряду съ обязанностями по управленію, легко могли справляться и со всѣми другими пастырскими обязанностями въ виду малочисленности паствы. Словомъ, епископы вновь образованныхъ общинъ въ одно и то же время были и епископами и пресвитерами, но, конечно, не потому, что при этомъ не полагалось идейнаго различія между епископскимъ и пресвитерскимъ служеніемъ (какъ это думаютъ протестантскіе ученые), а единственно вслѣдствіе совмѣщенія (временнаго) въ лицѣ епископовъ всѣхъ пастырскихъ обязанностей.

Что касается діаконата, то этотъ институтъ вырисовывается совершенно ясно въ новозавѣтной письменности на ряду и вмѣстѣ съ епископатомъ, конечно, потому, что діаконы, какъ низшіе служители, уже въ мало развитыхъ количественно общинахъ были вызваны къ жизни какъ необходимые исполнительные органы епископскаго служенія при сношеніяхъ епископа съ членами общины. Діаконатъ на первыхъ порахъ въ значительной степени компенсировалъ собою и самый недостатокъ пресвитеровъ.

Такимъ образомъ живая цѣпь фактовъ одного общаго идейно-цѣлостнаго церковно-іерархическаго сознанія въ исторіи первохристіанства, конечно, не прерывалась, она только временно, по требованію историческихъ обстоятельствъ, замыкалась, чтобы съ начала второго столѣтія, съ момента усиленнаго количественнаго роста христіанскихъ общинъ, въ духѣ іерархическаго строя первохристіанской іерусалимской общины, снова развернуться въ одно общее выраженіе церковно-іерархическаго сознанія.

Новозавѣтная письменность по церковно-іерархическому вопросу даетъ намъ полное право сдѣлать также и тотъ общій выводъ, что іерархическое начало въ жизни церкви съ самаго начала христіанства вырисовывалось въ сознаніи новозавѣтныхъ писателей, какъ необходимое условіе и выраженіе правового строя церкви. Вчастности, идея монархическаго епископата, по сознанію новозавѣтныхъ писателей, не можетъ относиться за счетъ эволюціи

позднѣйшаго христіанства; напротивъ, эта идея составляетъ признакъ, изначала заложенный въ самомъ существѣ понятія объ епископѣ, какъ главѣ церкви. Вотъ почему даже въ тѣхъ новозавѣтныхъ произведеніяхъ, гдѣ личность епископа прямо не указывается, обычно выдвигается идея главенствующаго значенія іерархіи вообще,—идея предстоятельства (προϊσταμένων), предводительства (ἡγουμένων), старѣйшинства (πρεσβυτέρων), управленія (κυβερνητῶν) церковью чрезъ лицъ, спеціально на то уполномоченныхъ апостольскою властью. Ясно, что во всѣхъ этихъ случаяхъ прежде всего разумѣется власть епископа и только чрезъ него уже власть прочихъ представителей церковно-іерархическаго служенія—пресвитеровъ и діаконовъ. И во всякомъ случаѣ въ новозавѣтной письменности нѣтъ никакихъ основаній къ тому, чтобы положеніе епископа въ первохристіанскихъ общинахъ считать замкнутымъ въ узкую сферу однѣхъ только хозяйственно-экономическихъ отношеній. Епископъ мыслится надѣленнымъ всѣми правами пастырства, понимаемаго въ широкомъ смыслѣ этого слова. Ему присущи функціи управленія, священнодѣйствія и тѣсно связаннаго съ этимъ послѣднимъ—учительства церковнаго. Въ пастырскихъ посланіяхъ ап. Павла совершенно ясно оттѣняется также право епископа чрезъ руковозложеніе поставлять другихъ лицъ на церковное служеніе,—словомъ оттѣняется такая черта епископскихъ полномочій, по которымъ епископъ, какъ глава церкви, мыслится источникомъ самыхъ даровъ священства.

Чрезвычайно важно отмѣтить, что новозавѣтная письменность даетъ твердыя основанія къ тому, чтобы также и пресвитеровъ, какъ лицъ спеціальнаго пресвитерскаго служенія, считать наряду съ епископами учителями слова Божія. Можно думать, что формула „Canones Hippolyti", опредѣляющая положеніе пресвитеровъ, какъ лицъ, во всемъ равныхъ епископу, кромѣ права возсѣданія на каѳедрѣ (т. е. главенства въ церкви) и права рукоположенія, получила свое начало уже въ вѣкъ апостольскій. Смѣшеніе названій ἐπίσκοπος и πρεσβύτερος въ вѣкъ апостольскій служитъ къ тому весьма серьезнымъ и вѣскимъ осно-

ваніемъ. Кромѣ того, положеніе пресвитеріата іерусалимской общины, гдѣ функціи пресвитеровъ несомнѣнно сложились подъ вліяніемъ іудейской синагоги, возводитъ формулу „Canones Hippolyti“ на степень того руководящаго начала, которымъ въ первоапостольской общинѣ опредѣлялись взаимоотношенія епископскихъ и пресвитерскихъ полномочій.

Что касается положенія діаконовъ въ апостольской общинѣ, то въ данномъ случаѣ указаніе Дѣписателя, повидимому, является руководящимъ для всей апостольской эпохи. Тѣмъ болѣе, что „попечительностью о столахъ“, о которой говоритъ Дѣписатель собственно исчерпывается и тотъ кодексъ діаконскихъ полномочій, которыя, какъ мы видѣли выше, указываются въ „Canones ecclesiastici“ и „Canones Hippolyti“.

Наконецъ,—что особенно важно,—новозавѣтная письменность, оттѣняющая наличность въ первенствующей церкви особыхъ харизматическихъ служеній, въ то же время не приписываетъ этимъ послѣднимъ всеисчерпывающаго значенія для жизни церкви. Іерархическій институтъ явно выдвигается здѣсь не только, какъ явленіе, параллельно пребывающее на ряду съ харизматиками, но и какъ служеніе твердо устойчивое и постоянное по своимъ полномочіямъ. Тогда какъ дѣятельность харизматиковъ расширяется и распространяется на всю церковь, служеніе лицъ іерархическаго порядка явно замыкается въ сферу мѣстныхъ интересовъ [1]). Это—въ полномъ смыслѣ организація правовая, тѣсно связанная не только съ внутреннимъ, но и внѣшнимъ строемъ христіанскихъ общинъ—церквей.

Новозавѣтная письменность для нашей спеціальной цѣли—для анализа іерархическихъ взглядовъ мужей апостольскихъ имѣетъ то особое значеніе, что она вводитъ

---

[1]) Во всѣхъ случаяхъ, когда новозавѣтные писатели говорятъ о лицахъ іерархическаго служенія, они всегда мыслятъ этихъ лицъ принадлежащими къ составу извѣстныхъ общинъ, къ которымъ апостолы направляли свои пастырскія назиданія.

насъ въ кругъ тѣхъ особенностей, которыя по данному вопросу отмѣчаются также и въ литературѣ мужей апостольскихъ. Между этой послѣдней и новозавѣтной письменностью въ данномъ отношеніи вообще проходитъ единство воззрѣній не только въ идейномъ содержаніи, но и часто въ формальномъ выраженіи этого содержанія. Впрочемъ, это нужно сказать главнымъ образомъ относительно „Посланія Климента Римскаго къ Коринѳянамъ“, „Ученія 12 апостоловъ“ и „Пастыря Ерма“,—словомъ тѣхъ произведеній, въ которыхъ по вопросу о составѣ іерархіи мы имѣемъ указанія только на двѣ степени служенія — епископовъ и діаконовъ. Что касается посланій св. Игнатія Богоносца, то эти произведенія даютъ уже полную церковно-іерархическую концепцію, которая въ формальномъ отношеніи скорѣе примыкаетъ къ историческимъ показаніямъ „Canones ecclesiastici“ и „Canones Hippolyti“. Вмѣстѣ съ этими послѣдними посланія Игнатія воспроизводятъ яркую картину іерархическаго строя въ составѣ всѣхъ трехъ степеней священства. При чемъ сознаніе трехчиннаго служенія у Игнатія связывается съ идеей церкви и воспроизводится въ формѣ стройной системы догматическаго ученія. Въ этомъ отношеніи произведенія св. отца представляютъ замѣчательное явленіе въ области древне-христіанской мысли и служатъ прекраснымъ показателемъ того, какъ именно историческій фактъ эмпирической дѣйствительности сочетался съ идейнымъ содержаніемъ, лежащимъ въ основаніи этой дѣйствительности. По отношенію ко всей предшествующей литературѣ историко-догматическая концепція Игнатія по іерархическому вопросу имѣетъ значеніе прагматическаго синтеза, строго согласованнаго въ цѣломъ и частяхъ съ тѣми элементами христіанской мысли, которые открываются намъ въ письменности новозавѣтныхъ писателей. Въ виду этого, естественно, падаетъ самъ собою упрекъ въ „теоретичности“ построеній Игнатія,—тотъ упрекъ, который дѣлаютъ по адресу его церковно-іерархическихъ воззрѣній протестантскіе ученые.

Іерархическія воззрѣнія мужей апостольскихъ для насъ имѣютъ особенную важность въ томъ отношеніи,

что они проводятся у нихъ уже не въ видѣ отрывочныхъ сентенцій, какъ это мы видимъ у новозавѣтныхъ писателей, а отливаются въ форму болѣе или менѣе цѣльныхъ и стройныхъ сужденій. Особенно это нужно сказать относительно посланія Климента Римскаго къ Коринѳянамъ и всѣхъ вообще посланій Игнатія Богоносца[1]). Эти произведенія написаны были съ явною преднамѣренностью поставить іерархическій вопросъ центромъ богословскихъ разсужденій въ виду тѣхъ отрицательныхъ явленій современной жизни, которыя прямо или косвенно затрогивали іерархическій вопросъ по самому его существу.

Въ зависимости отъ того, какъ именно и съ какой стороны мужи апостольскіе реагировали на эти отрицательныя явленія, и самое рѣшеніе іерархической проблемы у нихъ пріобрѣтаетъ соотвѣтствующую постановку. Посланіе Климента, написанное отъ лица Римской церкви къ церкви Коринѳской по поводу возникшаго въ этой послѣдней іерархическаго мятежа, преимущественое вниманіе отводитъ рѣшенію слѣдующихъ двухъ главныхъ вопросовъ въ области іерархологіи. Съ одной стороны, Климентъ обосновываетъ и развиваетъ идею *необходимости* церковно-іерархическаго строя, съ другой стороны, онъ ставитъ на очередь рѣшеніе проблемы о *происхожденіи* іерархическаго служенія въ церкви вообще. При чемъ у Климента даются весьма важныя указанія на самыя степени священства. Ермъ въ своемъ „Пастырѣ“ по связи съ общимъ ученіемъ о церкви развиваетъ главнымъ образомъ мысль объ іерархіи, какъ выразительницѣ пастырскаго служенія въ церкви. Вмѣстѣ съ этимъ и у него, подобно Клименту, находимъ не лишенныя историческаго значенія свидѣтельства о степеняхъ священства въ кодификаціи этихъ степеней, приближающейся къ показаніямъ

[1]) Только посланіе къ Римлянамъ является сравнительно слабымъ показателемъ іерархическихъ воззрѣній св. Игнатій, что обусловливалось, конечно, отвлеченіемъ вниманія св. отца въ сторону изліянія тѣхъ чувствъ, которыя переживалъ онъ при мысли о своихъ предстоящихъ страданіяхъ среди тѣхъ христіанъ, къ которымъ писалось самое посланіе.

св. Климента. Авторъ „Ученія“ набрасываетъ общую схему церковныхъ служеній, главнымъ образомъ чрезвычайныхъ, —такъ называемыхъ харизматическихъ, и только по связи съ этимъ оттѣняетъ служеніе лицъ іерархическаго порядка. При чемъ совершенно въ духѣ кодификаціи степеней священства у Климента и Ерма, у него указываются только двѣ степени священно-іерархическаго служенія — епископская и діаконская. Наконецъ, св. Игнатій Богоносецъ, въ связи съ своими экклезіологическими взглядами, даетъ общую концепцію всего ученія объ іерархіи, съ частичнымъ выдѣленіемъ всѣхъ отдѣльныхъ вопросовъ, входящихъ въ составъ этого ученія (о необходимости іерархіи, ея богоучрежденности и важности вообще іерархическаго служенія въ церкви). При чемъ у Игнатія проводится совершенно ясно и опредѣленно взглядъ на трехчинный составъ іерархіи съ частичнымъ опредѣленіемъ важности и значенія каждаго изъ трехъ іерархическихъ служеній. И всѣ эти отдѣльныя мысли по іерархическому вопросу у него ставятся въ связь съ общей концепціей ученія о церкви, какъ средоточіи спасительныхъ средствъ во Христѣ. Что касается посланія Поликарпа Смирнскаго къ Филиппійцамъ, то оно по вопросу объ іерархіи явно примыкаетъ къ концепціи посланій Игнатія Богоносца, хотя, по краткости своего содержанія, оно не даетъ отчетливо раздѣльныхъ сужденій. У ап. Варнавы въ его „Посланіи“ вопросъ іерархическій ни прямо ни косвенно совершенно не затрогивается, но конечно, потому, что авторъ и не имѣлъ въ виду заниматься этимъ вопросомъ.

Чрезъ всѣ произведенія мужей апостольскихъ проходитъ то общее положеніе, въ силу котораго въ основѣ церковной жизни мыслится *священство* (ἱερωσύνη) [1]), какъ

---

[1]) 1 Кор. 43, 2. Говоря собственно о священствѣ ветхозавѣтномъ, какъ особомъ божественномъ дарѣ роду Аарона, Климентъ имѣетъ цѣлію указать въ немъ прототипъ для новозавѣтной іерархіи, о которой, вслѣдъ за священствомъ ветхозавѣтнымъ, и ведетъ особое разсужденіе (44, 1. 2). Срвн. у Игнатія Богоносца Филад. 9, 1, гдѣ св. отецъ ветхозавѣтныхъ священниковъ (ἱερεῖς) связываетъ съ

духовно-благодатное служеніе, тѣсно связанное съ дѣйствіемъ особыхъ даровъ благодати. Какъ таковое, священство тѣсно связывается съ пребываніемъ въ церкви особыхъ лицъ, которымъ ввѣрены полномочія священнаго служенія въ интересахъ пастырско-учительнаго воздѣйствія на вѣрующихъ и приведенія ихъ ко спасенію. Поэтому, въ составѣ церковнаго союза различаются, съ одной стороны, лица избранные (ἐκκλητοί) [1]), старѣйшіе (πρεσβύτεροι) [2]), духовно-испытанные (τῷ πνεύματι δοκιμασμένοι) [3]), облеченные полнотою даровъ Святого Духа [4]), а, съ другой стороны лица, находящіяся подъ духовнымъ воздѣйствіемъ первыхъ, т. е. простой народъ (πλῆθος) [5]), — вся та масса простыхъ членовъ церковнаго союза, которые не обладаютъ благодатными силами первыхъ.

Въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ собственно нѣтъ термина, точно выражающаго мысль о церковномъ священноначаліи, вродѣ позднѣйшихъ—ἱεραρχία, ἱερατεία; но самая идея о возглавляющемъ значеніи лицъ, носящихъ дары священства, оттѣняется совершенно ясно и отливается въ соотвѣтствующія формы своего внѣшняго выраженія. Такъ у Климента Римскаго мы встрѣчаемъ цѣ-

---

личностью Первосвященника Христа, о Которомъ и говоритъ, дальше, какъ о „двери къ Отцу“, чрезъ которую идетъ церковь съ ея служителями (ib. 10, 1).

[1]) Клим. 1 Кор. 6, 1; 46, 3.

[2]) Клим. 1 Кор. 1, 3; 3, 2; 26, 6; 47, 6. Во всѣхъ этихъ случаяхъ у Климента πρεσβύτεροι—старшіе вообще въ положеніи христіанъ, но не по возрасту и состоянію естественному только, а и по своему особому значенію въ жизни церкви, словомъ лица іерархическаго порядка вообще. Срвн. подобное же употребленіе термина πρεσβύτεροι у новозавѣтныхъ писателей.

[3]) Клим. 1 Кор. 42, 3.

[4]) Ibid. 42, 3: μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου.

[5]) Ibid. 18, 2; 34, 5; 49, 5; 2 Кор. 16, 4; у Игнатія—Магнез. 6, 1: Тралл. 1, 1; у Ерма—Mand. 11, 9; Sim. 9, 3. 1; 8, 3. Во всѣхъ этихъ случаяхъ πλῆθος—народъ въ своемъ состояніи простыхъ вѣрующихъ (λαϊκοί — Клим. 1 Кор. 40, 5) противополагается состоянію старшихъ (πρεσβυτέρων), предводительствующихъ (προηγουμένων), предстоящихъ (προϊσταμένων) въ церкви.

лый рядъ выраженій, гдѣ говорится о предводителяхъ (ἡγουμένων, προηγουμένων) [1]), старцахъ (πρεσβυτέρων) [2]), столпахъ (στύλων) [3]) церкви. Во всѣхъ этихъ случаяхъ разумѣются лица іерархическаго порядка, которымъ противополагаются въ свою очередь простые міряне (λαϊκοί) [4]), какъ люди молодые [5]), обязанные оказывать по отношенію къ первымъ повиновеніе и покорность [6]). Очень характерно вырисовывается у Климента самое понятіе о власти и главенствѣ лицъ іерархическаго порядка. Эта власть полагается въ нравственномъ достоинствѣ и преимуществѣ лицъ начальствующихъ и предводительствующихъ [7]). Но въ то же время это нравственное достоинство — только основаніе, къ которому прививается у такихъ людей дарованіе имъ особыхъ правъ и преимуществъ чрезъ актъ поставленія (κατάστασις) [8]). При чемъ этотъ актъ мыслится у Климента по своей сущности въ одно и то же время какъ комплексъ, съ одной стороны, сообщенія правъ чисто-юридическаго пребыванія во главѣ общины, а съ другой стороны—участія въ особыхъ благодатныхъ дарахъ церковно-іерархическаго дѣйствованія. Выраженіе: „пошли благовѣство-

---

[1]) 1 Кор. 1, 3; 21, 6.

[2]) См. выше, пр. 2, стр. 608.

[3]) 1 Кор. 5, 2. [4]) 1 Кор. 40, 5.

[5]) Νέοι—Клим. 1 Кор. 3, 3; 21, 6: Ерм. Vis. 3, 5. 4; 13, 4.

[6]) О покорности и подчиненіи лицамъ іерархическаго положенія—Клим. 1 Кор. 1, 3; 2, 1; особенно Игнатій—Тралл. 2, 1. 2; Ефес. 2, 2; 5, 3; Пол. 6, 1.

[7]) 1 Кор. 44, 2: δεδοκιμασμένοι ἄνδρες; 47, 4: ἀνὴρ δεδοκιμασμένος.

[8]) 1 Кор. 42, 4: καθίστανον; 44, 2: κατέστησαν; срвн. ап. Павла Тит. 1, 5: καταστήσῃς πρεσβυτέρους. Κατάστασις — собственно посажденіе на каѳедру, какъ юридическій актъ сообщенія извѣстныхъ правъ. Отсюда несомнѣнно и внѣшнія прерогативы положенія: для епископовъ возсѣданіе на каѳедрѣ (у Ерма, Can. Hipp.), для пресвитеровъ—сидѣніе возлѣ каѳедры епископа на скамейкѣ (ἕδρα, συμψέλλιον — въ Can. eccl., у Ерма), для діаконовъ—сидѣніе позади (παρέδρα—Can. eccles.). На ряду съ κατάστασις у мужей апостольскихъ выдвигается также актъ χειροτονεία (Ученіе—15, 1; Игнат. Филад. 10, 1; Смирн. 11, 2; Полик. 7, 2), какъ актъ, очевидно, сообщенія благодатныхъ даровъ, срвн. Дѣян. 14, 28: χειροτονήσαντες κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους=παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ.

вать царствіе Божіе, облеченные полнотою Духа Святого (μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου)" — обозначаетъ именно полноту власти лицъ іерархическаго порядка въ томъ и другомъ смыслѣ, т. е. чисто юридическомъ, съ одной стороны, и морально-благодатномъ, съ другой стороны. Вчастности, юридически обоснованное въ актѣ поставленія пріобщеніе къ власти лицъ іерархическаго порядка у Климента очень рельефно обозначается чрезъ сопоставленіе начальниковъ церкви съ начальниками внѣшнихъ гражданскихъ общинъ и установленій. При чемъ необходимость церковной власти, въ лицѣ предстоятелей, предводителей, старцевъ, мыслится у Климента по аналогіи съ необходимостью имѣть лицъ начальственнаго положенія, напр., въ войскѣ, гдѣ также есть тысяченачальники, стоначальники, эпархи и т. д. [1]). Поскольку, у этихъ послѣднихъ есть извѣстныя внѣшнія юридическія права и полномочія, и у лицъ іерархическаго порядка точно также должны быть полномочія, дѣлающія ихъ властью [2]). Впрочемъ, въ положеніи власти церковной есть еще особыя преимущества, по которымъ она есть именно власть церковная. Къ этимъ преимуществамъ и относится, по мысли Климента, все то, чѣмъ живетъ церковь, какъ союзъ нравственно-религіознаго дѣйствованія. Такъ опредѣляется у Климента связь начальниковъ церкви съ дѣломъ Христовымъ: служеніе ихъ въ церкви есть особаго рода положеніе (τάγμα), чрезъ которое они связываются въ жизни церкви со Христомъ и Его искупительною дѣятельностью [3]). Въ внѣшнемъ проявленіи своей власти, прикрѣпленной къ ихъ положенію, они являются выразителями духовныхъ интересовъ, которые централизуются въ личности

---

[1]) Гл. 37.

[2]) 37, 2: „ни великіе безъ малыхъ, ни малые безъ великихъ не могутъ существовать"; поэтому (38, 1): „каждый да повинуется ближнему своему *сообразно со степенью, на которой онъ поставленъ* дарованіемъ Его (Бога)".

[3]) Ibid. 38, 1: „такъ пусть будетъ здраво и все *тѣло наше во Іисусѣ Христѣ*".

Христа,—этого „Первосвященника нашихъ приношеній“ [1]) и „Епископа и Создателя всякаго духа (τὸν παντὸς πνεύματος κτιστὴν καὶ ἐπίσκοπον)“ [2]).

Такимъ образомъ, опредѣляя главенствующее положеніе лицъ іерархическаго порядка, Климентъ совершенно ясно различаетъ въ этомъ положеніи двѣ стороны: правовую и духовно-благодатную. Въ первомъ случаѣ оттѣняется по-преимуществу внѣшнее положеніе начальниковъ церкви, ихъ служеніе внѣшне-правовое въ извѣстной общинѣ; во второмъ случаѣ указывается такой признакъ, по которому тѣ же начальники общины являются служителями церкви Христовой, какъ одного общаго невидимаго благодатно-духовнаго союза во Христѣ.

Понятіе о начальникахъ—старцахъ церкви въ томъ же значеніи, какое указывается въ посланіи Климента, мы находимъ и въ „Пастырѣ“ Ерма. Изъ ряда простыхъ вѣрующихъ Ермъ выдвигаетъ особыхъ лицъ іерархическаго порядка, которыя у него именуются „предводителями церкви (προηγουμένοι τῆς ἐκκλησίας)“ [3]), „предстоятелями церкви (προϊσταμένοι τῆς ἐκκλησίας)“ [4]). Въ томъ и другомъ случаѣ у него имѣются въ виду, какъ и у Климента, не отдѣльныя іерархическія служенія, а вообще лица іерархическаго порядка, какъ выразители одного общаго служенія (ministerium) церковнаго [5]). У Ерма мы находимъ при этомъ ясное различеніе, съ одной стороны внѣшне-правового положенія лицъ іерархіи, а съ другой стороны—ихъ служенія духовно-благодатнымъ интересамъ церковнаго союза. Характерно у него то, что въ однихъ случаяхъ о чинахъ іерархіи онъ говоритъ, какъ о служителяхъ *общины* (συναγωγῆς), а въ другихъ случаяхъ, какъ о служителяхъ *церкви* (ἐκκλησίας). Какъ мы видѣли выше, у Ерма, какъ и у другихъ мужей апостольскихъ, самыми терми-

---

[1]) Ibid. 36, 1; 62, 3; 64, 1.

[2]) Ibid. 59, 3.

[3]) Vis. 2, 2. 6.

[4]) Vis. 2, 4. 2; 3, 9. 7; Mand. 11, 12; Sim. 8, 7. 4.

[5]) Sim. 10, 4. 1.

нами: συναγωγή и ἐκκλησία оттѣняется въ первомъ случаѣ понятіе о церкви, какъ внѣшнемъ правовомъ союзѣ, а во второмъ случаѣ понятіе о церкви въ ея невидимомъ духовно-благодатномъ существѣ. Отсюда и въ понятіи о лицахъ іерархіи, какъ служителяхъ общины—συναγωγῆς проводится мысль объ ихъ внѣшне-правовомъ положеніи, а въ понятіи о тѣхъ же лицахъ, какъ служителяхъ церкви—ἐκκλησίας, оттѣняется въ то же время глубокій, духовно-благодатный смыслъ и значеніе ихъ служенія [1]).

Что касается посланій Игнатія Богоносца, то въ нихъ красной нитью проходитъ одна общая мысль о необходимости подчиненія лицамъ іерархіи—епископу, пресвитерамъ и діаконамъ со стороны всѣхъ членовъ церковнаго союза, возглавляемаго властью лицъ іерархическаго порядка и, вчастности, властью епископа. Правда, у Игнатія мы не встрѣчаемъ при этомъ общаго представленія о лицахъ іерархіи, какъ предводителяхъ, начальникахъ церкви; нѣтъ у него и соотвѣтствующихъ этому представленію терминовъ (какъ у Климента и Ерма); но зато у него есть еще болѣе конкретныя представленія, по которымъ совершенно опредѣленно власть церковная пріурочивается къ положенію епископа, пресвитеровъ и діаконовъ, при централизующемъ и объединяющемъ положеніи епископа въ ряду прочихъ чиновъ іерархіи. Особенно характерно для такой концепціи св. Игнатій выражается, когда говоритъ: „гдѣ окажется епископъ (ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος), тамъ долженъ быть и народъ:... тамъ (пребываетъ) каѳолическая церковь (ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία)“ [2]). „Безъ нихъ (т. е. епископа и пресвитеровъ, о которыхъ только что говорилось) нѣтъ церкви“ [3]). На языкѣ св. отца приведенныя выраженія имѣютъ такой смыслъ: только тамъ, гдѣ есть на лицо епископъ съ предсѣдящими съ нимъ пресвитерами и діаконами, церковь можетъ быть *живымъ* тѣломъ Христо-

---

[1]) Срвн. Ерм. Mand. 11, 1: см. выше наше изслѣд. стр. 542 сл.

[2]) Смирн. 8, 2.

[3]) Тралл. 3, 2: χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται—буквально: „и церковь не называется таковой“.

вымъ, имѣющимъ всѣ задатки къ проявленію жизни правильной, планомѣрно развивающейся, ведущей къ прямой цѣли бытія спасающагося христіанина [1]). Имѣть епископа —это для церкви значитъ: имѣть главу, въ которой сосредоточивается жизненно-руководящее начало церковнаго союза [2]). Въ духѣ ученія ап. Павла Игнатій считалъ епископа видимымъ представителемъ Христа, — невидимой главы церкви [3]). Отсюда у него слѣдовало новое заключеніе разъясняющее значеніе епископа. Имѣть во главѣ церкви епископа—это значитъ: имѣть единеніе съ Самимъ Христомъ и отъ Самого Христа чрезъ епископа получать руководящее начало спасительной жизни [4]). Такъ какъ Христосъ соединенъ со Отцемъ, то и епископъ, какъ намѣстникъ Христа, видимый представитель Его власти, чрезъ Христа сообщаетъ церкви единеніе съ Самимъ Отцомъ [5]). Такъ проводилась у Игнатія мысль, устанавливающая вы-

---

[1]) Срвн. особенно Филад. 8, 1: „гдѣ раздѣленіе, тамъ *Богъ не обитаетъ*. Впрочемъ, всѣмъ кающимся Господь прощаетъ, если они возвращаются *къ единенію Божію и къ собору епископа* (συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου)". Вчастности, подъ синедріономъ епископа разумѣется весь составъ іерархіи данной общины, т. е. самъ епископъ, пресвитеры, „предсѣдящіе" съ нимъ (προκαθήμενοι — Магнез. 6, 2) и составляющіе вокругъ него „прекрасно сплетѣнный вѣнокъ" (Тралл. 2, 2), и діаконы. Въ послан. Тралл. (2, 1) Игнатій говоритъ: „только тогда, когда вы повинуетесь епископу, какъ Іисусу Христу,.. вы *живете не по человѣческому обычаю* (т. е. не обычною человѣческою общественностью), а *по образу Іисуса Христа*..., надежды нашей, въ которой дай Богъ жить намъ". Срвн. Кл. 2 Кор. 14, 2: ζῶσα σῶμα-ἐκκλησία.

[2]) Магн. 6, 1; Еф. 6, 1: „всякаго, кого посылаетъ Домовладыка для управленія Своимъ домомъ, намъ должно принимать такъ же, какъ Самого пославшаго его. Поэтому, и на епископа нужно смотрѣть какъ на Самого Господа"; срвн. ниже характеристику епископскаго служенія у Игнатія.

[3]) Магнез. 3, 2: „намъ нужно повиноваться (епископу) безъ всякаго лицемѣрія, ибо такой обманываетъ не этого *видимаго* епископа, но *невидимаго*"; срвн. Римл. 9, 1: „пастырь—Богъ; епископъ—Іисусъ Христосъ"; Полик. praef., гдѣ говорится о „епископствованіи Бога Отца и Господа Іисуса Христа".

[4]) Тралл. 2, 1; Ефес. 20, 2; Филад. 4.

[5]) Магн. 6, 1; 15, 2; Филад. praef.

сокое авторитативно-божественное значеніе епископа. Епископъ возводился на положеніе божественнаго начала въ церкви [1]). Христологическія посылки въ свою очередь осложняли эту іерархическую концепцію св. отца новою мыслью, какъ выводнымъ заключеніемъ его христологіи. Поскольку Христосъ есть не только Богъ, но и человѣкъ, т. е. личность, сочетавшая въ Себѣ божество съ человѣчествомъ, и главенствующее положеніе епископа въ церкви, находящейся подъ общимъ водительствомъ Христа, должно отражать двойство Его богочеловѣческой природы. Епископъ, по мысли св. отца, соединяетъ въ своей личности власть не только духовную—божественную, но и плотскую—человѣческую. Онъ, подобно Христу, соединенному съ Отцомъ не только по духу (πνευματικῶς), т. е. по божеству, но и по плоти (σαρκικῶς), т. е. по человѣчеству носитъ въ себѣ, въ своей личности, объединяющія начала церковной жизни не только въ области духа, но и въ области тѣла—плоти [2]). А это въ свою очередь значитъ, что и церковь, возглавляемая духовно-плотскою властью епископа, совмѣщаетъ въ себѣ гармоническое единство не только внѣшней, чувственно-плотской, но и внутренней, духовно-идейной организаціи; словомъ церковь есть невидимая и въ то же время видимая величина, въ внѣшнихъ формахъ своей жизни отображающая свое духовное существо.

Весьма важно отмѣтить, что указанную іерархическую концепцію, развиваемую на основахъ христологіи и экклезіологіи, Игнатій проводилъ въ своихъ посланіяхъ въ противоположность одностороннимъ взглядамъ гностиковъ и евіонитовъ, которые, выставивъ двѣ крайнія и, потому, односторонніе христологическія и экклезіологическія точки зрѣнія, и по вопросу объ іерархіи, естественно,

---

[1]) Развитіе этой мысли см. ниже въ характеристикѣ епископскаго служенія.

[2]) Магнез. 13, 2: „повинуйтесь епископу, какъ І. Х. повиновался по плоти Отцу и апостолы Христу, Отцу и Духу, дабы единеніе было *вмѣстѣ тѣлесное и духовное*“; срвн. ап. Павла Ефес. 4, 4.

должны были прійти къ соотвѣтствующимъ односторонним выводамъ. У евіонитовъ изъ взгляда на церковь, какъ іудейскую синагогу, совершенно послѣдовательно вытекалъ соотвѣтствующій взглядъ на іерархію, какъ на служеніе чисто внѣшнимъ культово-административнымъ запросамъ общины [1]); у гностиковъ изъ понятія о церкви, какъ величинѣ пренебесно-духовной, въ связи съ ихъ докетической христологіей, наоборотъ, слѣдовалъ взглядъ на іерархію, какъ служеніе духовное отъ начала и до конца, въ виду чего и представители гносиса считались у нихъ людьми исключительно духовнаго порядка,—пневматиками (πνευματικοί) [2]). Что касается св. Игнатія Богоносца, то значеніе его въ исторіи богословской мысли и заключается въ томъ, что онъ въ противоположность односторонней идеологіи евіонитовъ и гностиковъ не ограничился раскрытіемъ только взглядовъ христологическихъ и экклезіологическихъ: св. отецъ, слѣдуя указаніямъ полемики, пошелъ дальше и на основахъ христологическихъ и экклезіологическихъ посылокъ далъ соотвѣтствующее рѣшеніе не менѣе остраго—іерархическаго вопроса. Уже одно положеніе св. Игнатія, какъ полемиста, выступавшаго противникомъ крайней идеалистической точки зрѣнія гностиковъ, съ одной стороны, и крайней реалистической точки зрѣнія евіонитовъ, съ другой стороны, служитъ весьма важнымъ показателемъ того, какъ должна была развиваться его іерархическая концепція: по самому духу своей христологіи и экклезіологіи онъ долженъ былъ оказаться одинаково противникомъ, какъ евіонитской синагоги, такъ и гностической пневматической церкви съ ея чисто пневматическимъ служеніемъ. Такъ что если бы Игнатій въ своихъ произведеніяхъ не сказалъ ни слова по вопросу объ іерархіи, его общая точка зрѣнія въ данномъ случаѣ была бы ясна до очевидности. Между тѣмъ своей христологіей и экклезіологіей онъ не только установилъ предпосылки іерархологіи, но—какъ мы видѣли выше—выска-

---

[1]) См. выше стр. 121. 122.

[2]) См. выше стр. 203—204; 180. 192.

залъ цѣлый рядъ сужденій по іерархическому вопросу, на столько ясныхъ, что они не оставляютъ никакого сомнѣнія на счетъ ихъ истиннаго смысла.

Гораздо труднѣе рѣшить вопросъ, былъ ли св. Игнатій въ рѣшеніи іерархическаго вопроса выразителемъ общехристіанскаго сознанія, или же, можетъ быть, онъ высказалъ въ данномъ случаѣ свою собственную теорію, ничѣмъ не связанную съ ходомъ предшествующей религіозной мысли, какъ это думаютъ протестанты? Послѣднее предположеніе можетъ быть признано правильнымъ только постольку, поскольку св. Игнатій въ исторіи христіанской мысли, дѣйствительно, является первымъ христіанскимъ писателемъ, который болѣе или менѣе ярко провелъ рѣшеніе іерархической проблемы въ связи съ ученіемъ христологическимъ и экклезіологическимъ. Но при этомъ рѣшительно нѣтъ никакихъ основаній считать воззрѣнія Игнатія безпочвенными уже по одному тому, что его христологія и экклезіологія построены въ духѣ общехристіанской мысли. Слѣдовательно, общехристіанское сознаніе онъ отразилъ также и въ области іерархическихъ взглядовъ, которые у него зиждутся на христологіи и экклезіологіи. Вчастности, его идея монархическаго епископата имѣетъ, какъ мы видѣли выше, твердое основаніе въ показаніяхъ новозавѣтной письменности. Духовно-нравственный характеръ іерархическаго служенія точно также находитъ свое подтвержденіе въ іерархическомъ сознаніи новозавѣтныхъ писателей и твердо обосновывается кромѣ того въ историко-каноническихъ памятникахъ послѣдующаго времени, каковы: „Canones ecclesiastici“ и „Canones Hippolyti“. Что касается идеи внѣшне-организующаго значенія лицъ іерархическаго служенія въ общинѣ, то и она также нашла свое осуществленіе въ самомъ строѣ первенствующей іерусалимской общины, а по частямъ находитъ свое отраженіе въ новозавѣтной письменности. Значеніе Игнатія въ области іерархологіи и состоитъ въ томъ, что онъ далъ всесторонній и всеисчерпывающій образъ церковно-іерархическаго служенія, такой образъ, который у него выводится изъ основъ христіанства.

Важно отмѣтить, что идея монархическаго епископата въ реконструкціи Игнатія имѣетъ цѣлый рядъ весьма характерныхъ особенностей, которыми уясняется смыслъ и значеніе этой идеи въ общей системѣ христіанскаго міросозерцанія. Почему именно церковная власть въ христіанскихъ общинахъ должна централизоваться въ личности епископа, какъ единицы, возглавляющей всю церковь—общину,—это, по Игнатію, вытекаетъ изъ идеи единства, которымъ должна проникаться нравственно-религіозная жизнь не только отдѣльныхъ общинъ, но и всего христіанства. Христосъ для всѣхъ единъ; въ Немъ единеніе по плоти и по духу, въ вѣрѣ и любви,—этихъ драгоцѣнныхъ дарахъ христіанства [1]); у всѣхъ христіанъ—одна цѣль, чтобы достигнуть единенія, которое есть Самъ Онъ—Христосъ [2]). Отсюда у Игнатія совершенно логически постулировалъ выводъ о монархической власти епископа, какъ централизующемъ началѣ всѣхъ христіанскихъ отношеній, утверждающихъ и созидающихъ единеніе всѣхъ во Христѣ Іисусѣ [3]). При чемъ самое понятіе о монархической власти епископата у Игнатія вырисовывается съ признаками глубокаго морализующаго значенія. Власть епископа не есть сила механически возникающая на подобіе власти свѣтскихъ обществъ; она отъ начала и до конца есть сила моральная,—и по самымъ условіямъ своего происхожденія, и по тому значенію, какое она имѣетъ въ жизни общинъ.

По вопросу о происхожденіи іерархическаго служенія вообще и епископскаго, вчастности, у мужей апостольскихъ дается опредѣленное рѣшеніе. Особенно важны и интересны въ данномъ случаѣ мысли св. Климента Рим-

---

[1]) Магн. 13, 1. [2]) Филад. 4

[3]) Еф. 4, 1: „надлежитъ согласоваться съ мыслью епископа... Итакъ составляйте изъ себя всѣ до одного хоръ, чтобы согласно настроенные въ единомыслiи, дружно начавши пѣснь Богу, всѣ единогласно пѣли ее Отцу чрезъ Іисуса Христа, дабы Онъ... по добрымъ дѣламъ вашимъ *призналъ васъ членами Своего Сына.* Итакъ полезно быть въ невозмутимомъ единеніи между собою, чтобы *всегда быть въ союзѣ съ Богомъ.*

скаго, въ посланіи котораго мы находимъ слѣдующее замѣчательное по своей полнотѣ и опредѣленности сужденіе, которымъ устанавливается положеніе о богоучрежденности іерархіи и вмѣстѣ съ тѣмъ о ея значеніи въ жизни церкви. „Апостолы, говоритъ Климентъ, были посланы проповѣдывать Евангеліе намъ отъ Господа Іисуса Христа, Іисусъ Христосъ—отъ Бога, Христосъ былъ посланъ отъ Бога, а апостолы отъ Христа; то и другое было *въ порядкѣ* (εὐτάκτως) *по волѣ Божіей* (ἐκ θελήματος θεοῦ). Итакъ принявши повелѣніе, (апостолы), совершенно убѣжденные чрезъ воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа и утвержденные въ вѣрѣ Словомъ Божіимъ, съ полнотою Духа Святого, пошли благовѣствовать наступающее царствіе Божіе. Проповѣдуя по (различнымъ) странамъ и городамъ, они *первенцевъ* (τὰς ἀπαρχάς) [1]) изъ нихъ (т. е. вѣрующихъ), *по духовномъ испытаніи* (δοκιμάζοντες τῷ πνεύματι) *поставляли* (καθίσταvον) въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν). И это *не новое установленіе*; ибо много вѣковъ прежде было писано о епископахъ и діаконахъ. Такъ говоритъ писаніе: „поставлю епископовъ ихъ въ правдѣ и діаконовъ въ вѣрѣ (Ис. 40, 11)“ [2]).

Здѣсь мысль св. Климента обращается къ начальному періоду жизни церкви, когда апостолы, въ силу дарованныхъ имъ полномочій отъ Самого Христа, были первоначальными руководителями общинъ; при томъ такъ, что въ качествѣ продолжателей своей просвѣтительной миссіи они сами же ставили епископовъ и діаконовъ изъ числа „первенцевъ“ вѣрующихъ, послѣ достаточнаго испытанія ихъ въ духовномъ совершенствѣ. Изъ контекста рѣчи Климента видно, что никто изъ его современниковъ не сомнѣвался въ богоучрежденности такого порядка церковно-іерархическихъ служеній по отношенію къ періоду, когда совершался переходъ отъ служенія апостольскаго къ служенію іерархическому въ собственномъ смыслѣ этого слова.

---

[1]) Срвн. ап. Павла Римл. 16, 5; 1 Кор. 16, 15.

[2]) Клим. 1 Кор. 42, 1—4.

Но вопросъ въ томъ, должна ли мыслиться богоучрежденной преемственность дальнѣйшихъ іерархическихъ служеній—въ порядкѣ слѣдованія отъ преемниковъ апостольскихъ къ ихъ собственнымъ преемникамъ? Климентъ и на этотъ вопросъ, вызванный, очевидно, событіями коринѳскаго іерархическаго возмущенія, отвѣчалъ въ утвердительномъ смыслѣ и безъ всякихъ колебаній говорилъ: „и апостолы наши знали чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, что будетъ раздоръ о епископскомъ достоинствѣ (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). По этой самой причинѣ, получивши совершенное предвѣдѣніе, они (т. е. апостолы) *поставили* (κατέστησαν) вышеозначенныхъ служителей (т. е. епископовъ и діаконовъ, о которыхъ только что говорилось), и *при этомъ присовокупили законъ* (καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν [1]) ἔδωκαν), чтобы, когда они (т. е. преемники апостоловъ—епископы и т. д.) почіютъ [2]), другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ общественное служеніе (λειτουργίαν). Итакъ почитаемъ несправедливымъ лишать служенія (λειτουργισάντος), тѣхъ, которые поставлены самими апостолами (τοὺς καταστα θέντας ὑπ' ἐκείνων) или послѣ нихъ другими достоуважаемыми (ἐλλογίμων) мужами *съ согласія всей церкви* (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης), и служили стаду Христову неукоризненно, со смиреніемъ, кротко и безпорочно, и притомъ въ теченіе долгаго времени отъ всѣхъ получили одобреніе. И не малый грѣхъ будетъ на насъ, если неукоризненно и свято приносящихъ дары (προσενεγκόντας τὰ δῶρα) будемъ лишать епископства (τῆς ἐπισκοπῆς)“ [3]).

Въ данномъ мѣстѣ, гдѣ рѣчь идетъ уже о послѣапостольскомъ преемствѣ іерархическаго служенія, у Климента особенно рельефно подчеркиваются слѣдующія положенія: 1) апостолы сами поставили продолжателей сво-

[1]) Слово: ἐπινομήν въ рукописи (Alex. и Const.) надписывается какъ ἐπιομην. Издатели и комментаторы читаютъ различно это слово; мы выдерживаемъ чтеніе, предложенное въ лучшихъ позднѣйшихъ изданіяхъ (Гарнака и Гебгарда, принявшихъ это чтеніе, слѣдуя Мёлеру).

[2]) См. выше стр. 341, пр. 4.

[3]) Клим. 1 Кор. 44, 1—4.

его служенія въ видѣ лицъ особаго іерархическаго порядка, 2) при поставленіи этихъ лицъ они установили какъ норму закона, чтобы 3) и далѣе (на вѣчныя времена) другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ (т. е. апостоловъ и ихъ непосредственныхъ преемниковъ) служеніе, именно тогда, 4) когда почіютъ (ἐὰν κοιμηθῶσιν) тѣ или другіе воспріемники преемственно передаваемаго служенія. Слѣдовательно, дары священства должны совмѣщаться только въ лицѣ законно-поставленныхъ предстоятелей (προηγουμένων) церквей и не сораздѣляться съ другими до тѣхъ поръ, пока естественная смерть не положитъ предѣла ихъ служенію. Ясно, что у Климента іерархическое служеніе мыслится постояннымъ служеніемъ церкви, безпрерывно возглавляющимъ христіанскую общину, при томъ такъ, что это служеніе составляетъ прерогативу только лицъ, особо на то поставленныхъ волей Божіей (θελήματι τοῦ θεοῦ), хотя и не безъ одобренія со стороны всей церкви. Вообще для іерархическаго служенія устанавливается у Климента цѣлая скала преемственныхъ взаимоотношеній: Богъ—Христосъ—апостолы—епископы—вообще іерархія. Важно то, что іерархическое служеніе непосредственно связывается съ собственными полномочіями апостоловъ. Іерархія имѣетъ апостольское происхожденіе не только въ томъ смыслѣ, что она организована по волѣ апостоловъ, какъ выразителей въ то же время воли Божіей, но и въ томъ смыслѣ, что чины іерархіи, какъ занимающіе главенствующее положеніе въ церкви, совмѣщаютъ въ себѣ полномочія самихъ апостоловъ. Эти полномочія очень характерно у Климента сводятся къ благовѣстію слова Божія, т. е. учительству церковному въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, и къ возношенію даровъ (евхаристическихъ). Какъ таковые, чины іерархіи суть выразители духовно-общественныхъ интересовъ всей общины; они суть служители общественнаго дѣла, а не собственнаго—частнаго. Потому, іерархія должна стоять въ ближайшемъ соприкосновеніи съ общиной не только при осуществленіи своихъ пастырско-просвѣтительныхъ полномочій, но и въ самомъ началѣ—при поставленіи на

общественное служеніе. Въ процессѣ поставленія чиновъ іерархіи у Климента совершенно ясно различаются два главныхъ момента: κατάστασις — поставленіе и συνευδόκησις—одобреніе. Первый моментъ, т. е. κατάστασις относится за счетъ сообщенія лицамъ іерархіи особыхъ благодатныхъ даровъ чрезъ особо уполномоченныхъ на то лицъ точно также іерархическаго положенія (τάγματος) и въ этомъ случаѣ совмѣщаетъ въ себѣ также дѣйствіе, которое въ Дѣяніяхъ обозначается, какъ χειροτονεία—руковозложеніе [1]). Второй моментъ, т. е. συνευδόκησις—одобреніе, наоборотъ, относится за счетъ участія простого народа (πλῆθος, λαϊκός), вообще всей церкви, какъ необходимое условіе поставленія [2]).

Особенно важно у Климента свидѣтельство объ одобреніи, какъ актѣ, входящемъ въ составъ одного общаго процесса поставленія на церковно-іерархическія должности. Здѣсь несомнѣнно сказалась не только чисто внѣшняя практика церковно-каноническихъ отношеній древней церкви, но отразился фактъ глубокаго догматическаго значенія. Если мы сопоставимъ данное свидѣтельство Климента,—имѣющее подтвержденіе и у другихъ апостольскихъ мужей,—съ ученіемъ о церкви, какъ живомъ тѣлѣ Христовомъ, въ которомъ всѣ вѣрующіе мыслятся преисполненными Духа Святаго, излившагося на нихъ [3]): то отсюда ясно, какой глубокій идейный смыслъ соединялся съ актомъ одобренія у св. Климента. Подобно тому, какъ въ единой личности Христа, составляющаго объективное основаніе нашего спасенія, Божество и человѣчество мыслятся неразрывно пребывающими на ряду и вмѣстѣ другъ съ другомъ, подобно этому и въ церкви Христовой, какъ исполненіи его божественной и человѣческой природы,

---

[1]) Дѣян. 14, 23.

[2]) Клим Рим. 1 Кор. 44, 4; срвн. 38, 2: „смиренный не самъ о себѣ свидѣтельствуй, но предоставляй другому дать о тебѣ свидѣтельство; 30, 6: „Богъ ненавидитъ тѣхъ, которые сами хвалятъ себя: пусть свидѣтельство о добромъ поведеніи будетъ дано отъ другихъ".

[3]) 1 Кор. 2, 2: „и было полное изліяніе Святого Духа на всѣхъ", т. е. членовъ Коринѳской общины.

народъ—это тѣло Христово по преимуществу—не можетъ пребывать въ качествѣ безучастнаго члена въ томъ важномъ дѣлѣ, какимъ для него является поставленіе лицъ іерархическаго служенія, предназначеннаго къ тому, чтобы быть вдохновляющимъ началомъ истинно-спасительной жизни во Христѣ. Тѣмъ болѣе, что община, какъ преисполненная Духа Святого, сама въ себѣ носитъ уже отраженіе истины въ коллективномъ сознаніи всѣхъ ея членовъ. Это коллективное сознаніе и должно быть основаніемъ и подтвержденіемъ того, что на іерархическое служеніе избирается дѣйствительно достойное лицо,—лучшій изъ всѣхъ прочихъ членовъ общины. Такимъ образомъ и самое возглавленіе общины чрезъ такихъ избранныхъ самою же общиною лицъ іерархическаго служенія получаетъ глубокую нравственную основу. Пріобрѣтаетъ первенство и предстоятельство тотъ, кто достоинъ этого своего положенія по своимъ нравственнымъ качествамъ. Отсюда власть епископа, централизующая всю общину, есть власть нравственная; она не механически возникаетъ въ церкви на подобіе власти обществъ свѣтскихъ, а органически отслояется изъ нѣдръ самой же церкви и, какъ таковая, она сама въ себѣ заключаетъ особую авторитативную силу, располагающую всѣхъ и каждаго къ подчиненію ея велѣніямъ. Словомъ и въ церковно-іерархическихъ отношеніяхъ между паствой и іерархіей должна проходить та же самая глубоко-нравственная и въ то же время неразрывно-тѣсная связь, какая существуетъ въ личности Христа между Его Божествомъ и человѣчествомъ, между духомъ Божественнымъ и плотію. Такимъ образомъ въ характеристикѣ церковно-іерархическихъ отношеній у Климента, какъ и у другихъ апостольскихъ мужей, ясно сказались основы христологическаго ученія [1]). Вмѣстѣ съ этимъ совершенно устранялся у нихъ оттѣнокъ докетической идеологіи гностиковъ и реалистически-формальной, чисто законнической, идеологіи евіонитовъ.

---

[1]) См. выше особенно ученіе Ерма, стр. 394—395.

Весьма важно отмѣтить, что и послѣ поставленія лицъ іерархическаго служенія живая, чисто нравственная связь ихъ съ паствой, по мысли мужей апостольскихъ, не должна прекращаться. И послѣ того, какъ юридически и оффиціально утверждена власть избранныхъ съ одобренія общины лицъ іерархическаго служенія, это послѣднее должно развиваться и проходить „не безъ соизволенія народа". „Если, говоритъ Климентъ, изъ-за меня раздоръ и раздѣленіе, я отхожу (ἐχχωρῶ), иду, куда вамъ угодно, и исполню все, что велитъ народъ (καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους); только бы стадо Христово было въ мирѣ съ поставленными пресвитерами" [1]).

Въ чемъ собственно заключается сущность и значеніе акта „поставленія (κατάστασις)", о которомъ говоритъ Климентъ? При отсутствіи по этому вопросу опредѣленно формулированныхъ сужденій, въ той же христологіи Климента, а также и другихъ апостольскихъ мужей, implicite заключается очень обильный матеріалъ для отвѣта на этотъ вопросъ. Если въ актѣ συνευδόκησις къ личности служителей церкви прививается физическое существо Христа,— Его тѣло въ лицѣ всей массы (πλῆθος) вѣрующихъ изъ состава общины, чрезъ актъ κατάστασις ему сообщается духовно-божественное начало его служенія. Такъ какъ и въ актѣ συνευδόκησις народъ обнаруживаетъ свою волю, одобряющую въ кандидатѣ на церковно-іерархическое служеніе наличность нравственно-духовнаго совершенства, то καταστάσις есть прежде всего актъ оффиціальнаго предъ лицемъ всего собранія закрѣпленія и признанія за нимъ этого общеизвѣстнаго и констатированнаго народомъ духовнаго совершенства. Прямой филологическій смыслъ слова κατάστασις (отъ καθίστημι—возстановляю, утверждаю) заключаетъ въ себѣ эту мысль. Но ясно, что Климентъ съ актомъ κατάστασις соединялъ еще особое специфическое значеніе, и, помимо закрѣпленія за кандидатомъ священства уже существующей харизмы христіанской жизни, пріурочивалъ къ этому акту сообщеніе еще особой ха-

[1]) 1 Кор. 44, 2.

ризмы священства въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Такой выводъ совершенно ясно слѣдуетъ изъ той характеристики іерархическаго служенія, какую Климентъ даетъ этому послѣднему въ своемъ Посланіи. Во образъ ветхозавѣтнаго служенія первосвященника, священниковъ и левитовъ, онъ и новозавѣтному священству приписываетъ также особое служеніе (по сравненію съ людьми мірского положенія), слѣдовательно, признаетъ за ними особые благодатные дары, какъ прерогативы іерархическаго положенія. Къ такимъ благодатнымъ дарамъ у Климента относятся: 1) право совершать общественное богослуженіе (λειτουργεῖν), 2) право приносить дары (προσφέρειν τὰ δῶρα), 3) право благовѣствовать царствіе Божіе Словомъ Божіимъ во исполненіе воли Божіей, заложенной въ дарахъ апостольства, 4) право управлять и руководить (ἐπισκοπεῖν, προϊστάναι) жизнью общины и 5) наконецъ, право поставлять для нея другихъ испытанныхъ мужей—для продолженія дѣла іерархическаго служенія. Во всѣхъ этихъ случаяхъ у Климента главнымъ образомъ предусматриваются прерогативы епископской власти и не проводится разграниченія правъ и полномочій по отдѣльнымъ іерархическимъ служеніямъ, (что, очевидно, и не входило въ задачу автора). Правда, Климентъ не связываетъ всѣ указанныя дарованія съ актомъ поставленія; но самымъ ходомъ своихъ разсужденій онъ даетъ понять, что въ этомъ послѣднемъ должно полагать ихъ основаніе; тѣмъ болѣе, что и самое служеніе лицъ іерархическаго порядка онъ мыслитъ какъ служеніе особенное, выдѣляющее его носителей изъ ряда обыкновенныхъ вѣрующихъ. Такъ какъ всѣ вѣрующіе, по мысли Климента, надѣлены харизматическими дарами, то отсюда ясно, что лицамъ іерархіи, какъ представителямъ служенія особеннаго, и харизматическіе дары присущи особенные.

Св. Игнатій Богоносецъ въ разъясненіе сущности акта поставленія вноситъ, по сравненію съ Климентомъ, слѣдующую весьма важную подробность, касающуюся главнымъ образомъ указанія индивидуальныхъ особенностей всѣхъ трехъ іерархическихъ служеній, съ явнымъ

оттѣненіемъ при этомъ той догматической мысли, что всѣ три служенія являются выраженіемъ божественнаго начала въ жизни церкви, какъ тѣла Христова. Такимъ образомъ Игнатій болѣе подробно развиваетъ въ сущности ту же мысль, которая у Климента такъ характерно прикрывается идейнымъ содержаніемъ слова κατάστασις, обозначающимъ у него актъ сообщенія лицамъ іерархическаго служенія божественно-руководительныхъ началъ ихъ дѣятельности. Въ концепціи Игнатія выраженія: „епископу нужно повиноваться, какъ Іисусу Христу“ [1]), „епископа нужно почитать какъ Іисуса Христа“ [2]), „епископъ предсѣдательствуетъ на мѣсто Бога (εἰς τύπον θεοῦ)“ [3]),—„на епископа нужно смотрѣть, какъ на Самого Господа“ [4]) имѣютъ несомнѣнно тотъ смыслъ, что въ епископѣ, какъ власти, централизующей въ себѣ духовно-нравственную жизнь всей церкви, сосредоточена та божественность, которая чрезъ епископа прививается и всему тѣлу церкви, т. е. простымъ вѣрующимъ. Важно отмѣтить, что параллельныя приведеннымъ выраженія Игнатія, какъ то: „епископу нужно повиноваться *какъ благодати Божіей*“ [5]), „епископу слѣдуетъ оказывать всякое уваженіе *по силѣ Бога Отца* (κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρός)“ [6]), т. е. соотвѣтственно той силѣ Отца, которая сообщена епископу,—прямо указываютъ на наличность въ епископѣ особыхъ благодатныхъ даровъ, въ силу которыхъ онъ есть носитель божественныхъ началъ жизни, есть видимый епископъ и намѣстникъ невидимаго епископа всѣхъ — Іисуса Христа [7]), есть управитель домомъ, поставленный на то Самимъ Домовладыкой Христомъ [8]). Важно отмѣтить, что въ этомъ послѣднемъ случаѣ епископъ именуется у Игнатія *„посланнымъ* Самимъ Домовладыкой“, слѣдовательно, въ немъ предполагается особая харизма его высшихъ божественныхъ полномочій. Характерно также и то, что Поликарпа, какъ

---

[1]) Тралл. 2, 1. [2]) Тралл. 3, 1. [3]) Магн. 6, 1.
[4]) Ефес. 6, 2. [5]) Магн. 2. [6]) Магн. 3, 1.
[7]) Магн. 3, 2; Полик. 1гае.
[8]) Ефес. 6, 1.

епископа, Игнатій прямо называетъ „облеченнымъ благодатію (ἐν χάριτι, ᾗ ἐνδεδυσαι)“, разумѣется — благодатію епископскаго служенія, ибо призываетъ его, какъ епископа, по силѣ дѣйствующей въ немъ благодати, „ускорять теченіе свое и всѣхъ призывать къ тому, чтобы спаслись“ [1]).

Что служитъ выраженіемъ дара священно-іерархическаго служенія, Игнатій не указываетъ такъ раздѣльно-методически, какъ это сдѣлалъ Климентъ. Но и у него можно найти частичныя замѣчанія, касающіяся даннаго вопроса,—по отношенію главнымъ образомъ къ епископскому служенію. Такъ епископу Игнатій приписываетъ совершеніе таинствъ: евхаристіи [2]), крещенія [3]), брака [4]), вообще таинствъ, почему и называетъ епископовъ „сотаинниками Павла освященнаго“ [5]). Приписываетъ епископу Игнатій также административныя полномочія, когда называетъ его управителемъ дома [6]), служителемъ общины [7]); при чемъ епископу приписывается значеніе главенствующей власти, централизующей собою всю жизнь общины-церкви [8]), какъ въ ея внутреннемъ распорядкѣ, такъ и при ея сношеніяхъ съ другими общинами. У Игнатія есть весьма цѣнныя указанія, свидѣтельствующія о взаимообщеніи церквей чрезъ епископа или его уполномоченныхъ лицъ, которыхъ св. отецъ очень характерно называетъ въ данномъ случаѣ „послами Божіими“ [9]). Вча-

---

[1]) Пол. 1, 2; срвн. Ефес. 1, 3, гдѣ Игнатій именуетъ „божественнымъ дарованіемъ (ὁ χαριτάμενος)“ то, что̀ принадлежитъ Онисиму, какъ ефесскому епископу.

[2]) Смирн. 8, 2. [3]) Смирн. 8, 2. [4]) Полик. 5, 2.

[5]) Ефес. 12, 2. [6]) Ефес. 6, 1.

[7]) Филад. 1, 1: „епископъ вашъ не самъ собою и не чрезъ людей принялъ это (т. е. епископское) служеніе обществу вѣрующихъ“.

[8]) Тралл. 2, 2: „необходимо посему (т. е. потому, что епископъ замѣщаетъ собою I. X.) ничего не дѣлать безъ епископа“; Полик. 4, 1, гдѣ епископу (Поликарпу) приписывается прерогатива „собирать собранія, созывая на нихъ всѣхъ до единаго“.

[9]) Полик. 7, 2; срвн. Ерм. Vis. 2, 4. 3, гдѣ право внѣшнихъ сношеній приписывается Клименту (епископу римскому): „ибо это ему предоставлено (ἐκεῖνο γὰρ αὐτῷ ἐπιτέτραπται)“.

стности, епископъ внутри общины выставляется главнымъ распорядителемъ дѣйствій, соединенныхъ съ совершеніемъ агапъ [1]); онъ—попечитель вдовицъ [2]). Но. что̀ особенно важно,—у Игнатія епископъ больше всего характеризуется со стороны его учительныхъ полномочій, которыя у него понимаются въ широкомъ смыслѣ: не какъ только учительство теоретическое, но и практическое—самой жизнью епископа, учащаго свою паству [3]). Потому учительство у него понимается вообще какъ пастырство—словомъ и дѣломъ [4]). Къ области учительства у Игнатія обычно пріурочиваются всѣ тѣ сравненія, которыя у него проводятся между личностью епископа и личностью Христа Іисуса. Чрезъ епископа съ мыслью (γνώμη) Христа, а чрезъ Него и съ мыслью Бога Отца связывается все общество вѣрующихъ. Такъ у Игнатія устанавливается централизующее значеніе епископа въ области, какъ теоретическаго, такъ и практическаго ученія христіанства. Отсюда—требованіе, чтобы всѣ до единаго были единомысленны именно съ епископомъ, потому что чрезъ него устанавливается единеніе и по духу и по плоти съ Самимъ Христомъ, истиннымъ знаніемъ [5]).

Чрезъ всѣ эти мысли Игнатія красной нитью проходитъ несомнѣнно то общее воззрѣніе, что съ епископствомъ, а чрезъ него и со всей іерархіей соединяется особый даръ благодати, чрезъ который епископъ становится

---

[1]) Смирн. 8, 2: „не позволительно безъ епископа совершать вечерю любви: что̀ одобритъ онъ, то и Богу пріятно“.

[2]) Полик. 4, 1: „послѣ Господа ты (т. е. Поликарпъ—епископъ) будь попечителемъ (φροντιστής) ихъ (т. е. вдовицъ)“.

[3]) Ефес. 15, 1: „хорошее дѣло учить, если тотъ (разумѣется епископъ), кто учитъ, и творитъ“. Отсюда Игнатій дѣлаетъ такой общій выводъ: „совершенство, по его мысли, заключается въ томъ, чтобы и *словомъ дѣйствовать и въ молчаніи открываться*“. Выраженіе: „въ молчаніи открываться“ по ходу мыслей св. отца означаетъ именно то, чтобы въ жизни отображать слово истины.

[4]) Полик. 1, 2: „блюди (Поликарпъ) мѣсто свое (τόπον σου) со всякимъ тщаніемъ—*плотскимъ и духовнымъ*“.

[5]) Ефес. 20, 2; Филад. 3, 1; Ефес. 3, 2; 4, 1.

именно епископомъ со всѣми тѣми прерогативами, которыя ему присущи какъ главѣ церковной жизни во всемъ объемѣ ея содержанія [1]).

Въ связи съ ученіемъ о значеніи въ церкви епископской власти совершенно послѣдовательно вырисовывается взглядъ Игнатія на взаимоотношеніе между епископомъ и прочими членами церковной общины. Со стороны простыхъ вѣрующихъ это отношеніе у него сводится къ требованію полнаго подчиненія епископской власти. Какъ вообще нужно мыслить это подчиненіе? Что лежитъ въ его основаніи? Съ точки зрѣнія основныхъ посылокъ міровоззрѣнія Игнатія, — христологическихъ, экклезіологическихъ и іерархическихъ,—было бы большой ошибкой считать рекомендуемое имъ подчиненіе власти епископа дѣйствіемъ механически безотчетнымъ со стороны вѣрующихъ. Это подчиненіе исключительно нравственнаго характера, подобно тому, какъ и самая власть епископа — какъ мы видѣли выше—исходитъ изъ моральныхъ основъ, хотя и закрѣпляется за нимъ актомъ поставленія (κατάστασις). Въ самомъ дѣлѣ, коль скоро епископская власть въ церкви есть результатъ свободнаго предызбранія, соизволенія со стороны самой же общины [2]), коль скоро сама же община актомъ одобренія (συνευδόκησις) признала въ кандидатѣ епископства наличность положительныхъ качествъ, то отсюда ясно, что и самое подчиненіе есть результатъ уже добровольнаго склоненія предъ авторитетомъ епископа,—этого старца и по возрасту, и по положенію, и по его личнымъ качествамъ. Въ его личности въ сущности только сорастворяется и гармонически сочетавается, съ одной стороны, его собственная воля и, съ другой стороны, воля всей церкви, какъ одинъ общій ясно сознанный порывъ къ тому идеалу, которымъ опредѣляется жизнь истиннаго христіанина. Кромѣ того, свободно-нравственное подчи-

---

[1]) См. выше, стр. 625.

[2]) Филад. 10, 1: „прилично вамъ, какъ церкви Божіей, избрать діакона для совершенія тамъ (т. е. въ Антіохіи) службы Божіей (χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ θεοῦ πρεσβείαν)“.

неніе должно усиливаться отъ сознанія того факта, что епископъ есть не только избранникъ общины, но въ то же время избранникъ и „посолъ Божій“, получившій отъ Бога еще особые дары благодати чрезъ актъ поставленія.

Отсюда и по отношенію къ епископу у Игнатія естественнымъ является требованіе, чтобы онъ постоянно былъ на высотѣ своего призванія и соотвѣтствовалъ достоинству власти. Очень характерно у Игнатія и Климента такой идеальный епископъ изображается, какъ подвижникъ Божій (ἀθλητής) [1]), который всѣми мѣрами долженъ возгрѣвать въ себѣ присущій ему даръ служенія [2]). Сущность подвижничества епископа, а вмѣстѣ съ тѣмъ и качества его личнаго характера, какъ вождя и старца церкви, очень подробно изображаются у Ерма, который въ „Заповѣдяхъ“ говоритъ: „По жизни узнавай человѣка, который имѣетъ духа Божія. Во-первыхъ, имѣющій духа свыше—спокоенъ, кротокъ и смиренъ, удаляется отъ всякаго зла и суетнаго желанія этого вѣка, ставитъ себя *ниже всѣхъ людей,* и никому не отвѣчаетъ по вопросамъ, не говоритъ на-единѣ; духъ Божій говоритъ не тогда, когда человѣкъ желаетъ, но тогда, когда угодно Богу. Поэтому, когда человѣкъ, имѣющій духа Божія, придетъ въ церковь праведныхъ, имѣющихъ вѣру духа Божія, и тамъ совершается молитва ко Господу, тогда ангелъ пророческаго духа, приставленный къ нему, исполняетъ человѣка духомъ святымъ и онъ говоритъ къ собранію, какъ угодно Богу. Такъ проявляется духъ Божественный и узнается сила его“ [3]). Правда, здѣсь имѣется въ виду даръ пророческаго вдохновенія у лицъ чрезвычайныхъ служеній; но Ермъ считалъ пророчество синонимомъ учительства вообще, почему всѣхъ вообще представителей іерархическаго служенія (и апостоловъ и учителей) онъ называлъ „пророками Божіими и служителями Его“ [4]).

---

[1]) Игнат. Полик. 1, 3; 2, 3; Клим. Р. 1 Кор. 5, 1.

[2]) Игн. Пол. 1, 2: „ускоряй свое теченіе“, „блюди мѣсто свое“, „носи немощи всѣхъ, какъ подвижникъ Божій“.

[3]) Ерм. Mand. 11. [4]) Sim. 9, 15, 4.

Такимъ образомъ приведенное выше мѣсто можетъ быть принято, какъ указаніе на качества и условія пастырскаго служенія лицъ іерархическаго положенія. Въ этомъ мѣстѣ особенно рельефно выдѣляются слѣдующія положенія: 1) пастырское служеніе (учительство) должно сопровождаться нравственнымъ величіемъ лицъ, облеченныхъ этимъ даромъ — чистотою помысловъ, смиреніемъ духа, полною нестяжательностью, удаленіемъ отъ всякаго зла, т. е. такими качествами, которыя вполнѣ соотвѣтствуютъ святости „собранія праведныхъ“ мужей; 2) пастырство есть служеніе открытое и общественное въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова,—избѣгающее „мѣстъ потайныхъ“; 3) пастырство есть „выраженіе духа Божія“ и, какъ таковое, оно предполагаетъ сообщеніе особыхъ даровъ благодати лицамъ пастырскаго служенія; 4) какъ соединенное съ дѣйствіемъ духа Божія, пастырство обладаетъ особой силой дѣйственности на душу вѣрующихъ; 5) оно не связано съ достиженіемъ личныхъ выгодъ, а должно преслѣдовать исключительно общественную пользу.

Это послѣднее положеніе въ своемъ „Пастырѣ“ Ермъ особенно выдѣляетъ и развиваетъ, иллюстрируя той мыслью, что всѣ преимущества пастырей, какъ „старѣйшихъ (πρεσβυτέρων)“ въ общинѣ, обусловливаются не внѣшними прерогативами власти, а достоинствомъ и величіемъ ихъ нравственнаго характера. Поэтому Ермъ отрицательно относится къ внѣшнимъ проявленіямъ блеска и величія и съ ироніей говоритъ о тѣхъ, которые домогаются предсѣдательскаго мѣста (πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν) ради одного только предсѣдательства [1]).

---

[1]) Mand. 11, 12: „слушай теперь и о духѣ земномъ суетномъ, несмысленномъ и не имѣющемъ силы. Прежде всего человѣкъ, кажущійся исполненнымъ духа, выситъ себя, *желаетъ имѣть предсѣдательство*, наглъ и многословенъ, живетъ среди роскоши и многихъ удовольствій, беретъ мзду за свое прорицаніе... Можетъ ли духъ Божій брать мзду и пророчествовать? Дѣлать это не свойственно пророку Божію, и пъ поступающемъ такъ дѣйствуетъ духъ земной... Онъ имѣетъ общеніе съ людьми двоедушными и пустыми, пророчествуетъ въ мѣстахъ потайныхъ и обманываетъ ихъ, говоря по ихъ желаніямъ и отвѣчая суетное людямъ суетнымъ“.

Вообще достоинство пастыря должно заключаться, по взгляду Ерма, въ созиданіи нравственнаго величія личности, и конкретнымъ выраженіемъ его дѣятельности должно служить „воспитательное воздѣйствіе на избранниковъ Божіихъ“, „взаимное вразумленіе другъ друга“, „утвержденіе мира между собою“ [1]).

Намъ остается разсмотрѣть еще вопросъ о степеняхъ одного общаго іерархическаго служенія,—тотъ вопросъ, который точно также входитъ въ содержаніе іерархической репродукціи мужей апостольскихъ. По этому вопросу всѣ ихъ произведенія (гдѣ только говорится о степеняхъ священства) можно раздѣлить на два класса. Въ однихъ произведеніяхъ (нужно отмѣтить болѣе ранняго періода по ихъ происхожденію и ближе всего примыкающихъ къ новозавѣтной письменности) мы находимъ ясныя указанія только на двѣ степени священства—епископскую и діаконскую. И только въ посланіяхъ св. Игнатія отражается совершенно ясно и раздѣльно сознаніе трехчинной іерархіи. Въ нихъ мы находимъ одновременныя свидѣтельства о епископѣ, пресвитерахъ и діаконахъ, какъ лицахъ входящихъ въ составъ одного общаго іерархическаго служенія. При чемъ у того же Игнатія проводится разграниченіе правъ и обязанностей всѣхъ этихъ трехъ служеній, сообразно тому идейному содержанію, какое лежитъ, по его взгляду, въ основѣ каждаго изъ нихъ.

Что касается произведеній мужей апостольскихъ первой группы, то въ нихъ авторы, повидимому, и не задавались спеціальною цѣлію дать частичную характеристику всѣхъ отдѣльныхъ іерархическихъ степеней. Вотъ почему у нихъ, можетъ быть, и отмѣчается неполнота ихъ іерархической концепціи въ данномъ отношеніи. Такъ что еще вопросъ, умолчаніе о пресвитерахъ слѣдуетъ ли относить у нихъ за счетъ самаго отсутствія этого рода служенія въ современной имъ организаціи, или же, можетъ быть, здѣсь всецѣло сказались только особенности литературной композиціи указанныхъ памятниковъ. Впрочемъ,

---

[1]) Vis. 3, 9. 7.

если полностью, безъ всякихъ ограниченій мы примемъ первое предположеніе, то и тогда намъ слѣдуетъ признать въ этихъ произведеніяхъ только отзвукъ тѣхъ историческихъ условій, при которыхъ складывалось пресвитерское служеніе въ практикѣ жизни первенствующаго христіанства,—словомъ, слѣдуетъ признать наличность той же исторической перспективы, которая нами установлена по отношенію къ вѣку апостольскому на основаніи новозавѣтной письменности.

Вчастности, Посланіе Климента Римскаго не можетъ считаться совершенно безнадежнымъ въ смыслѣ показателя самой идеи трехчинной іерархіи. Говоря о происхожденіи іерархическихъ служеній, Климентъ—какъ мы видѣли выше — прототипомъ новозавѣтнаго священства считаетъ іерархическій строй ветхозавѣтной церкви—первосвященника, священниковъ и левитовъ. Отсюда ясно, что пресвитерское служеніе онъ считалъ необходимымъ въ составѣ новозавѣтной іерархіи, какъ служеніе соотносительное ветхозавѣтнымъ священникамъ, хотя въ своемъ Посланіи онъ прямо и не заводитъ рѣчи о пресвитерахъ, какъ лицахъ спеціальнаго новозавѣтнаго служенія. Впрочемъ, если сопоставить тѣ мѣста посланія, гдѣ у Климента рѣчь идетъ о пресвитерахъ-старцахъ (πρεσβυτέρων), предстоятеляхъ (προϊσταμένων) и предводителяхъ (προηγουμένων) [1] церкви съ мѣстомъ изъ посланія ап. Павла къ Тимоѳею, гдѣ пресвитеры-священники называются предстоятелями-священниками (προεστῶτες πρεσβύτεροι) [2]: то и въ пресвитерахъ

---

[1]) Таковы мѣста: 1 Кор. 1, 3 (ἡγούμενοι, πρεσβύτεροι. противополагаемые νέοις, т. е. молодымъ); 3, 2 (πρεσβύτεροι опять въ противоположеніи νέοις); 21, 6 (προηγούμενοι, πρεσβύτεροι съ призывомъ воспитывать старшихъ); 47, 6 (πρεσβύτεροι — о возмущеніи противъ старшихъ): 57, 1 (πρεσβύτεροι — призывъ къ покорности старшимъ); 54, 2 (καθεστάμενοι πρεσβύτεροι — о мирѣ стада Христова со старшими). Въ 44, 4 терминъ πρεσβύτεροι явно прилагается къ епископамъ („блаженны намъ предшествовавшіе пресвитеры"—намъ, т. е. Клименту, который служеніе свое считаетъ продолженіемъ служенія этихъ пресвитеровъ).

[2]) 1 Тим. 5, 17 (см. выше стр. 586).

Климента можно видѣть указаніе на фактическое служеніе лицъ священническаго положенія. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что въ позднѣйшихъ памятникахъ, отразившихъ несомнѣнно концепцію предшествующаго періода, а именно въ „Canones ecclesiastici“ и „Canones Hippolyti“ (разобранныхъ нами выше) епископство и пресвитерство выставляются служеніями сродными (aequiparentur). Слѣдовательно, если подъ προηγούμενοι, προϊστάμενοι, πρεσβύτεροι въ кодификаціи Климента нужно разумѣть епископовъ, то въ равной степени можно подъ ними разумѣть также и пресвитеровъ-священниковъ, которымъ ап. Павелъ приписывалъ предстоятельство.

Если у Климента такимъ образомъ можно видѣть, если не прямыя, то косвенныя указанія на пресвитерское служеніе, слѣдовательно, отраженіе не только идеи, но и факта трехчиннаго служенія: то у автора „Ученія“ рѣшительно нѣтъ никакихъ слѣдовъ и указаній на трехчинное служеніе. Въ кодексѣ правилъ, регулирующихъ положеніе іерархіи, въ памятникѣ указываются только епископы и діаконы [1]), на ряду съ которыми очень подробно (сравнительно) говорится о чрезвычайныхъ служеніяхъ—апостоловъ, евангелистовъ, пророковъ, учителей [2]). Мы не будемъ здѣсь касаться подробно положенія этихъ харизматиковъ и скажемъ только, что они въ памятникѣ ясно выдѣляются, какъ служители не опредѣленной какой-либо общины, а всей церкви. Слѣдовательно, они не относятся по своему положенію къ строго установленному порядку іерархическаго служенія, и составляютъ только отзвукъ той первохристіанской свободно-благодатной организаціи, которая въ своемъ происхожденіи обязана временнымъ запросамъ и нуждамъ жизни. Организація харизматиковъ всецѣло коренилась въ проявленіи свободнаго творчества, поставленнаго въ первобытной церкви, очевидно, внѣ зависимости отъ опредѣленныхъ правилъ. Какъ служеніе чрезвычайное и въ самыхъ мотивахъ своего свободнаго

[1]) Ученіе 15, 1: „поставляйте себѣ епископовъ и діаконовъ“.

[2]) Іѣ. гл. 11—13.

творчества отразившее особый подъемъ духа и самоотверженія, служеніе харизматиковъ, повидимому, пользовалось въ первобытной церкви большимъ авторитетомъ и приковывало къ себѣ всеобщее вниманіе и уваженіе [1]). По своей миссіи учительства приближаясь къ функціямъ лицъ іерархическаго порядка, харизматики, по всей вѣроятности, въ значительной степени восполняли собою весьма понятные на первыхъ порахъ пробѣлы въ іерархической организаціи. Очень возможно, что харизматики въ значительной степени затормозили введеніе въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ институтъ пресвитеріата, чѣмъ въ свою очередь и можно объяснить тотъ фактъ, что служеніе пресвитерское въ новозавѣтной письменности какъ бы затушевывается и выступаетъ болѣе или менѣе опредѣленно, какъ фактъ дѣйствительной жизни, только уже къ концу апостольской эпохи, когда, видимо, самыя харизматическія дарованія начали постепенно замирать и утрачивать свою первоначальную свѣжесть вдохновенія, чистоту помысловъ, когда явно обнаружились стремленія къ ложному пророчеству во имя личныхъ интересовъ.

„Ученіе апостоловъ“ и отражаетъ въ своемъ содержаніи эту переходную эпоху, когда церковно-іерархическая организація еще не сдѣлалась фактомъ жизни во всей полнотѣ ея трехчиннаго служенія, но когда—въ ограждение отъ злоупотребленій—самыя харизматическія служенія подверглись уже болѣе или менѣе строгой регистраціи, указанія на которую мы и находимъ въ данномъ памятникѣ. Во всякомъ случаѣ показанія „Ученія“, очень краткія и неполныя для іерархическихъ служеній, не слѣдуетъ слишкомъ расширять въ пользу харизматическихъ служеній и умалять въ ущербъ служеніямъ іерархическимъ, какъ это дѣлаютъ протестантскіе ученые по вышеуказаннымъ причинамъ тенденціознаго характера.

Что касается „Пастыря“ Ерма, то этотъ памятникъ по общей схемѣ своей іерархической концепціи отчасти

---

[1]) Ап. Павл. 1 Кор. 12, 28—30; Ефес. 4, 11—12; Дѣян. 14, 4; 13, 1; 21, 8.

примыкаетъ къ „Посланію Климента“, а отчасти къ „Ученію“. Какъ въ томъ и другомъ памятникѣ, въ „Пастырѣ“ ясныя іерархическія показанія [1]) касаются только двухъ степеней—епископской и діаконской. При чемъ на ряду съ „Ученіемъ“ здѣсь есть также свидѣтельства о харизматикахъ. Совершенно въ духѣ іерархической концепціи Климента говорится о „предводителяхъ (προηγουμένων)“, „предстоятеляхъ προϊσταμένων)“ и „пресвитерахъ-старцахъ (πρεσβυτέρων)“, какъ лицахъ главенствующаго іерархическаго положенія въ церкви. Подобно Клименту, и Ермъ во всѣхъ этихъ случаяхъ, очевидно, этими терминами обозначаетъ всю вообще іерархію церковную, какъ начало, возглавляющее церковную жизнь. Характернымъ показаніемъ (сверхъ мыслей и терминологіи Климента) у Ерма служитъ слѣдующее мѣсто, гдѣ подъ дидаскалами (διδάσκαλοι) можно разумѣть спеціальное пресвитерское служеніе. Это

[1]) Вотъ всѣ мѣста, гдѣ у Ерма дѣлается указаніе на церковныя служенія. Въ одномъ мѣстѣ говорится о „*пресвитерахъ*“, какъ „*предстоятеляхъ*“ церкви (οἱ πρεσβύτεροι—οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας)—Vis. 2, 4. 2. Въ другомъ мѣстѣ — о „*пресвитерахъ*“, которымъ вручается книга откровеній, сообщенныхъ Ерму чрезъ старицу-церковь (Vis. 2, 4. 2), и изъ этихъ „пресвитеровъ“ ясно выдѣляется личность Климента (несомнѣнно Климента, епископа Римскаго), которому дается порученіе отослать книгу въ „другіе города, ибо это сму предоставлено“ – Vis. 2, 4. 3 Въ третьемъ мѣстѣ говорится о „*пресвитерахъ*“, которымъ въ обращеніи своемъ къ старицѣ Ермъ выражаетъ пожеланіе сидѣть на скамейкѣ (συμφέλιον) — Vis. 3, 1. 7. Въ четвертомъ мѣстѣ отдѣльно говорится о „*епископахъ*“ и ихъ „служеніи (διακονία), которое полагается въ страннолюбіи, покровительствѣ бѣднымъ и вдовицамъ и непорочной жизни—Sim. 9, 27. 2. Важны еще три мѣста, гдѣ выставляются „*апостолы и учители* (οἱ ἀπόστολοι καὶ διδάξαντες)“: какъ „проповѣдники Сына Божія“ (Sim. 9, 15, 4), какъ „проповѣдники имени Сына Божія“ (Sim. 9, 16. 4) и какъ „проповѣдники во всемъ мірѣ и учащіе честно и непорочно о Словѣ Божіемъ (Sim. 9, 25. 2)“. При чемъ этимъ апостоламъ и учителямъ приписывается дарованіе вѣрующимъ „печати проповѣданія“ (Sim. 9, 16. 4). Одно наиболѣе важное мѣсто—Vis. 3, 5, гдѣ одновременно говорится объ „*апостолахъ, епископахъ, учителяхъ и діаконахъ*“ (см. анализъ этого мѣста и текстъ ниже). Наконецъ, въ двухъ мѣстахъ (Vis. 2, 2. 6; 3, 9. 7) упоминаются также προηγούμενοι, очевидно въ одномъ значеніи съ προϊστάμενοι и πρεσβύτεροι.

мѣсто буквально читается такъ: „камни квадратные и бѣлые, хорошо прилаживающіеся своими спайками (въ башнѣ-церкви),—это суть апостолы (ἀπόστολαι), епископы (ἐπίσκοποι), *учители* (διδάσκαλοι) и діаконы (διάκονοι), которые ходили въ святомъ ученіи Божіемъ, надзирали, учили и свято, непорочно служили избраннымъ Божіимъ“ [1]). Это мѣсто несомнѣнно является у Ерма концентрирующимъ его іерархическіе взгляды и опредѣляющимъ самый составъ іерархическихъ служеній въ церкви. Къ первому рангу (высшему) у него относятся „апостолы и епископы“, служеніе которыхъ у него объединяется въ одномъ общемъ понятіи о „надзираніи (ἐπισκοπίσαντες)“; ко второму рангу относятся „учители“ точно также съ точнымъ обозначеніемъ ихъ служенія, которое полагается въ „ученіи (διδάξαντες)“ и, наконецъ, къ третьему рангу—діаконы съ ихъ положеніемъ въ церкви, какъ „служителей (διακονήσαντες)“. Вопросъ въ томъ, разумѣлъ ли здѣсь Ермъ подъ „учителями“ именно пресвитеровъ-священниковъ, или же учителей, какъ лицъ особаго чрезвычайнаго харизматическаго служенія и не связанныхъ съ пресвитерскимъ служеніемъ въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Можно думать, что здѣсь у Ерма разумѣются именно пресвитеры-священники. Это вытекаетъ изъ сопоставленія приведеннаго мѣста съ другимъ мѣстомъ [2]), гдѣ старица-церковь заповѣдуетъ Ерму вручить книгу его „Откровеній“ *пресвитерамъ* (τοῖς πρεσβυτέροις) для прочтенія данной имъ книги въ церкви „*въ присутствіи пресвитеровъ-предстоятелей церкви* (μετὰ [3]) τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας)“. Особенно важно въ этомъ мѣстѣ то, что слово πρεσβύτεροι здѣсь употреблено дважды и несомнѣнно въ различномъ смыслѣ, при томъ съ оттѣнкомъ противопоставленія двухъ служеній. Въ послѣднемъ случаѣ подъ πρεσβύτεροι-προϊστάμενοι явно разумѣются предстоятели-епископы, такъ какъ въ числѣ этихъ

---

[1]) Vis. 3, 5. [2]) Vis. 2, 4, 2.

[3]) По объясненію Цана, μετὰ здѣсь значитъ *coram*, т. е. въ присутствіи, предъ лицемъ кого-либо, а не *cum*, т. е. съ, вмѣстѣ съ к. л., какъ читаютъ нѣкоторые комментаторы.

предстоятелей выдѣляется личность Климента, епископа римскаго, которому и дается особое порученіе отъ имени той же старицы переслать книгу Откровеній въ „другіе города“, ибо „это ему предоставлено (ἐκεῖνο γὰρ αὐτῷ ἐπιτέτραπται)“ [1]). Слѣдовательно, въ первомъ случаѣ разумѣются уже пресвитеры-священники, и—что особенно важно—имъ придается значеніе учителей. Такимъ образомъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ есть основаніе подъ титломъ „учителей (διδάξαντες)“ разумѣть именно пресвитеровъ-священниковъ.

Если приведенное сопоставленіе и выводъ, сдѣланный изъ него, принимать во всемъ ихъ полномъ и безусловномъ значеніи, то тогда, слѣдовательно, у Ерма мы имѣемъ свидѣтельство о всѣхъ трехъ іерархическихъ служеніяхъ, а не о двухъ только, о которыхъ онъ говоритъ совершенно ясно. Это свидѣтельство Ерма имѣетъ особую важность еще и въ томъ отношеніи, что ставитъ пресвитеровъ-священниковъ въ положеніе учителей церковныхъ,—несомнѣнно при контролирующемъ участіи епископовъ, какъ „предводителей и предстоятелей церкви“ по преимуществу. Учители у Ерма въ трехъ отдѣльныхъ случаяхъ упоминаются рядомъ съ апостолами, и вмѣстѣ съ этими послѣдними всюду называются „проповѣдниками Сына Божія“, „учащими честно и непорочно (σεμνῶς καὶ ἁγνῶς) о словѣ Господнемъ“ [2]). О тождествѣ учителей съ пресвитерами мы уже говорили. Почему учители-пресвитеры ставятся рядомъ съ апостолами, отчасти можно уяснить изъ концепціи Игнатія Богоносца, который пресвитеровъ точно также пріурочиваетъ къ апостоламъ, призывая вѣрующихъ повиноваться пресвитерству, какъ апостоламъ [3]), почитать пресвитеровъ, какъ сонмъ апостоловъ [4]), какъ занимающихъ мѣсто собора апостоловъ [5]).

---

[1]) Vis. 2, 4, 3.

[2]) Sim. 9, 15, 4: *„апостолы и учители* благовѣстія Сына Божія“; Sim. 9, 16, 4: *„апостолы и учители*, проповѣдывавшіе имя Сына Божія“; 9, 25, 2: *апостолы и учители* проповѣдывали по всему міру и учили свято и непорочно о словѣ Господнемъ“.

[3]) Тралл. 2, 2. [4]) Тралл. 3, 1. [5]) Тралл. 6, 1.

Важно сопоставить также тотъ фактъ, что въ „Дѣяніяхъ“ пресвитеры іерусалимской церкви поставляются рядомъ съ апостолами [1]). Въ „Canones Hippolyti“, какъ мы видѣли выше [2]), пресвитеры вырисовываются, какъ „учители церкви (doctores ecclesiae)“ съ функціями катехизаторовъ при просвѣщеніи новообращенныхъ. При чемъ въ этомъ памятникѣ учительство пресвитеровъ характеризуется, какъ вспомогательная дѣятельность при общемъ учительствѣ епископовъ. У Игнатія Богоносца пресвитерамъ предписывается дѣйствованіе „въ согласіи съ епископомъ“, по отношенію къ которому они должны быть такъ согласно настроенными, „какъ струны въ цитрѣ“ [3]), и составлять при немъ „прекрасно сплетенный вѣнецъ“ [4]). Такимъ образомъ изъ этихъ свидѣтельствъ ясно, что пресвитеры въ древней церкви мыслились, какъ учители при епископѣ, и въ этомъ отношеніи были его ближайшими помощниками.

Въ „Пастырѣ“ Ерма не лишены интереса слѣдующія весьма характерныя указанія, рисующія внѣшнее положеніе лицъ іерархическаго служенія. Въ ряду этихъ лицъ указывается πρωτοκαθεδρίτης, которому принадлежитъ первенство возсѣданія на каѳедрѣ“ [5]). Это—несомнѣнно епископъ-предстоятель (προϊστάμενος), предводитель (προηγούμενος) церкви въ собственномъ и исключительномъ смыслѣ этого слова. На ряду съ πρωτοκαθεδρίτης вырисовываются также лица, прерогативой которыхъ служитъ συμψέλιον—скамейка, которая у Ерма выставляется сѣдалищемъ пресвитеровъ [6]), очевидно, — пресвитеровъ-священниковъ. Характерно то, что возсѣданіе на скамейкахъ указывается и для правой и для лѣвой стороны [7]). Здѣсь мы имѣемъ несомнѣнно указа-

---

[1]) Дѣян. 15, 2. 4. 6. 23.

[2]) См. выше стр. 576.

[3]) Ефес. 4, 1. [4]) Магн. 13, 2.

[5]) Vis. 2, 4, 3. [6]) Vis. 3, 1, 7.

[7]) Ibid. 3, 1, 9: „когда я хотѣлъ сѣсть (на скамейку) *по правую сторону*, она (старица) не позволила, но рукою показала, чтобы я садился *по лѣвую сторону*“. Далѣе, у Ерма объясняется, что правая сто-

ніе, параллельное тому, которое въ болѣе ясныхъ чертахъ вырисовывается въ „Canones ecclesiastici“, гдѣ скамейки выставляются прерогативой именно священниковъ, возсѣдавшихъ по 12 по правую и по лѣвую сторону каѳедры епископа [1]). Для насъ эта параллель имѣетъ особо важное значеніе въ томъ отношеніи, что даетъ твердое основаніе усматривать въ „Пастырѣ“ Ерма наличность свидѣтельства о пресвитерахъ-священникахъ и отождествлять этихъ послѣднихъ съ „учителями (διδάσκαλοι)“.

Что касается св. Игнатія Богоносца, то онъ въ своихъ посланіяхъ безъ всякаго колебанія, съ твердою рѣшительностію и ясностію даетъ свидѣтельства о епископствѣ, пресвитерствѣ и діаконствѣ [2]), которыя вмѣстѣ взятыя и выставляются, какъ одно общее служеніе христіанскаго священноначалія лицъ, „поставленныхъ (ἀποδεδειγμένοις) изволеніемъ (ἐν γνώμῃ) Іисуса Христа и, по благоволенію Его (τὸ ἴδιον θέλημα), утвержденныхъ непоколебимо Святымъ Духомъ Его“ [3]). Особенно характерно въ ходѣ

рона сидѣнія была болѣе почетной и предназначенной для исповѣдниковъ (т. е. пресвитеровъ, которые запечатлѣли свой подвигъ исповѣдничествомъ, а лѣвая—менѣе почетной.

[1]) См. выше стр. 567. Срвн. подобный же образъ въ Апокал. 4, 4; 5, 8; у Игнатія—Магн. 6, 1, гдѣ св. отецъ призываетъ „къ единенію съ епископомъ и *возсѣдающими впереди него* (τοῖς προκαθημένοις“), т. е. пресвитерами, о которыхъ въ связи съ положеніемъ епископа говорилось выше.

[2]) Таковы въ особенности мѣста—Магнез. 2, 1, гдѣ, обращаясь къ *пресвитерамъ* Вассу и Аполлонію и *діакону* Сотіону, призываетъ ихъ къ повиновенію своему *епископу*; 6, 1: „*епископъ* предсѣдательствуетъ на мѣсто Бога, *пресвитеры* занимаютъ мѣсто собора апостоловъ, и *діаконамъ* ввѣрено служеніе Іисуса Христа“; 13, 1 — приглашеніе „благоуспѣвать съ достойнѣйшимъ *епископомъ* и съ прекрасно сплетѣннымъ вѣнцомъ *пресвитерства* и въ Богѣ *діаконами*“; Тралл. 2, 1: „повинуйтесь *епископу*..., и *пресвитерству*,... и *діаконамъ*“; 3, 1 (повторяется то же свидѣтельство); Филад. praef.—привѣтствіе общинѣ „съ *епископомъ* и его *пресвитерами* и *діаконами*, и мн. друг.

[3]) Филад. praef. Характерно здѣсь у Игнатія обозначается поставленіе, какъ актъ *преднамѣренности* (ἐν γνώμῃ) и *воли* (θέλημα) І. Х.; при чемъ *утвержденіе*, собственно укрѣпленіе (ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ) въ дарованномъ служеніи, приписывается Св. Духу.

мыслей св. Игнатія это послѣднее сужденіе, утверждающее самый актъ божественнаго происхожденія іерархіи въ составѣ всего чиноначалія. Этимъ сужденіемъ у него опредѣляются значеніе и важность каждаго служенія вчастности, равно какъ отличительныя особенности всѣхъ іерархическихъ служеній въ общемъ строѣ церковной жизни. Поэтому нѣсколько подробнѣе мы остановимся на экзегетикѣ даннаго свидѣтельства. По отношенію къ Іисусу Христу актъ поставленія іерархіи опредѣляется здѣсь, какъ выраженіе *мысли* (γνώμη) и *воли* (θέλημα) Христа, а по отношенію, вчастности, къ Духу Святому въ этомъ актѣ поставленія оттѣняется еще моментъ — *утвержденія* (βεβαιωσύνη-στήριξις). Такъ какъ Христосъ, какъ Спаситель міра, у Игнатія представляется пребывающимъ въ мысли Божіей и изображается, какъ мысль Отца [1]), то отсюда ясно, что актъ мысли поставленія іерархіи относится также къ Отцу, какъ конечному основанію спасительной дѣятельности во Христѣ Іисусѣ. Такимъ образомъ іерархическое служеніе у Игнатія мыслится, какъ актъ дѣйствія всей Троицы—Отца, Сына и св. Духа: Отцу приписывается самая *мысль*, какъ исходное начало поставленія; Сыну-Христу—*изволеніе* осуществить эту мысль Божію, и, наконецъ, св. Духу—*утвержденіе*, какъ неуклонное исполненіе воли Сына, заложенной въ мысли Бога Отца. Указанная тринитарная концепція, поставленная въ связь съ ученіемъ о происхожденіи іерархіи, въ міровоззрѣніи св. Игнатія имѣетъ то важное значеніе, что ею опредѣляется у него вообще постановка вопроса о степеняхъ іерархіи и, вчастности, даются основы для характеристики самыхъ іерархическихъ служеній. При чемъ для личности епископа, какъ возглавляющаго собою всю іерархію, всю церковь Божію, у Игнатія устанавливается глубокая идейная связь и соотношеніе съ жизнью всей Тріады

---

[1]) Ефес. 3, 2: „я рѣшился убѣждать васъ, чтобы вы сходились съ мыслью Божіею (τῇ γνώμῃ θεοῦ); ибо Іисусъ Христосъ, общая наша жизнь, есть мысль Отца (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη), какъ и епископы, поставленные по концамъ земли, находятся въ мысли Іисуса Христа“.

Божества. Такъ получились характерныя изреченія св. Игнатія, въ которыхъ онъ сопоставляетъ епископа, съ одной стороны, съ Богомъ Отцомъ, а, съ другой стороны, съ Христомъ, Сыномъ Божіимъ. Такъ какъ Богъ Отецъ у Игнатія мыслится источнымъ началомъ тайны домостроительства, положившимъ въ основу этой тайны Свою Божественную мысль, какъ общее руководящее рѣшеніе, то и епископъ именуется пребывающимъ въ мысли Бога Отца [1]), обладателемъ мысли Божіей [2]). Отсюда вытекали у Игнатія практическія постуляты указаннаго сопоставленія. „Епископъ предсѣдательствуетъ на мѣсто Бога (εἰς τόπον θεοῦ)“ [3]). „На епископа слѣдуетъ смотрѣть какъ на Самого Господа“ [4]). „Покоряться Богу—это значитъ: не противиться епископу“ [5]). Слѣдуетъ покоить епископа въ честь Отца Іисуса Христа и апостоловъ“ [6]).

Въ сближеніи епископа съ мыслью (τῇ γνώμῃ) Бога Отца у Игнатія несомнѣнно проводится глубокая сотерологическая идея, устанавливающая значеніе епископскаго служенія въ области главнымъ образомъ теоретико-учительныхъ запросовъ христіанства. Ибо и въ личности Бога Отца, какъ источнаго начала тайны домостроительства, у Игнатія оттѣнялась именно наличность „мысли“ Божіей, какъ теоретическаго основанія спасительнаго процесса, который только въ личности Христа, Сына Божія, получилъ свое реальное выраженіе. Поскольку Христосъ мыслится у Игнатія, какъ выполнитель тайны домостроительства, заложенной въ мысли Божіей, и, какъ таковой, поставляется въ тѣсную преискреннюю связь съ Богомъ Отцомъ, постольку и епископъ по своему положенію вырисовывается стоящимъ въ ближайшемъ соприкосновеніи также и съ личностью Христа. Отсюда получилось у Иг-

---

[1]) Магнез. 6, 1; 15, 2; Филад. praef.

[2]) Полик. 8, 1: „епископъ (Поликарпъ) — обладатель мысли Божіей (ὡς θεοῦ γνώμην κεκτήμενος).

[3]) Магнез. 6, 1.

[4]) Ефес. 6, 1. [5]) Ib. 5. 2.

[6]) Тралл. 12, 2.

натія новое требованіе: „повиноваться епископу, какъ Іисусу Христу“ [1]), „почитать епископа, какъ Іисуса Христа“ [2]). Въ данномъ случаѣ іерархическая концепція Игнатія, поставленная въ связь съ сотерологіей, оперировала уже въ области практическихъ постулятовъ христіанства. Въ сближеніи личности епископа съ Христомъ, какъ Совершителемъ спасенія, красной нитью проходитъ та общая мысль, что епископъ въ своемъ служеніи является выразителемъ не только теоретическихъ запросовъ христіанства, но и его жизненно-практическихъ интересовъ. Онъ не только учитель истины, сокрытой въ мысли Божіей, но и руководитель спасительной жизни, основанной на мысли Божіей и осуществленной Христомъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ есть выразитель воли Христовой, явленной въ фактахъ Его искупительной дѣятельности. Онъ есть тотъ же Христосъ по своему руководительному значенію въ жизни церкви [3]). Онъ видимый представитель невидимаго Главы-Христа [4]). Отсюда логически вытекало по отношенію къ личности епископа также требованіе, призывающее къ подчиненію епископу, какъ Самому Христу; при чемъ характерно—образъ этого подчиненія у Игнатія указывается въ томъ подчиненіи, въ какомъ пребывалъ по отношенію къ Отцу Самъ Христосъ по плоти [5]).

---

[1]) Тралл. 2, 1. [2]) Ibid. 3, 1.

[3]) Пол. 1, 2, гдѣ св. Игнатій такъ убѣждаетъ своего друга—епископа смирнскаго Поликарпа: „ускоряй свое теченіе и умоляй всѣхъ, чтобы спаслись“, а далѣе: *снисходи* ко всѣмъ.., имѣй ко всѣмъ *терпѣніе*.., пребывай въ *молитвахъ*, проси бо́льшаго *разумѣнія*, *бодрствуй*, стяжавъ неусыпный духъ, носи немощи всѣхъ, какъ совершенный подвижникъ“ (ib. 5, 1); Тралл. 2, 1: „повиноваться епископу, какъ Іисусу Христу“,—это значитъ: „жить не по человѣческому обычаю, а по образу І. Х., Который умеръ за всѣхъ“.

[4]) Магн. 3, 2: „намъ нужно повиноваться (епископу) безъ всякаго лицемѣрія, ибо такой обманываетъ не этого, *видимаго епископа*, а невидимаго“; срвн. Римл. 9, 1: „епископъ—Іисусъ Христосъ“; Пол. praef.: „епископствованіе Бога Отца и Іисуса Христа“.

[5]) Магн. 13, 2.

Въ іерархическую концепцію Игнатія входило несомнѣнно также сопоставленіе личности епископа съ Духомъ Святымъ, какъ подателемъ благодатныхъ даровъ, чрезъ которые всякій вѣрующій получаетъ утвержденіе въ благодатно-спасительной жизни Христовой, основанной на мысли Божіей. Выраженія Игнатія: „епископъ есть благодать Божія“ [1]), „епископу слѣдуетъ оказывать всякое уваженіе (πᾶσαν ἐντροπήν) сообразно съ силой Бога Отца (κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρός)“ [2]), не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Игнатію была присуща идея сближенія личности епископа съ Духомъ Святымъ. Тѣмъ болѣе, что и актъ поставленія іерархіи относится также къ дѣятельности св. Духа [3]). Характерно, что Игнатій только епископа мыслилъ носителемъ благодати Божіей,—и это, конечно, потому, что въ епископѣ онъ полагалъ источникъ вообще благодатныхъ силъ христіанства, или что̀ тоже—источникъ даровъ священства [4]), отъ которыхъ зависитъ благодатная жизнь въ христіанствѣ.

Общія сотерологическія основы, на которыхъ зиждется идея епископскаго служенія, опредѣляютъ такимъ образомъ въ концепціи Игнатія универсальный характеръ епископскихъ полномочій. Служеніе епископа обнимаетъ область вѣры, любви и надежды, т. е. всѣхъ добродѣтелей, которыми опредѣляется по суду Игнатія праведность христіанская. Отсюда понятно, почему именно Игнатій въ своихъ пастырскихъ бесѣдахъ съ Поликарпомъ, какъ епископомъ смирнской церкви, говорилъ: „ничего не должно быть безъ твоей воли“ [5]), „христіанинъ не имѣетъ надъ

---

[1]) Магнез. 2. [2]) Ibid. 3, 1.

[3]) Филад. praef.—текстъ см. выше 639 стр.

[4]) Для иллюстраціи этого положенія особенно важно обратить вниманіе на слѣдующее мѣсто, гдѣ Игнатій говоритъ, что „освященіе во всемъ находится въ зависимости отъ повиновенія епископу“—Ефес. 2, 2. Въ посланіи къ Поликарпу (1, 1) Игнатій приписываетъ Поликарпу, какъ епископу, „обладаніе мыслью Божіей“, — этой „неподвижной скалой“, и умоляетъ его „ускорять свое теченіе въ силу благодати, которой онъ облеченъ“,—какъ епископъ.

[5]) Полик. 4, 1.

собою власти: онъ принадлежитъ Богу“ [1]). А это въ свою очередь на языкѣ св. Игнатія означаетъ: „только тѣ, которые съ епископомъ, суть Божіи и Іисусъ Христовы“ [2]).

Въ характеристикѣ пресвитерскаго служенія у Игнатія особенно рельефно проходитъ черта сближенія пресвитеровъ съ апостолами. Игнатій говоритъ: „повинуйтесь пресвитерству, какъ *апостоламъ Іисуса Христа*“ [3]), „пресвитеровъ слѣдуетъ почитать какъ собраніе Божіе, какъ *сонмъ апостоловъ* (σύνδεσμον ἀποστόλων)“ [4]), „послѣдуйте пресвитерамъ, *какъ апостоламъ*“ [5]). Самъ же Игнатій уясняетъ смыслъ такого сближенія, когда опредѣляетъ значеніе апостоловъ, какъ сотрудниковъ благовѣстія Христова, какъ лицъ, тѣсно связанныхъ со Христомъ единствомъ одного общаго повиновенія Христу, Отцу и Духу, въ дѣлѣ утвержденія одного и того же ученія [6]). Такимъ образомъ смыслъ параллели ясенъ: какъ апостолы вмѣстѣ со Христомъ составляли одно согласованное единство при осуществленіи мысли Божіей, такъ и пресвитеры при епископѣ должны составлять одинъ дружный хоръ, одно общее собраніе лицъ [7]), согласно настроенныхъ (какъ струны въ цитрѣ) [8]) въ дѣлѣ утвержденія ученія Господа и апостоловъ. Поэтому „пресвитеры около епископа составляютъ прекрасно сплетённый вѣнецъ“ [9]), они вмѣстѣ съ епископомъ—одно общее собраніе, по образу собранія апостоловъ при Христѣ [10]), они —вмѣстѣ съ епископомъ хорошо настроенныя струны въ цитрѣ [11]). Чрезъ сравненіе пресвитеровъ съ апостолами у Игнатія особенно рельефно оттѣняется идея необходимости пресвитерскаго служенія въ церкви, коль скоро и апостолы Христа составляли необходимое звено въ Его спасительной дѣятельности. И—что особенно важно—указан-

---

[1]) Ibid. 7, 2. [2]) Филад. 3, 2.

[3]) Тралл. 2, 2. [4]) Ibid. 3, 1.

[5]) Смирн. 8, 1; срвн. Магн. 6, 1: „пресвитеры занимаютъ мѣсто собора апостоловъ (εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων)“; Филад. 8, 1; 5, 1: „апостолы, какъ пресвитерство церкви“.

[6]) Тралл. 13, 2; 7, 1. [7]) Тралл. 3, 1. [8]) Ефес. 4, 1.

[9]) Магн. 13, 2. [10]) Тралл. 3, 1. [11]) Ефес. 4, 1.

нымъ сравненіемъ опредѣляется положеніе пресвитеровъ въ церкви совершенно въ духѣ іерархическаго строя первоапостольской Іерусалимской общины и въ духѣ историческихъ показаній „Canones ecclesiastici“ и „Canones Hippolyti“. Какъ и въ этихъ послѣднихъ памятникахъ, пресвитеры изображаются у Игнатія предсѣдящими при епископѣ (προκαθημένοι) [1],—его сотрудниками въ широкомъ смыслѣ этого слова. Характерно то, что у Игнатія мы имѣемъ полное право усматривать слѣды учительнаго положенія пресвитеровъ въ церкви, коль скоро прототипъ пресвитерства—апостолы вырисовываются у него по преимуществу со стороны ихъ учительнаго положенія при Христѣ. Въ одномъ мѣстѣ Игнатій называетъ пресвитерство „закономъ Христовымъ“ [2]. Смыслъ этого указанія, очевидно, сводится къ опредѣленію значенія пресвитеріата, какъ собранія (συνέδριον) при епископѣ лицъ, идейно съ нимъ связанныхъ (σύνδεσμος) и на основахъ разума Божія сораздѣляющихъ его мнѣніе, какъ одинъ общій и непреложный законъ дѣйствованія во Христѣ Іисусѣ. Подъ „закономъ Христовымъ“ здѣсь разумѣется то, что въ другихъ мѣстахъ Игнатій обозначаетъ, какъ „Евангеліе“, „плоть Христова ученія“ [3],—законъ любви. Ясно, что по отношенію къ пресвитерамъ оттѣняется по преимуществу практическій смыслъ ихъ учительнаго положенія въ церкви, —ихъ проповѣдь любви, какъ выраженія закона жизни Самого Христа во плоти. Важно здѣсь сопоставить обозначеніе служенія епископа, какъ „заповѣди (ἐντολαί) Божіей“ [4]. Почему епископъ называется „заповѣдью Божіей“, а не „закономъ“ Христовымъ, какъ пресвитеры? По концепціи Игнатія, въ понятіи о заповѣди въ приложеніи къ епископу очевидно оттѣнялась мысль о самыхъ нормахъ ученія, его теоретическихъ основахъ, словомъ то, что у того же Игнатія называется также „догматомъ“ [5]. Въ ука-

---

[1]) Магн. 6, 2.

[2]) Магнез. 2, 1: καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[3]) Филад. 5, 1; Римл. 7, 3. [4]) Трал. 13, 2.

[5]) Срвн. выше стр. 297.

заніи на соотношеніе епископа и пресвитеровъ, составляющихъ при епископѣ „собраніе Божіе“, „сонмъ апостоловъ“, „пресвитерій“ несомнѣнно оттѣнялась идея соборнаго строя церкви. Самъ Игнатій хотя и оттѣняетъ власть епископа, какъ монархическую, но въ то же время по отношенію къ нему не отвергаетъ необходимости имѣть соучителей (συνδιδασκαλίταις), могущихъ привести его къ укрѣпленію въ вѣрѣ, къ вразумленію, терпѣнію, великодушію [1]).

Что касается діаконскаго служенія, то Игнатій опредѣляетъ его сущность чрезъ установленіе слѣдующихъ формулъ. По Игнатію, діаконы—это „служители таинствъ (μυστηρίων) Іисуса Христа“ [2]), имъ „ввѣрено служеніе (διακονίαν) Іисуса Христа“ [3]). Но—что особенно характерно—онъ и діаконовъ (подобно епископу) называетъ „заповѣдью Божіей“ [4]), а также „заповѣдью Іисуса Христа“ [5]). Такимъ образомъ для діаконовъ устанавливается нѣкоторое соотношеніе съ служеніемъ епископа, который по своему положенію точно также связывается съ личностью Іисуса Христа и называется заповѣдью Божіей (чего пресвитерамъ—нужно отмѣтить—не приписывается). Вообще діаконы выставляются у Игнатія ближайшими сотрудниками именно епископовъ; Игнатій неоднократно называетъ діаконовъ своими сотрудниками (συνδοῦλοι) [6]), любезнѣйшими ему діаконами [7]). При чемъ оттѣняется ихъ низшее служебное положеніе. Игнатій очень характерно называетъ діаконовъ ὑπερέται [8]), что буквально значитъ: гребцы, простые матросы, гребущіе подъ общей командой кормчаго. Важно отмѣтить, что по отношенію къ епископу и пресвитерамъ у Игнатія рекомендуется по преимуществу *по-*

---

[1]) Ефес. 3, 1. [2]) Тралл. 2, 3. [3]) Магн. 6, 1.

[4]) Смирн. 8, 1: „діаконовъ почитайте какъ заповѣдь Божію ὡς θεοῦ ἐντολήν)“.

[5]) Тралл. 3, 1: ὡς Ἰησοῦν Χριστόν; ὡς ἐντολὴν Ἰησοῦ Χριστοῦ—по редакціи кодекса Mediceus, по фрагментамъ сирскаго кодекса Кюртона и по цитатамъ Антіоха монаха (см. въ изд. Гарнака, S. 44).

[6]) Ефес. 2, 1; Магнез. 2, 1; Филад. 4, 1; Смирн. 12, 2.

[7]) Магн. 6, 1. [8]) Тралл. 2, 3.

виновеніе и *подчиненіе* [1]), тогда какъ по отношенію къ діаконамъ — только *почитаніе* [2]). При этомъ указывается и причина, почему именно діаконы достойны почитанія. „Діаконы, по выраженію Игнатія, не просто служители яствъ и питій, но слуги церкви Божіей“ [3]). На языкѣ Игнатія это означало, что діаконы, хотя являются лицами служебнаго положенія, но и они (подобно епископу и пресвитерамъ) относятся къ рангу служенія благодатно-таинственнаго, вытекающаго изъ спасительной дѣятельности Христа, Сына Божія. Поэтому и діаконы суть служители Іисуса Христа, а ихъ дѣятельность составляетъ выраженіе „заповѣди Божіей“.

Посланіе къ Филиппійцамъ св. Поликарпа смирнскаго по вопросу о степеняхъ іерархіи даетъ очень краткія показанія. Характерно при этомъ то, что въ вступленіи св. Поликарпъ посылаетъ привѣтствіе отъ себя лично и пресвитеровъ, слѣдовательно по отношенію къ смирнской церкви онъ отражаетъ наличность въ ней *епископа и пресвитеровъ* [4]). Въ наставленіяхъ же, обращенныхъ къ филиппійской общинѣ, все время мысль автора сосредоточивается только на *пресвитерахъ и діаконахъ* [5]) и ни слова не говорится объ епископѣ. Западные ученые склонны объяснять это умолчаніе объ епископѣ особою преднамѣренностью св. Поликарпа; при чемъ обнаруживаютъ большую любознательность при выясненіи вопроса о томъ, былъ или нѣтъ въ филиппійской общинѣ епископъ [6]). На нашъ взглядъ, этотъ вопросъ—совершенно праздный, нисколько не вліяющій на существо дѣла при уясненіи іерархической концепціи св. Поликарпа вообще. Для насъ въ посланіи къ Филиппійцамъ важенъ самый фактъ сознанія трехчин-

---

[1]) Тралл. 2, 1; Ефес. 20, 2; Полик. 6, 1.

[2]) Смирн. 8, 1; Тралл. 3, 1. [3]) Тралл. 2, 3.

[4]) Филипп. praef.: Πολυκάρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι; срвн. Игнат. Полик. praef., гдѣ Поликарпъ называется епископомъ Смирнской церкви (Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων); срвн. Полик. 8, 3.

[5]) Филипп. 5, 1. 3; 6, 1.

[6]) См. проф. Мышцина ор. с. 321—329.

ной іерархіи, что̀ не подлежитъ никакому сомнѣнію, коль скоро св. Поликарпъ, самъ носившій епископскій санъ, въ то же время совершенно опредѣленно говоритъ о пресвитерахъ и діаконахъ. Въ характеристикѣ этихъ служеній св. отецъ въ общемъ стоитъ на точкѣ зрѣнія концепціи св. Игнатія. Вмѣстѣ съ этимъ послѣднимъ онъ очень выразительно въ основу пресвитерскаго служенія полагаетъ дѣятельность „оружіемъ праведности христіанской", что̀, по его выраженію, и составляетъ исполненіе „заповѣди Господней" о вѣрѣ и любви,—этихъ добродѣтеляхъ христіанской праведности, которыми исчерпывается содержаніе „заповѣди Господней" [1]). Вчастности, и по отношенію къ діаконамъ ихъ служеніе у Поликарпа опредѣляется, какъ дѣятельность „достойная заповѣди Божіей", какъ „согласная съ истиной Господа" [2]). Совершенно въ духѣ іерархической концепціи св. Игнатія, св. Поликарпъ приглашаетъ филиппійскихъ христіанъ къ покорливости (ὑποτασσομένους) въ отношеніи къ пресвитерамъ и діаконамъ, „какъ къ Богу и Христу (ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ)" [3]).

На фонѣ іерархическихъ взглядовъ мужей апостольскихъ такимъ образомъ особенно рельефно вырисовывается самая идея церкви. Нравственно-религіозное общеніе вѣрующихъ во Христѣ Іисусѣ, составляющее невидимую духовную сущность церковнаго союза, въ іерархіи и чрезъ іерархію получаетъ свою опредѣленность и твердо устойчивую видимую организацію. Наличность іерархіи во главѣ церковной общины есть такой конкретный фактъ, чрезъ который всѣ нравственно-религіозныя отношенія централизуются, объединяются и заковываются въ опредѣленныя формы, совмѣщающія въ себѣ духовно-идейную сущность церкви во всемъ объемѣ ея содержанія. Іерархія, съ одной стороны, являясь выраженіемъ божественно-духовнаго начала церковной жизни, а съ другой—возглавляя собою конкретную личность всей массы вѣрующихъ, воспринимая всю эту массу въ единство сво-

---

[1]) Филипп. 4, 1. [2]) Ibid. 5, 1. [3]) Ibid. 5, 3.

его духовно-божественнаго служенія, она служитъ какъ бы воспроизведеніемъ единой личности Христа, въ двойствѣ Его богочеловѣческой природы. Чрезъ іерархію тѣло церкви, т. е. паства, дѣлается тѣломъ живымъ, одухотвореннымъ, органически спаяннымъ съ невидимою главою церкви—Христомъ. Поскольку епископъ, централизующій собою всю іерархію, является объединяющимъ началомъ жизни извѣстной общины, отграниченной мѣстомъ и временемъ, онъ есть служитель—епископъ только извѣстной помѣстной общины-церкви; но поскольку онъ является выраженіемъ духовно-образующихъ началъ божественной жизни единаго Христа, онъ есть уже служитель-епископъ всей церкви, экклезіи Христовой, какъ единой величины, обнимающей собою вѣрующихъ всей вселенной. Такимъ образомъ, хотя много отдѣльныхъ церквей-общинъ, возглавляемыхъ личностью особыхъ епископовъ, но въ то же время церковь остается единой, потому что всѣ епископы суть служители одной христіанской идеи, всѣ они возглавляются единою главою—Христомъ, который невидимо присутствуетъ во всѣхъ отдѣльныхъ общинахъ чрезъ своихъ видимыхъ представителей—епископовъ. Чрезъ такое вселенское объединеніе духовно-образующаго начала церковной жизни и вся масса вѣрующихъ всей вселенной становится такимъ образомъ единымъ тѣломъ во Христѣ Іисусѣ. Признакъ видимости церкви отсюда простирается на всю вселенскую церковь, потому что внѣшнія организующія начала для всѣхъ отдѣльныхъ церквей-общинъ одни и тѣ же. Что служитъ выраженіемъ плотского видимаго существа каждой отдѣльной общины,—это понятно. Вся ея внѣшняя организація, сплачивающая всѣхъ вѣрующихъ въ одинъ духовно-плотской организмъ, возглавляемый іерархіей съ епископомъ во главѣ, есть „плоть“ такой помѣстной церкви. Что же служитъ выраженіемъ плотского видимаго существа всей вселенской церкви? По концепціи Игнатія, плотію для вселенской церкви является вся совокупность церковно-іерархическаго строя отдѣльныхъ церквей, которыя вмѣстѣ взятыя представляютъ изъ себя не разрозненныя единицы, а все равно единое тѣло

Христа, потому что „всѣ до единаго безъ исключенія соединены по благодати въ одной вѣрѣ и въ Іисусѣ Христѣ“ [1]), „всѣ составляютъ изъ себя какъ бы одинъ храмъ Божій, какъ бы одинъ жертвенникъ, какъ бы одного Іисуса Христа“ [2]), „въ общемъ собраніи у всѣхъ—одна молитва, одно прошеніе, одинъ умъ, одна молитва въ любви и въ радости непорочной“ [3]). На языкѣ Игнатія всѣ эти и подобныя выраженія имѣютъ тотъ смыслъ, что всей церкви, при единствѣ ея религіозно-нравственнаго сознанія, присущи внѣшнія, объединяющія это сознаніе, формы, такъ что на самихъ вѣрующихъ *видимо* обнаруживается это единство, видимы не только всѣ отдѣльные члены общины, вся ихъ внѣшняя дѣятельность, но видимы и самыя формы, въ которыя отливается ихъ духовно-идейное общеніе со Христомъ чрезъ лицъ іерархическаго служенія. Уже одно сопоставленіе значенія іерархіи для церкви съ значеніемъ для всего христіанства богочеловѣческой личности Христа Спасителя,—этого врача не только духовнаго, но и тѣлеснаго [4]),—этого Сына Божія, соединеннаго съ Богомъ Отцомъ не только по духу, т. е. по Божеству, но и по плоти, т. е. по человѣчеству [5]),—показываетъ, насколько твердо и рѣшительно проводилось у Игнатія Богоносца (и у другихъ апостольскихъ мужей) сознаніе идеи церкви, какъ величины не только духовной, невидимой, но и тѣлесной, видимой. Въ свою очередь параллель, которая проводится у того же Игнатія между таинствомъ евхаристіи и таинствомъ священства, служитъ прекраснымъ экзегезисомъ того сознанія, какимъ образомъ, подобно единому евхаристическому тѣлу Христа, приносимому на многихъ жертвенникахъ, и самая церковь пребываетъ единой въ своей видимости, при всемъ многообразіи частей-общинъ, ее составляющихъ, какимъ образомъ множество епископовъ воспроизводитъ собою все одну и ту же невидимую главу церкви—Христа.

---

[1]) Ефес. 20, 2. [2]) Магн. 7, 2. [3]) Ефес. 20, 2.
[4]) Ефес. 7, 2; см. текстъ стр. 380, пр. 1. [5]) Смирн. 3, 3.

Часть пятая.

Эсхатологія мужей апостольскихъ.

Эсхатологія мужей апостольскихъ въ общемъ своемъ построеніи и въ раскрытіи нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ составляетъ заключеніе и выводъ изъ основныхъ посылокъ ихъ сотерологіи, христологіи и экклезіологіи. Въ зависимости отъ того, какими посылками этихъ трехъ основныхъ вопросовъ міровоззрѣнія опредѣляется ходъ ихъ эсхатологической концепціи, и самое рѣшеніе эсхатологической проблемы пріобрѣтаетъ у нихъ соотвѣтствующую постановку. Вопросъ о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка, разсматриваемый съ точки зрѣнія христологическихъ посылокъ, разрѣшился проблемой о второмъ и славномъ пришествіи Христовомъ. Сотерологія въ свою очередь привела къ ученію о послѣднемъ судѣ, какъ мздовоздаяніи за подвигъ созиданія праведности Христовой въ условіяхъ эмпирической жизни. Наконецъ, по связи съ ученіемъ о церкви раскрыта была идея Царствія Божія, ученію о которомъ въ ихъ міровоззрѣніи придается ярко выраженный оттѣнокъ эсхатологизма.

Какъ частный вопросъ христологіи, сотерологіи и экклезіологіи, эсхатологія мужей апостольскихъ, естественно, не отличается всеисчерпывающей полнотою своего внѣшняго раскрытія. Но идейная сторона вопроса, въ формѣ общихъ руководящихъ рѣшеній, у нихъ намѣчена болѣе или менѣе ясно. Все это даетъ основаніе группу эсхатологическихъ сентенцій мужей апостольскихъ выдѣлить, какъ самостоятельный отдѣлъ ихъ вѣроучительной системы.

Въ основѣ эсхатологическихъ взглядовъ мужей апостольскихъ лежитъ мысль о кончинѣ настоящаго міра и измѣненіи самыхъ условій бытія. Гибель міра, *отъ огня и крови* (δεῖ τὸν κόσμον τοῦτον δι' αἵματος καὶ πυρὸς ἀπόλλυσθαι) [1]), по формулѣ Ерма, есть та граница, за которой лежитъ начало „вѣку будущему", совершенно противоположному по своему характеру „вѣку настоящему" съ его зломъ и беззаконіемъ и сопряженными съ ними бѣдствіями жизни. Противоположеніе „вѣка настоящаго" и „вѣка будущаго" оттѣняется у всѣхъ мужей апостольскихъ, но особенно ярко выступаетъ въ „Пастырѣ" Ерма, гдѣ дается соотвѣтствующая характеристика того и другого. Въ основѣ этой характеристики несомнѣнно лежитъ сотерологическая идея. Поэтому посылками сотерологіи опредѣляются признаки жизни, какъ „вѣка настоящаго", такъ и „вѣка будущаго". По отношенію къ первому у Ерма оттѣняется главнымъ образомъ наличность зла и бѣдствій, какъ отрицательныхъ условій для жизни праведниковъ. При чемъ смерть, какъ явленіе физическое и нравственное, особенно рельефно выставляется, какъ результатъ зла и бѣдствій, господствующихъ въ „вѣкѣ настоящемъ" [2]). Вчастности, для міровоззрѣнія Ерма особенно характерно то, что зло и бѣдствія настоящаго вѣка выставляются, какъ средства „испытанія" для праведниковъ [3]) и, наоборотъ, какъ средства, которыми прикрывается призрачное счастіе грѣшниковъ. Призрачность этого счастія заключается въ томъ, что наслажденіе благами вѣка сего не даетъ нравствен-

---

[1]) Vis. 4, 3. 2. Почему отъ огня и крови долженъ погибнуть міръ, Ермъ самъ же объясняетъ: потому что міръ πυροειδές (огневиденъ) и αἱματῶδες (крововиденъ) срвн. Vis. 4, I. 10), — πυροειδές въ томъ смыслѣ, что огонь является какъ бы средствомъ очищенія для праведниковъ, а αἱματῶδες—въ томъ смыслѣ, что міръ исполненъ бѣдствій и лишеній, несущихъ для праведниковъ страданія.

[2]) Sim. 6, 2, 3. 4, гдѣ послѣ указанія на удовольствія міра, которымъ предаются люди грѣшные, авторъ заключаетъ: „жизнь такихъ людей есть смерть... Смерть имѣетъ вѣчную погибель"; срвн. особенно 8, 7, 6; 9, 19, 1. 2.

[3]) Vis. 4, 4: ὑμεῖς δοκιμάζεσθε οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῷ (т. е. κόσμῳ).

наго удовлетворенія и все равно завершается для нихъ смертью физической [1]). Правда, смерть есть удѣлъ также и праведниковъ, но ихъ преимущество предъ грѣшниками заключается въ томъ, что они, благодаря своему нравственному состоянію, имѣютъ возможность одержать въ концѣ концовъ побѣду надъ тлѣніемъ [2]). Такъ опредѣляется въ міровоззрѣніи мужей апостольскихъ постановка проблемы воскресенія.

Идея будущаго воскресенія особенно ярко выступаетъ у Климента Римскаго и Игнатія Богоносца. У Климента Римскаго мы должны отмѣтить первую въ исторіи христіанства попытку поставить на разрѣшеніе вопросы о *необходимости* и *возможности* воскресенія, которое понимается у него въ широкомъ смыслѣ, какъ воскресеніе не только нравственное (духовное), но и физическое (тѣлесное). По его взгляду, Христосъ, воскресшій изъ мертвыхъ, „положилъ начало (τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο) и нашему воскресенію“ [3]). Фактъ воскресенія Христова служитъ ручательствомъ, что воскресеніе наступитъ и для насъ, какъ людей, „которые въ упованіи благой вѣры свято служили Ему (т. е. Христу)“ [4]). Такимъ образомъ будущее воскресеніе мыслится какъ необходимое завершительное звено спасительнаго процесса и всецѣло выводится изъ сотерологическихъ посылокъ христіанства. Важно припомнить, что самая сущность спасительнаго процесса у Климента полагается въ „знаніи нетлѣнія“ (τῆς ἀθανάτου γνώσεως) [5]), т. е. въ такомъ настроеніи ума и воли, которые, получая питаніе въ знаніи Божіемъ, естественно и необходимо ведутъ къ нетлѣнію, какъ къ конечной цѣли бытія. При такой постановкѣ рѣшенія вопроса о воскресеніи, какъ явленіи необходимомъ по самымъ его моральнымъ осно-

---

[1]) Sim. 8, 7, 6. [2]) Ibid.

[3]) 1 Кор. 24, 1; срвн. ап. Павла 1 Кор. 15, 20. 23; Римл. 8, 29.

[4]) 1 Кор. 26, 1.

[5]) Ibid. 36, 1. 2; срвн. 2 Кор. 7, 5; 20, 5: ὁ ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας; 14, 5: μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν; Игнат. Магнез. 6, 2: διδαχὴ ἀφθαρσίας; Филад. 9, 2: τὸ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμα ἐστιν ἀφθαρσίας. См. выше стр. 411 сл.

вамъ, естественно вытекало у Климента положеніе объ осуществимости факта воскресенія. Ибо то, что необходимо должно осуществиться,—это уже въ самой основѣ своей заключаетъ признакъ возможности и осуществимости [1]). Тѣмъ болѣе, что въ данномъ случаѣ дѣло идетъ о проявленіи всемогущества Божія [2]). Впрочемъ, къ положенію о возможности воскресенія св. Климентъ подходитъ и инымъ путемъ,—путемъ разъясненія этой истины чрезъ аналогичные факты изъ эмпирической жизни природы. Смѣна дня и ночи, выростаніе растенія изъ согнившаго зерна, чередованіе сна и бодрствованія,—все это по нему наглядные примѣры возможности и осуществимости факта воскресенія [3]). Климентъ при обоснованіи этой истины использовалъ въ сущности положенія новозавѣтныхъ писателей [4]) и съ своей стороны объединилъ эти положенія въ стройную концепцію.

Св. Игнатій всецѣло повторилъ указанную концепцію Климента въ ея основныхъ посылкахъ. Но у него по данному вопросу есть и нѣкоторыя новыя мысли. Новостью у Игнатія является та органическая связь, которую онъ

---

[1]) Ibid. 27, 5. У Климента эта мысль формулируется такъ: „когда Богу угодно, Онъ все сдѣлаетъ, и ничто изъ опредѣленнаго Имъ не останется безъ исполненія".

[2]) Ibid. 27, 4

[3]) 1 Кор. гл. 24 и 25. Въ качествѣ аналогіи, проясняющей тайну воскресенія, св. Климентъ использовалъ также ходячую легенду о возрожденіи феникса. Эта легенда, имѣвшая большое распространеніе въ древнемъ мірѣ (упоминается у Геродота 11, 73), была использована въ интересахъ подтвержденія истины воскресенія многими другими христіанскими писателями: Тертулліаномъ (De resurrectione carn. 13), Оригеномъ (Contr. Cels. 4, 98), Евсевіемъ Кесарійскимъ (Vita Const. 4, 72), Амвросіемъ Медіоланскимъ (In Hexaëm. 5, 23), Кирилломъ іерусалимскимъ (Catech. 18, 8) и др. Широкое распространеніе этой въ сущности нелѣпой легенды въ святоотеческой письменности объясняется главнымъ образомъ задачами апологетики, такъ какъ для язычниковъ, убѣжденныхъ въ истинности факта возрождающагося феникса, эта легенда, дѣйствительно, представляла убѣдительный аргументъ при обоснованіи положенія о возможности воскресенія.

[4]) Срвн. 1 Кор. 15, 20. 23. 36 и сл., Римл. 8, 29; Ін. 12, 24; Мѳ. 13, 3; Мрк. 4, 3; Лук. 8, 5.

устанавливаетъ между таинствомъ евхаристіи и тайной воскресенія. По нему, евхаристія есть „врачевство безсмертія [1]); при чемъ духовно-нравственное совершенство, которое составляетъ духовные плоды таинства евхаристіи, онъ ставитъ въ связь съ нетлѣніемъ человѣка по плоти [2]). Какъ и у Климента, исходное начало тайны воскресенія полагается во Христѣ, — въ Его собственномъ воскресеніи [3]). Но у Игнатія эта христологическая идея глубже, чѣмъ у Климента, ставится въ органическую связь съ эсхатологической идеей воскресенія чрезъ введеніе новой посылки въ ходъ его мыслей. И таковой посылкой у него является ученіе о таинствѣ евхаристіи, какъ такомъ врачествѣ, чрезъ которое Самъ Христосъ чрезъ непосредственное питаніе человѣка Своею плотію и кровію ведетъ его къ нетлѣнію духовному и тѣлесному или—что тоже—воскресенію [4]). Важно отмѣтить, что и у Игнатія, подобно Клименту, воскресеніе мыслится какъ исполненіе надежды христіанской, возгрѣваемой на основахъ вѣры и любви [5]). Въ такой кодификаціи проблема воскресенія еще глубже, чѣмъ у Климента, вплетается въ самую суть сотерологическаго ученія.

Характерно то, что Ермъ, при широкомъ сравнительно развитіи у него эсхатологическихъ элементовъ ученія, однако, не заводитъ рѣчи о воскресеніи. Было ли ему вообще присуще сознаніе этой идеи? На этотъ вопросъ нельзя дать отрицательнаго отвѣта уже по одному

---

[1]) Ефес. 20, 2: φάρμακον ἀφθαρσίας.

[2]) Смирн. 7, 1: „отметая даръ Божій (т. е. евхаристію, „которая есть плоть Спасителя нашего"), они (т. е. еретики-докеты) *умираютъ*. Имъ надлежало бы держаться любви, чтобы *воскреснуть*"; Римл. 7, 3,

[3]) Тралл. 2, 1: „увѣровавъ въ смерть Его (Христа), избѣжимъ смерти": Римл. 4, 3: „воскресну въ Немъ свободнымъ"; 7, 3: „воскресеніе Христа - знаменіе для святыхъ и вѣрныхъ Его"; Тралл. praef: „Іисусъ Христосъ—надежда наша, когда воскреснемъ по образу Его (воскресенія)".

[4]) См. выше, стр. 525 и сл.

[5]) Тралл. praef.

тому, что широкая постановка у него христологическаго ученія, а главное—раскрытіе проблемы спасенія въ смыслѣ теоріи, обнимающей собою „оправданіе“ человѣка не только по духу, но и по плоти (καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ) [1]), далѣе, цѣлый рядъ предписаній, касающихся соблюденія чистоты душевной и тѣлесной [2]), въ цѣляхъ доставленія человѣку „жизни съ Богомъ“ [3]), наконецъ пониманіе тайны искупленія въ томъ смыслѣ, что „плоть, въ которую вселился Духъ Святой, хорошо послужившая Духу..., была воспринята въ общеніе съ Духомъ“ [4]),—все это такіе элементы ученія, которые совершенно не мирятся съ отрицаніемъ истины воскресенія тѣлъ, напротивъ –предполагаютъ эту истину, какъ необходимый постулятъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе также и на то, что награда у Ерма обѣщается „всякой *плоти*, оказавшейся непорочной и чистой“ [5]). Отсюда ясно, что и по концепціи Ерма „будущая жизнь“ праведниковъ не можетъ быть только духовной, но должна захватывать собой также и тѣло человѣка. Слѣдовательно, выраженіе Ерма: φανερωθήσονται οἱ δίκαιοι [6]) никакъ нельзя считать заключающимъ въ себѣ указаніе на духовное только явленіе праведниковъ въ „будущемъ вѣкѣ“. Здѣсь нужно усматривать представленіе о наступленіи полной жизни въ единствѣ духа и плоти [7]).

Что касается другихъ мужей апостольскихъ, то въ данномъ случаѣ мы находимъ у нихъ только отрывочныя выраженія, которыя, при всей ихъ краткости, однако отражаютъ твердую вѣру въ истину воскресенія тѣлъ. Такъ Варнава говоритъ, что „Онъ (Христосъ), воскресивъ мертвыхъ, будетъ судить ихъ“ [8]), что „Христу надлежало явиться во плоти“, „чтобы упразднить смерть и показать воскресеніе изъ мертвыхъ“ [9]), что „воскресеніе есть воздаяніе“ [10]). По сужденію св. Поликарпа смирнскаго, „вся-

---

[1]) Ерм. Sim. 5, 7, 2. 4. [2]) Ibid.
[3]) Mand. 1, 3; 5, 2; 6, 2; 7, 1 и мн. др.
[4]) Sim. 5, 6. [5]) Sim. 5, 6. [6]) Sim. 4, 2.
[7]) Sim. 5, 7. 4: ἀμφότερα (т. е, σάρξ καὶ πνεῦμα) κοινά ἐστι.
[8]) Варн. 5, 7. [9]) Ibid. 5, 6. [10]) Ibid. 21, 1.

кій, говорящій, что нѣтъ ни воскресенія, ни суда, тотъ первенецъ сатаны“ [1]). Авторъ „Ученія“, какъ на одинъ изъ признаковъ „знаменія истины“ указываетъ на „воскресеніе мертвыхъ“ [2]). При чемъ характерно то, что онъ, очевидно, различаетъ воскресеніе „святыхъ“ отъ всеобщаго воскресенія. Первое произойдетъ предъ явленіемъ Господа, потому что „святые“ пріидутъ „вмѣстѣ съ Нимъ“ [3]); второе, т. е. воскресеніе общее, совершится уже тогда, когда „міръ увидитъ Господа, грядущаго на облакахъ небесныхъ“ [4]). Для выясненія истиннаго смысла этого послѣдняго положенія весьма важно свидѣтельство автора „Ученія“ сопоставить съ показаніями Поликарпа смирнскаго и Климента римскаго. Первый говоритъ, что „святые будутъ судить міръ“ [5]), что Господь „дастъ жребій и часть (κλῆρον καὶ μερίδα) среди святыхъ Своихъ, — всѣмъ, которые пребываютъ подъ небомъ и имѣютъ увѣровать въ Господа нашего Іисуса Христа и въ Его Отца, воскресившаго Его изъ мертвыхъ“ [6]). У Климента въ такомъ же духѣ мы находимъ свидѣтельство, что Творецъ именно „тѣхъ воскреситъ, которые въ упованіи благой вѣры свято послужили Ему“ [7]). Во второмъ посланіи къ Коринѳянамъ та же мысль облекается въ еще болѣе выпуклую форму. Здѣсь говорится, что „повинующіеся заповѣдямъ Господнимъ, хотя короткое время и подвергаются бѣдствіямъ въ этомъ мірѣ, но зато они пожнутъ нетлѣнный плодъ воскресенія (τὸν ἀθάνατον τῆς ἀναστάσεως καρπόν)“ [8]); что „блаженнаго ждетъ то время, когда онъ опять оживившись (ἀναβιώσας) вмѣстѣ съ отцами возвеселится радостью (εὐφρανθήσεται) *въ продолженіе того безпечальнаго вѣка* (εἰς τὸν ἀλύπητον αἰῶνα)“ [9]). Во всѣхъ этихъ свидѣтельствахъ совершенно опредѣленно воскресеніе (тѣлесное, достигаемое на основахъ праведности Христовой) выставляется, какъ преро-

---

[1]) Полик. Филипп. 7, 1. [2]) Учен. 16, 6.
[3]) Ibid. 16, 7. [4]) Ibid 16, 8.
[5]) Полик. Филипп. 11, 2. [6]) Ibid. 12, 2.
[7]) 1 Кор. 26, 1. [8]) 2 Кор. 19, 3.
[9]) Ibid. 19, 4; Срвн. 1 Петр. 4, 12 сл.; Римл. 8, 18 сл.; Іак. 1, 2 сл.

гатива „святыхъ“. Въ то же время оно мыслится, какъ пограничная вѣха перехода отъ „вѣка настоящаго“ къ „вѣку будущему“, который наступитъ одновременно съ явленіемъ Христа, какъ Судіи міра.

Какой судъ разумѣется послѣ воскресенія и въ чемъ онъ будетъ состоять? Для характеристики будущаго суда Христова, имѣющаго наступить по второмъ Его пришествіи, произведенія мужей апостольскихъ въ общемъ даютъ очень скудный матеріалъ, на основаніи котораго очень трудно построить стройную концепцію ихъ ученія. Поскольку всѣ мужи апостольскіе будущій судъ настойчиво пріурочиваютъ къ воскресенію „святыхъ“, оставляя при этомъ какъ бы въ сторонѣ воскресеніе грѣшниковъ, а вмѣстѣ съ этимъ и положительный судъ надъ этими послѣдними,—можно думать, что они въ данномъ случаѣ имѣли въ виду собственно судъ предварительный, а не послѣдній и всеобщій (страшный) судъ надъ всѣми. Характерно то, что этотъ предварительный судъ надъ праведниками обрисовывается у мужей апостольскихъ такими чертами, которыя вообще эсхатологическіе взгляды ихъ приближаютъ къ такъ называемому хиліазму.

Въ духѣ хиліазма особенно рѣзко выдѣляются воззрѣнія ап. Варнавы. Обращаясь къ истолкованію заповѣди десятословія о субботѣ, въ связи съ исторіей шестидневнаго творенія, онъ подъ субботой разумѣлъ тотъ седьмой день покоя, который наступитъ послѣ шести дней,—этихъ шести тысячи лѣтъ домостроенія нашего спасенія. „Въ шесть дней, то есть въ шесть тысячъ лѣтъ, совершитъ Господь все“ [1]) и затѣмъ въ седьмой день—субботняго упокоенія [2]), имѣющаго продолжиться точно также тысячу лѣтъ [3]), „Сынъ Божій придетъ и уничтожитъ время беззаконнаго (τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου), совершитъ *судъ* надъ нечестивыми, измѣнитъ солнце, луну и звѣзды“ [4]),—и тогда

---

[1]) Варн. 15, 4: ἐν ἓξ ἡμέραις, ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ συμπάντα. [2]) Ibid. 15, 3.

[3]) Ibid. 15, 4: „ибо у Него день равняется тысячѣ лѣтъ“.

[4]) Ibid. 15, 5.

„все чрезъ Господа станетъ новымъ“ [1]). По смыслу рѣчи Варнавы, этотъ седьмой день недѣли,—обновленія міровой жизни, будетъ днемъ святости, „когда не будетъ уже беззаконія“ [2]), „когда всѣ мы будемъ въ состояніи освятить тотъ день, сами освятившись напередъ“ (т. е. до наступленія этого седьмого дня) [3]). Этотъ седьмой день въ то же время послужитъ „началомъ дню восьмому“,—„началомъ другого міра“ [4]). Такимъ образомъ у Варнавы исторія религіозной жизни человѣчества раздѣляется на три періода: первый періодъ составляютъ шесть дней творенія, подготовительныхъ къ святости чрезъ домостроительство нашего спасенія въ Сынѣ Божіемъ; второй періодъ—седьмой день, т. е. день завершенія творенія и наступленія покоя (ἀναπαύσεως), совпадающаго съ измѣненіемъ и самыхъ условій міровой жизни (измѣненіе солнца, луны, звѣздъ) и нравственнаго міропорядка (уничтоженіе времени беззаконнаго и наступленіе святости), и, наконецъ, третій періодъ—завершенія всего *и* начала „другого міра“. Какъ нужно мыслить этотъ „другой міръ“,—Варнава не опредѣляетъ и даетъ обрисовку только второго періода. По его характеристикѣ—это періодъ „покоя“, т. е. освобожденія отъ борьбы „съ временемъ беззаконнаго“; онъ—выраженіе „святости“, какъ общаго и господствующаго настроенія, но на основахъ ранѣе пріобрѣтенной „святости“; слѣдовательно, только „святые“ будутъ участниками жизни этого періода, и несомнѣнно вмѣстѣ со Христомъ, съ пришествіемъ Котораго собственно откроется наступленіе этого блаженнаго состоянія „святыхъ“. Какъ ясно отмѣчается у Варнавы, судъ надъ нечестивыми относится къ этому же періоду. Но, повидимому, это будетъ судъ еще не окончательный, а только предварительный,—судъ не въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ онъ будетъ состоять только въ отчужденіи нечестивыхъ отъ состоянія „покоя“ праведниковъ.

---

[1]) Ibid. 15, 7: καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπο κυρίου.

[2]) Ibid. 15, 7. [3]) Ibid. [4]) Ibid. 15, 8.

Съ такой характеристикой перваго суда у Варнавы находится въ соотвѣтствіи эсхатологическая концепція другихъ мужей апостольскихъ. У нихъ мы находимъ чрезвычайно характерную въ данномъ случаѣ мысль объ „*обнаруженіи* (φανερωθήσονται)“ праведниковъ и грѣшниковъ. Поясняя смыслъ притчи о зеленыхъ и сухихъ вѣткахъ, Ермъ говоритъ: „зеленѣющія деревья означаютъ праведниковъ, имѣющихъ жить въ будущемъ вѣкѣ. Ибо будущій вѣкъ есть *лѣто* для праведныхъ, и зима для грѣшниковъ. Итакъ, когда возсіяетъ благость Божія, тогда *явятся* (φανερωθήσονται) служащіе Богу, и *всѣ будутъ видимы* (φανερωθήσονται). Какъ во время лѣта открывается плодъ всякаго дерева, и бываетъ видно, каковъ онъ, такъ точно обнаружится и будетъ видимъ и *плодъ* праведныхъ, и всѣ они явятся радостными *въ томъ вѣкѣ*. Язычники же и грѣшники суть сухія деревья,—они обрѣтутся (εὑρεθήσονται) въ будущемъ вѣкѣ сухими и безплодными, и будутъ преданы огню, какъ дрова, и *обнаружится*, что дѣла ихъ были злы во время ихъ жизни. Грѣшники будутъ преданы огню, потому что согрѣшили и не раскаялись въ грѣхахъ своихъ; язычники же потому, что не познали Бога Творца своего“ [1]). Важно отмѣтить, что Ермъ обнаруженіе суда Божія относитъ также и къ грѣшникамъ. Но ясно, что у него этотъ судъ только предварительный, судъ лишенія грѣшниковъ положительнаго дара воскресенія (перваго) на ряду и вмѣстѣ съ праведниками. Можно думать, что въ данномъ случаѣ и самый „огонь“ и „сожиганіе грѣшниковъ“ Ермъ понималъ въ нравственномъ, слѣдовательно метафорическомъ смыслѣ, а не въ буквальномъ реальномъ смыслѣ. Все четвертое видѣніе, гдѣ приводится мѣсто о сожиганіи огнемъ, сводится у Ерма къ метафорѣ и сравненію „вѣка настоящаго“ и „вѣка будущаго“ и имѣетъ моральный смыслъ. Бѣдствія „настоящаго вѣка“—тоже огонь для праведниковъ; отверженіе грѣшниковъ „въ будущемъ вѣкѣ“ есть огонь отчужденія отъ положительной жизни въ радости о Господѣ, есть огонь сознанія и сожалѣнія о томъ, что

[1]) Sim. 4, 2. 3. 4; срвн. Мѳ. 13. 29. 30. 39; Апокал. 14, 15 сл.

они „грѣшили и не каялись“, что судъ Божій безповоротно предрѣшилъ ихъ судьбу, что болѣе нѣтъ мѣста милосердію.

Въ томъ же направленіи развиваетъ свои мысли Климентъ Римскій, который говоритъ: „усовершившіеся въ любви по благодати Божіей находятся въ мѣстѣ благочестивыхъ: они *откроются* (φανερωθήσονται) съ пришествіемъ царства Христова“ [1]). Къ этому акту выявленія положительныхъ заслугъ со стороны праведныхъ и относится у него понятіе о Богѣ, какъ „*Испытателѣ* мыслей и желаній нашихъ“ [2]), какъ *Судіи*, „праведномъ въ Своихъ *судахъ* (κρίμασι)“ [3]). Ясно такимъ образомъ, что будущій судъ Божій мыслится, какъ выявленіе степени заслугъ, совершенныхъ людьми на пути праведности Христовой. Важно отмѣтить, что у Климента оттѣняется множественность судовъ (κριμάτων) [4]) по отношенію именно къ жизни „будущаго вѣка“. Слѣдовательно, судъ будетъ не одноразный,— и только первый судъ очевидно слѣдуетъ относить за счетъ вышеуказаннаго процесса выявленія праведниковъ, которые, по мысли св. отца, только съ пришествіемъ Христа, наконецъ, объявятся, а до Его пришествія будутъ находиться въ скрытомъ состояніи,—скрытомъ конечно, съ точки зрѣнія конечнаго разумѣнія людского. Характерно то, что у Климента воскресеніе (первое) праведниковъ пріурочивается, очевидно, къ процессу выявленія, въ которомъ, по мысли Варнавы, самый фактъ воскресенія праведниковъ будетъ служить уже „воздаяніемъ“ за ихъ заслуги“ [5]).

Съ указанными мыслями мужей апостольскихъ о характерѣ перваго суда Божія, какъ „выявленія“, съ одной стороны, праведниковъ въ самомъ фактѣ ихъ воскресенія, какъ справедливомъ воздаяніи за ихъ заслуги на пути праведности Божіей, и съ другой стороны—грѣшниковъ

---

[1]) 1 Кор. 50, 3. [2]) Ibid. 2 , 7.

[3]) Ibid. 60, 1; срвн. 27, 1: τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν.

[4]) Такъ—1 Кор. 28, 1: κριμάτων; 1 Кор. 27, 1; 60, 1: κρίμασι.

[5]) Варн. 21, 1.

въ фактѣ ихъ отверженія и лишенія ихъ благъ воскресенія,—интересно сопоставить свидѣтельства, которыя мы находимъ въ такъ называемомъ „Второмъ посланіи Климента къ Коринѳянамъ“. Въ этомъ памятникѣ въ духѣ ученія ап. Варнавы говорится: „знайте, что уже наступаетъ день суда, какъ печь сжигающая (ὡς κλίβανος καιόμενος), и расплавятся (τακήσονται) *нѣкоторыя изъ небесъ*, и вся земля потечетъ, какъ свинецъ на огнѣ расплавленный, и тогда *объявятся* (φανήσεται) тайныя и явныя дѣла людей“ [1]). Здѣсь, какъ и у Варнавы, наступленіе дня суда связывается съ измѣненіемъ небесъ (но только „нѣкоторыхъ“) и земли подъ дѣйствіемъ всеочищающаго огня. Самый судъ въ духѣ концепціи Варнавы, Климента и Ерма сводится къ „выявленію“ дѣлъ, какъ добрыхъ, такъ и злыхъ. Въ другихъ мѣстахъ посланія совершенно ясно говорится о воскресеніи тѣлъ, какъ актѣ, совпадающимъ съ „выявленіемъ дѣлъ“ и какъ послѣдствіи суда Божія [2]). „Жизнь вѣчная“ характеризуется, какъ достояніе полнаго человѣка—по духу и по плоти [3]) и, какъ таковая, т. е. въ полнотѣ своего духовно-плотского содержанія пріурочивается только къ личности праведниковъ. Въ этомъ случаѣ въ памятникѣ дается слѣдующее характерное разъясненіе. „Церковь, будучи духовной, открылась (ἐφανερώθη) въ плоти Христа, и тѣмъ показала, что всякій, кто изъ насъ сохранитъ ее (т. е. церковь) во плоти и не потеряетъ ее,—таковой воспримете ее въ духѣ святомъ. Вѣдь плоть эта есть отпечатокъ (ἀντίτυπος) духа; слѣдовательно никто, потерявъ отпечатокъ, не можетъ снова принять и ея воссозданіе (τὸ αὐθεντικόν)... Кто плоть свою осквернилъ, тотъ собственно осквернилъ церковь: такой уже не будетъ

---

[1]) 2 Кор. 16, 3.

[2]) Ibid. 9, 1: „никто не долженъ говорить, что *эта плоть* не будетъ судима и не воскреснетъ. Въ чемъ вы спасены..., какъ не во плоти?.. Какъ призваны во плоти, такъ и на судъ придете во плоти же... И мы награду получимъ въ этой плоти“.

[3]) Ibid. 8, 5: „сохраните плоть въ чистотѣ и печать безъ поврежденія, чтобы получить жизнь вѣчную“.

участникомъ духа, который есть Христосъ. Столь великую и нетлѣнную жизнь сама же плоть можетъ и воспріять, съ помощью духа святого“ [1]). Такимъ образомъ, здѣсь рѣшительно отвергается воскресеніе плоти для грѣшниковъ, ибо они—не участники духа святого [2]). И это лишеніе грѣшниковъ благъ нетлѣнія и есть по отношенію къ нимъ выраженіе праведнаго суда Божія, которому въ свою очередь дается такая характеристика. „Нечестивые увидятъ славу и силу Его (Христа), и будутъ изумляться (ξενισθήσονται), взирая на *царственное достояніе міра въ Іисусѣ* (τὸ βασίλειον τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ), говоря: горе намъ, что Ты есть, а мы и не знали, и не вѣрили, и не повиновались старцамъ (πρεσβυτέροις), которые говорили намъ о спасеніи нашемъ“ [3]). Такимъ образомъ будущій судъ Христовъ есть судъ отчужденія отъ царства Христова,—судъ лишенія тѣхъ благъ, съ которыми сопряжено это царство по отношенію къ праведникамъ, имѣющимъ получить полноту духовно-тѣлесной жизни чрезъ воскресеніе своей плоти. Сущность блаженнаго состоянія праведниковъ въ условіяхъ такой жизни въ „Посланіи“ полагается въ „покоѣ“ [4]), который понимается въ смыслѣ освобожденія отъ борьбы съ отрицательными условіями „вѣка настоящаго“ [5]). Слѣдовательно, сущность состоянія грѣшниковъ, какъ отчужденія отъ царствія Божія, понимается въ смыслѣ лишенія „покоя“ праведниковъ, что̀ въ свою очередь и значитъ то,

---

[1]) Ibid. 14, 3—5; срвн. 8, 4: „мы тогда только получимъ жизнь вѣчную, когда исполнимъ волю Отца, сохранимъ въ чистотѣ плоть и соблюдемъ заповѣди Господни“.

[2]) Здѣсь собственно подъ духомъ святымъ разумѣется праведность духовная, какъ состояніе богоподобія; срвн. Ерма—стр. 392 сл.

[3]) Ibid. 17, 5.

[4]) Ibid. 6, 7: „исполняя волю Христа, мы найдемъ *покой* (ἀνάπαυσιν); иначе, ничто не избавитъ насъ отъ вѣчнаго наказанія“; 5, 5: „обѣщаніе Христово велико и дивно, а именно—*покой* будущаго царства и вѣчной жизни“.

[5]) Ibid. 7, 1: „будемъ подвизаться, зная, что вѣкъ *въ борьбѣ* (ἐν χερσὶν ὁ ἀγών)...; не всѣ увѣнчиваются, а только тѣ, которые много потрудились и славно *подвизались*. Будемъ же подвизаться такъ, чтобы быть увѣнчанными“.

что грѣшники и въ „будущемъ вѣкѣ“ будутъ продолжать жить при наличности тѣхъ послѣдствій, которыя создались для нихъ условіями жизни „вѣка настоящаго“. Сознаніе этихъ послѣдствій и будетъ для нихъ тяжкимъ возмездіемъ. Тяжесть этого возмездія для нихъ будетъ особенно ощутительна потому, что для нихъ невозвратно погибнутъ самыя условія этого вѣка, доставлявшія имъ призрачность счастія и чисто земного—плотского блаженства [1]). Авторъ Посланія, подобно Варнавѣ, ясно говоритъ, что „измѣнятся небеса и потечетъ земля расплавленная, какъ бы свинецъ“ [2]). Какъ и у Ерма, въ „Посланіи“ самое сожиганіе нечестивыхъ „огнемъ неугасимымъ“ [3]), повидимому, имѣетъ смыслъ метафоры, обозначающей именно нравственное состояніе нечестивыхъ, которые будутъ мучиться и какъ бы сожигаться сознаніемъ неисполненнаго долга и лишенія тѣхъ благъ, которыя составляютъ послѣдствія исполненія этого долга.

Хотя авторъ „Посланія“, какъ и другіе апостольскіе мужи, рѣшительно замалчиваетъ фактъ воскресенія нечестивыхъ и пребыванія ихъ въ плоти, при наступленіи блаженства праведниковъ, но ясно изъ самаго хода его мыслей, что въ данномъ случаѣ для нечестивыхъ исключается наличность только того воскресенія, которое будетъ удѣломъ праведниковъ. Для нечестивыхъ, по самому ихъ нравственному состоянію, конечно, будетъ недоступно то преображенное и одухотворенное тѣло [4]), съ которымъ возстанутъ праведники. Но этимъ не исключается для нечестивыхъ тѣлесность въ составѣ эмпирическихъ качествъ

---

[1]) Срвн. Ibid. 5, 5; 6, 1. 2. [2]) Ibid. 16, 3.

[3]) Ibid. 17, 5, гдѣ словами пророка Исаіи (66, 24) авторъ изображаетъ состояніе нечестивыхъ: „и червь ихъ не умретъ, и огонь ихъ не угаснетъ, и будутъ они служить позорищемъ (εἰς ὅρασιν) всякой плоти“; 17, 7, гдѣ праведникамъ приписывается чувство самоудовлетворенія при видѣ, „какъ будутъ мучиться (нечестивые) муками страшными—огнемъ неугасимымъ“.

[4]) Ibid. 14, 4: „сохраняйте плоть, чтобы она была участницей духа (Божія)“. „Нечестивый не будетъ участникомъ духа, который есть Христосъ“.

той ея косности, которая отличала ихъ плотскую жизнь въ „вѣкѣ настоящемъ“ [1]). Авторъ „Посланія“ ясно говоритъ, что будетъ судиться эта плоть, которая и будетъ для нихъ вѣчнымъ укоромъ ихъ грѣховности [2]).

„Посланіе“ имѣетъ то особое значеніе, что въ области эсхатологіи даетъ наиболѣе полную концепцію, развиваемую въ духѣ воззрѣній ап. Варнавы, св. Климента Римскаго, Ерма и автора „Ученія“. То, что у этихъ послѣднихъ или только намѣчается въ видѣ общихъ положеній, или же высказывается не съ должной полнотою и закругленностію, авторъ „Посланія“ разъясняетъ и доводитъ до конечныхъ и болѣе или менѣе опредѣленныхъ выводовъ. Въ этомъ отношеніи эсхатологическіе взгляды автора „Посланія“ имѣютъ значеніе формулирующихъ выводовъ не только по отношенію къ его собственному ученію, но и ученію всѣхъ соприкосновенныхъ съ нимъ авторовъ.

Какъ видно изъ представленнаго анализа „будущаго вѣка“, Варнава, Климентъ, Ермъ и авторы „Ученія“ и „Второго посланія къ коринѳянамъ“ въ своихъ воззрѣніяхъ явно обнаруживаютъ тяготѣніе къ хиліазму. Самое понятіе, какое дается у нихъ жизни праведниковъ подъ формой „будущаго вѣка“, носитъ хиліастическую окраску [3]). Спрашивается, какъ нужно смотрѣть на ихъ хиліазмъ? Какъ мирится съ ихъ положеніемъ христіанскихъ полемистовъ такая точка зрѣнія на послѣднія судьбы міра и человѣка,

---

[1]) Срвн. 6, 3—6.

[2]) Ibid. 9, 1: „никто изъ васъ не долженъ говорить, что *эта плоть* не будетъ судима и не воскреснетъ... Мы получимъ награду *въ этой плоти*“. Правда, здѣсь воскресеніе плоти выставляется, какъ прерогатива праведниковъ, но ясно, что и для суда надъ нечестивыми предполагается наличность плоти; иначе самый судъ будетъ лишенъ безпристрастія. Эта послѣдняя мысль о безпристрастіи суда и оттѣняется въ „Посланіи“, гдѣ говорится, что „*вѣренъ* Тотъ, Кто обѣщалъ воздать награды *каждому* по дѣламъ его (ibid. 11, 6).

[3]) Atzberger (Geschichte d. christl. Eschatologie innerh. d. vornicän. Zeit 1896, S. 87 sq.) отвергаетъ наличность вообще какого либо хиліазма у мужей апостольскихъ, даже у Варнавы (S. 88).

которая какъ бы роднитъ ихъ съ ученіемъ іудейскаго раввинистическаго богословія и сроднаго съ нимъ евіонейства?

Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что между хиліазмомъ раввинистовъ и евіонитовъ, съ одной стороны, и съ хиліазмомъ указанныхъ христіанскихъ писателей, съ другой стороны, нѣтъ внутренней органической связи. Хиліазмъ тѣхъ и другихъ зиждется на различныхъ основаніяхъ и, соотвѣтственно этому, принимаетъ различную окраску въ развитіи общихъ и частныхъ положеній. Сродство воззрѣній у тѣхъ и другихъ только формальное, но не существенное. Оно сводится у мужей апостольскихъ исключительно только къ представленію объ имѣющемъ наступить „будущемъ вѣкѣ", который, по формулѣ Варнавы, будетъ продолжаться тысячу лѣтъ [1]) и придетъ на смѣну „вѣку настоящему",—вѣку борьбы за идеалы христіанства. Но дальше отмѣчаются уже пути расхожденія въ хиліазмѣ тѣхъ и другихъ. Хиліазмъ раввинистовъ и евіонитовъ отъ начала и до конца проникнутъ идеей крайняго національнизма и исходитъ изъ началъ своеобразной мессіологіи—у раввинистовъ и односторонней христологіи —у евіонитовъ. Въ зависимости отъ воззрѣній на личность Мессіи, какъ Царя-завоевателя, будущее царство Христово у тѣхъ и другихъ вырисовывается со всѣми признаками царства политическаго,—плотского въ полномъ

---

[1]) Папій іерапольскій въ приводимыхъ у Иринея (Adv. haer. 5, 33, 4) отрывкахъ изъ его „Изъясненій Господнихъ изреченій" также проводилъ хиліазмъ, какъ ученіе о „тысячелѣтнемъ царствѣ" и обосновывалъ хиліастическую идею на притчахъ Господа. Эти притчи (записанныя, по показаніямъ Папія, со словъ учениковъ Господа) толкуются у него въ хиліастическомъ духѣ. При чемъ къ особенностямъ тысячелѣтняго царства относится наслажденіе внѣшними благами. Такимъ образомъ хиліазмъ у Папія выступаетъ въ болѣе грубой формѣ, что̀ и привело въ смущеніе Евсевія Кесарійскаго, по мнѣнію котораго Папій допустилъ хиліазмъ потому, что былъ человѣкомъ ограниченнаго ума (σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν — Hist, eccl. 3, 39). Впрочемъ, такой приговоръ Евсевія составляетъ его личное мнѣніе, съ которымъ совсѣмъ не согласуются восторженные отзывы о Папіи Иринея (ibid.).

смыслѣ этого слова и по его строю и по опредѣляющимъ этотъ строй мотивамъ. Тысячелѣтнее царство Мессіи-Христа іудаистовъ—это въ полномъ смыслѣ политическая утопія, проникнутая идеей политической теократіи, построенной въ духѣ крайняго націонализма. У мужей апостольскихъ хиліазмъ совершенно лишенъ всѣхъ этихъ признаковъ іудейско-евіонитской религіозной идеологіи. „Будущій вѣкъ“ у нихъ—это удѣлъ всѣхъ праведниковъ безъ различія ихъ національности. Ап. Варнава рѣшительно устраняетъ отъ участія въ будущемъ вѣкѣ іудеевъ съ ихъ національно-политическими вожделѣніями [1]). „Будущій вѣкъ“ отъ начала и до конца вырисовывается съ признаками, гдѣ пріобладающее значеніе пріобрѣтаютъ интересы духовно-нравственнаго развитія всего человѣчества. Если и не исключается для „будущаго вѣка“ наличность плотского бытія, то этому послѣднему все равно придается образъ такой одухотворенности, которая самой плотской жизни сообщаетъ характеръ наслажденій духовныхъ по преимуществу,—радости во Христѣ Іисусѣ, возсоздавшемъ нравственно-религіозный обликъ человѣка въ полнотѣ его духовно-тѣлеснаго естества. Если теорію хиліазма у раввинистовъ и евіонитовъ можно назвать идеализаціей внѣшне-плотскихъ политическихъ вожделѣній, хиліазмъ мужей апостольскихъ, наоборотъ, открываетъ намъ идеализацію въ области духовно-нравственныхъ отношеній. Ясно, что въ такой реконструкціи ихъ хиліазмъ не только не стоитъ въ какой либо зависимости отъ іудейства вообще и евіонейства, вчастности, но представляетъ полную противоположность тому и другому. Какъ и въ другихъ пунктахъ своего ученія, въ области эсхатологіи мужи апостольскіе исходятъ изъ совершенно иныхъ началъ религіозныхъ воззрѣній по сравненію съ ихъ противниками-іудаистами. И мы должны отмѣтить, что посылки христо-

[1]) Срвн. Варн. 14, 1 сл.; 5, 4, гдѣ по отношенію къ іудеямъ, надѣющимся только на свою подзаконную обрядность, Варнава говоритъ: „праведно погибнетъ человѣкъ, имѣющій путь истины—знаніе, но не уклоняющійся съ пути темнаго“; 7, 9.

логіи и сотерологіи въ ихъ эсхатологической теоріи хиліазма находятъ свое естественное и логическое завершеніе, нисколько не утрачивая при этомъ своихъ особенностей ортодоксальнаго міросозерцанія. Вотъ почему послѣдующіе христіанскіе мыслители, какъ то: Іустинъ Мученикъ [1]), Ириней ліонскій [2]) не только не осудили хиліастическую идею мужей апостольскихъ, а ввели ее въ кругъ своихъ собственныхъ воззрѣній,—вѣроятно по тѣмъ же соображеніямъ, по какимъ хиліазмъ сдѣлался достояніемъ мысли и у мужей апостольскихъ. Хиліазмъ въ рукахъ тѣхъ и другихъ христіанскихъ писателей былъ до нѣкоторой степени орудіемъ борьбы съ крайнимъ реализмомъ политической мессіологіи іудаистовъ; кромѣ того, для первобытныхъ христіанъ въ хиліазмѣ заключалась та радостная вѣсть, которая отвлекала ихъ вниманіе отъ мрачной дѣйствительности ихъ религіознаго безправія, укрѣпляла ихъ духъ въ борьбѣ съ отрицательными условіями жизни и окрыляла ихъ надежды на лучшее будущее.

Характерно то, что въ первые вѣка христіанства надежда на скорое пришествіе Христа была, повидимому, господствующимъ настроеніемъ христіанскаго міра. У всѣхъ мужей апостольскихъ мы находимъ ясные слѣды отраженія этой идеи съ развитіемъ ея въ положительную сторону. Такъ Варнава, набрасывающій цѣлый рядъ мыслей въ духѣ эсхатологизма, говоритъ: „*близокъ* (ἐγγύς) день, въ который все погибнетъ съ нечестивымъ (τῷ πονηρῷ) [3]); *близокъ* Господь и его награда“ [4]). Не менѣе сильно выражается и Климентъ Римскій, напоминая коринѳскимъ христіанамъ, что „*скоро поистинѣ и внезапно* совершится воля Господа по свидѣтельству самого Писанія—скоро придетъ въ храмъ Свой Господь и Святой, котораго вы ожи-

---

[1]) См. у Іустина Dialog. 80 и 81 гл.

[2]) Ириней. Contr. haer. 5, 32, 1; 5, 35, 1.

[3]) т. е. вмѣстѣ съ сатаною, стоящимъ во главѣ мірового зла—срвн. Варн. 2, 10; 4, 13; 9, 4; 19, 11.

[4]) Варн. 21, 3; срвн. въ новоз. письм.—Филип. 4, 5; 1 Кор. 16, 22; Іак. 5, 9; Апок. 1, 3; 22, 10.

даете“ [1]). Та же мысль о скоромъ пришествіи Господа утверждается и у Ерма, который высказываетъ ее въ связи съ своимъ ученіемъ о строеніи башни-церкви. „Башня, т. е. церковь—говоритъ Ермъ—все еще строится, но она *скоро будетъ закончена въ своемъ построеніи* (ταχὺ ἐποικοδομηθήσεται)“ [2]). Варнава, Климентъ и особенно Ермъ современное имъ состояніе міра, повидимому, считали уже „послѣдними днями“ [3]). Но авторъ „Ученія“, тоже раздѣлявшій идею о скоромъ пришествіи Господа [4]), однако относилъ это пришествіе къ неопредѣленному будущему. Въ выраженіи: „часто сходитесь вмѣстѣ, изслѣдуя то, что̀ полезно душамъ вашимъ, ибо *все время* вѣры вашей (ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν) не принесетъ вамъ пользы, если не усовершитесь *въ послѣднее время* (ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ)“ [5]),— явно слышится противоположеніе *настоящаго* момента въ жизни вѣры *будущему* времени усовершенія этой жизни.

Въ связи съ ожиданіемъ скораго пришествія Господа у мужей апостольскихъ естественно находится указаніе и самыхъ признаковъ этого пришествія. Чтобы достойно вступить въ царство Божіе, необходимо, по выраженію Игнатія Богоносца, „изучать времена (τοὺς καιροὺς καταμανθάνε)“ [6]), и соотвѣтственно съ ихъ состояніемъ дѣйство-

---

[1]) Клим. 1 Кор. 23, 5: срвн. пророка Аввак. 2, 3; Малах. 3, 1; посл. ап. Павла Евр. 10. 37.

[2]) Ермъ Vis. 3, 8, 9; 9, 10, 1: „это дѣло (строенія башни) скоро окончится“.

[3]) Варн. 4, 9: „будемъ внимательны *къ этимъ послѣднимъ днямъ* (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις)“; срвн. Клим. 2 Кор. 14, 2: „будемъ *ежечасно* ожидать царствія Божія“; 16, 3: „знайте, что уже наступилъ день суда“. Ермъ Sim. 9, 12, 3; особенно Vis. 2, 2, 3, гдѣ мысль „о послѣднемъ днѣ“ ассоціируется съ увѣщаніемъ „претерпѣть *наступающее* великое гоненіе“, какъ такое, которое уже и теперь обнаружилось съ своими отрицательными признаками; Игнат. Ефес. 11, 1: „уже *послѣднія времена*“.

[4]) Въ „Ученіи“ (10, 6) одна изъ евхаристическихъ молитвъ заканчивается очень характернымъ выраженіемъ: „Маранъ-аѳа!“ что̀ въ переводѣ съ арамейскаго языка значитъ: „*Господь идетъ*!“ Срвн. 1 Кор. 16, 22: μαρὰν ἀθά; Апокал. 22, 20: „ей, гряди, Господи Іисусе!“

[5]) Учен. 16, 2. [6]) Полик. 3, 2.

вать [1]). При указаніи признаковъ пришествія Сына Божія авторъ „Ученія“ даетъ наиболѣе полную характеристику. „Въ послѣдніе дни, говоритъ онъ, умножатся лжепророки и губители, овцы обратятся въ волковъ, любовь превратится въ ненависть,—будутъ ненавидѣть другъ друга, преслѣдовать и предавать“. И какъ на концентрирующее начало этого нравственнаго разложенія указывается на то, что „явится искуситель міра (ὁ κοσμοπλάνης)“, который „сотворитъ знаменія и чудеса“, такъ что „земля будетъ предана въ его руки, и сотворитъ беззаконія (ἀθέμιτα), какихъ никогда не было отъ вѣка“ [2]). Характерно то, что этотъ „искуситель міра“ въ „Ученіи“ приравнивается къ положенію „Сына Божія (ὡς υἱὸς θεοῦ)“ [3]) и какъ бы признается Его противоборникомъ. Соблазнъ отъ этого искусителя будетъ такъ великъ, что „тварь человѣческая пойдетъ въ огонь испытанія (εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας), и многіе соблазнятся и погибнутъ“ [4]). Но и среди такихъ бѣдствій „испытанія“ будутъ люди „твердо пребывающіе въ вѣрѣ (οἱ ὑπομείναντες), которые и спасутся (σωθήσονται) отъ Его (т. е. Сына Божія) *проклятія* (ἀπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος) [5]). Такъ будетъ по-

---

[1]) Свой самоотверженный поступокъ — „страстное желаніе пострадать за Христа“ Игнатій, повидимому, ставитъ въ связь съ скорымъ наступленіемъ дня Господня. Характерно то, что Игнатій неоднократно называетъ себя „послѣднимъ (ἔσχατος)“—Ефес. 21, 2; Трал. 13. 1; Рим. 9, 2; Смирн. 11, 1. Хотя онъ этимъ выраженіемъ прямо желалъ обозначить свое личное недостоинство, но при этомъ его мысль въ то же время обращалась и къ послѣднимъ временамъ, какъ переходной ступени къ жизни будущей, когда его недостоинство можетъ обратиться, наконецъ, въ жизнь съ Богомъ. Срвн. „Ученіе“ 16, 1: „будьте бдительны относительно вашей жизни: свѣтильники ваши да не будутъ погашены“ (Мѳ. 24, 42. 44; 25, 13; Апок. 3, 3).

[2]) „Ученіе“ 16, 4.

[3]) Ibid. 16, 4. [4]) Ibid. 16, 5.

[5]) Ibid. 16, 5; ἀπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος (=καταναθέματος, срвн. Апок. 22, 3), т. е. отъ проклятія (собственно—смотрѣнія), которое, отъ Сына Божія будетъ направлено противъ „искусителя міра“. Съ указаннымъ выраженіемъ можно соединять также и тотъ смыслъ, что „вѣрующіе спасутся“ — отъ проклятія, источникомъ котораго является для міра его „искуситель“, т. е. антихристъ.

ложено начало торжества „истины“ [1]). Знаменіями этого торжества будутъ: отверзтіе (ἐκπέτασις) небесъ, звукъ трубный и воскресеніе мертвыхъ [2]). Наконецъ, послѣдуетъ (послѣ указанныхъ знаменій) пришествіе Самого Господа, „Котораго увидитъ міръ,—грядущаго на облакахъ небесныхъ“ [3]).

У другихъ апостольскихъ мужей изображается только приниженное (ἄνομος) нравственное состояніе міра (у Варнавы—τὸ τέλειον σκάνδαλον) [4]) и вытекающее отсюда бѣдственное положеніе вѣрующихъ (θλῖψις ἡ ἐρχομένη ἡ μεγάλη, по опредѣленію Ерма [5]), какъ общій признакъ „послѣднихъ временъ“; но не указываются конкретно другія знаменія приближающагося „дня Господня“. Впрочемъ, у Варнавы, какъ и у автора „Ученія“, можно отмѣтить стремленіе указать централизующее начало зла и бѣдствій въ мірѣ. Такимъ началомъ и выставляется личность „беззаконника (ἄνομος)“ [6]), „противника (πονηρός)“ [7]), подъ которымъ нужно разумѣть, конечно, то же самое явленіе, которое обозначается у автора „Ученія“, какъ „искуситель міра (κοσμοπλάνης)“. Св. Поликарпъ говоритъ даже объ антихристѣ, каковымъ является, по его выраженію, всякій, кто не исповѣдуетъ Христа пришедшимъ во плоти [8]). Но въ данномъ случаѣ св. отецъ, очевидно, не имѣлъ въ виду личность антихриста въ собственномъ смыслѣ этого слова,

---

[1]) Учен. 16, 6: „и тогда (т. е. съ момента проклятія, направленнаго противъ антихраста) явятся знаменія истины“.

[2]) Ibid. 16, 6. [3]) Ibid. 16, 7. [4]) Варн. 4, 3.

[5]) Ермъ Vis. 2, 2, 7; 2, 3, 4. Бѣдствія послѣднихъ временъ очень характерно изображаются у Ерма подъ образомъ „приближающагося звѣря“, подъ которымъ—по объясненію самого Ерма — нужно разумѣть „грядущее великое бѣдствіе“—Vis. 4, 3.

[6]) Варн. 15, 5: „Сынъ Божій прійдетъ и уничтожитъ *время беззаконнаго* (τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου)“. Характерно здѣсь указаніе на этого беззаконника, какъ прикрѣпленнаго въ своей дѣтельности къ „опредѣленному времени“. Здѣсь ясно онъ отличается отъ діавола, какъ духа злобы вообще; 4, 9.

[7]) Такъ у Варнавы 4, 12: „смотрите, чтобы *противникъ*, возставъ на насъ, не покорилъ своей власти“; 2, 10; 9, 4; 21, 3.

[8]) Полик. Филипп. 7, 1.

а характеризовалъ докетизмъ, какъ ученіе, антихристіанское, отрицающее истинность боговоплощенія Христа.

Къ моменту побѣды Христа надъ „беззаконникомъ“ и „обольстителемъ“ и пріурочивается у мужей апостольскихъ начало „царства Христова (βασιλεία Χριστοῦ)“ [1], которое есть въ то же время и „царство Божіе (βασιλεία τοῦ θεοῦ)“ [2]. Такимъ образомъ ученіе о царствѣ Божіемъ у нихъ ставится въ тѣсную связь съ ученіемъ о „будущемъ вѣкѣ“ и вмѣстѣ съ этимъ послѣднимъ предносится какъ явленіе противоположное „вѣку настоящему“ [3]. „Вѣкъ будущій“ и „Царство Божіе“ суть понятія соотносительныя. Они отличаются только тѣмъ, что тогда какъ съ первымъ ассоціируется по преимуществу сотерологическая идея, съ Царствомъ Божіимъ соединяется, кромѣ того, мысль о церкви Божіей. Вотъ почему ихъ ученіе о царствѣ Божіемъ есть собственно раскрытіе ученія о церкви, но только разсматриваемой со стороны завершительнаго момента ея жизни. Этой чертой эсхатологизма собственно и запечатлѣно все ученіе мужей апостольскихъ о Царствѣ Божіемъ. По общему опредѣленію, Царство Божіе есть таже церковь Христова, но въ завершеніи тѣхъ идеаловъ, которые лежатъ въ основѣ ея эмпирической жизни. Отношеніе церкви къ Царству Божію особенно рельефно устанавливается и формулируется у автора „Ученія“ въ содержаніи приводимыхъ имъ евхаристическихъ

---

[1]) Клим. 1 Кор. 50, 3; 2 Кор. 5, 5; Варн. 8, 5 („царство Іисусово“); Учен. 9, 4; 10, 5.

[2]) Клим. 1 Кор. 42, 3; Ермъ Sim. 9, 29, 2; 9, 12, 3. 4. 5. 8; 9, 13, 2 9, 15, 2. 3 (Ермъ не говоритъ о „царствѣ Христовомъ“ срвн. выше стр. 392); Игнат. Бог. Ефес. 16, 1; Филад. 3, 3; Полик. Филипп. 2, 3; 5, 3; 2 Кор. 9, 6; 11, 7; 12, 1; Варн. 4, 13 („царство Господне“).

[3]) Варн. 4, 1: мы должны возненавидѣть „*настоящій вѣкъ* (τοῦ νῦν καιροῦ“), чтобы возлюбить „*вѣкъ будущій* (εἰς τὸν μέλλοντα)“; 10, 11: праведникъ живетъ „*въ этомъ вѣкѣ* (ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ)“ и ожидаетъ „*святого вѣка* (τὸν ἅγιον αἰῶνα)“. Въ „Посланіи второмъ къ Коринѳянамъ“ противополагаются „*этотъ вѣкъ и будущій* (οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων)“—2 Кор. 44. У Ерма: ὁ αἰὼν οὗτος (Vis. 1, 1, 8; 3, 6, 5. 6; Mand. 10, 1, 4; 12, 1, 2; Sim. 3, 1, 2. 3), οὗτος ὁ κόσμος (Sim. 5, 5, 2), ὁ αἰὼν ὁ ἐπερχόμενος — ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (Vis. 4, 3, 5; Sim. 4, 2, 8).

молитвъ, гдѣ предстоятель общины молится: „да будетъ соединена *церковь* Твоя отъ концовъ земли *въ Царство Твое* (εἰς τὴν βασιλείαν)“ [1]), а также въ другой молитвѣ: „собери *ее (церковь)* отъ четырехъ вѣтровъ, освященную, *въ Царство Твое, которое Ты ей уготовалъ*“ [2]). Характерно въ „Ученіи“ также и то, что здѣсь наступленіе царства Божія поставляется въ зависимость отъ „избавленія церкви отъ всякаго зла“ и „усовершенія (τελειῶσαι) ея въ любви Божіей“ [3]). То и другое (т. е. избавленіе отъ зла и усовершеніе въ любви) и составляютъ для нея тотъ завершительный идеалъ жизни, который дѣлаетъ ее, т. е. церковь Царствомъ Божіимъ. Какъ завершительный моментъ въ жизни церкви, Царство Божіе изображается уже иными чертами. Въ настоящемъ вѣкѣ воинствованія, Сынъ Божій—по характеристикѣ Ерма есть „*Рабъ Божій*“ не только потому, что онъ воспринялъ рабское естество человѣка, но и потому, что Онъ, какъ Богочеловѣкъ, въ лицѣ всего человѣчества долженъ вести борьбу со зломъ и съ духомъ злобы—діаволомъ [4]). При наступленіи же Царства Божія Онъ—„Царь великій“ [5]), „торжествующій среди праведниковъ и радующійся о томъ, что принялъ Свой народъ чистымъ“ [6]). Жизнь церкви есть созиданіе спасенія въ борьбѣ со зломъ; жизнь царства Божія есть достиженіе спасенія чрезъ побѣду надъ зломъ. Оттого и Богъ для церкви есть любвеобильный Отецъ, замедляющій Свой судъ надъ грѣшниками, тогда какъ въ Царствѣ Божіемъ Онъ есть Судія, воздающій за добро и зло. Такимъ образомъ въ эсхатологіи основныя положенія міровоззрѣнія мужей апостольскихъ—ихъ христологія, сотеріологія и экклезіологія получаютъ свое завершеніе. Вмѣстѣ съ этимъ закругляется вся вообще система ихъ ученія.

---

[1]) Учен. 9, 4. [2]) Ibid. 10, 5. [3]) Ibid. 10, 5.

[4]) Sim. 5, 5; 5, 6.

[5]) Vis. 3, 9: βασιλεὺς μέγας; срвн. „Учен.“ 14, 3; Клим. 1 Кор. 61, 2: ἐπουράνιος βασιλεύς.

[6]) Sim. 9, 18,

УКАЗАТЕЛЬ I

СОБСТВЕННЫХЪ ИМЕНЪ.

Ааронъ 112. 607.
Абигель пророч. 52.
Августинъ иппонск. 23. 24. 457. 549.
Авраамъ патр. 101. 112. 252. 477. 509.
Автоликъ 548.
Адамъ патр. 138. 254. 570.
Адемъ офитъ 224.
Адріанъ импер. 84. 98. 105. 209. 210.
Акила 98.
Александрія городъ 47. 495.
Александръ Іанней 60.
Александръ Македонскій 47.
Алкивіадъ элкез. 133.
Алкимъ первосв. 64. 66.
Альцогъ 4.
Амвросій Медіоланск. 343. 654.
Анаксагоръ 227.
Анастасій Синаитъ 329.
Андрей кесарійскій 329.
Аникита еп. римск. 154.
Анрихъ 164.
Антіохія 100. 282. 288 в.
Антонинъ Пій импер. 160.
Анцъ 26. 28. 165.
Апеллесъ гност. 201.
Аристидъ филос. 6.
Аристовулъ 38. 48.
Аристотель 78. 239. 283. 288 б.
Арнольдъ 4.
Артемида 422.
Атцбергеръ 665.
Ахелисъ 565. 566. 569. 573.
Аѳанасій алекс. 322. 361.
Барденгеверъ 3. 6. 14. 22. 26. 130. 131. 135. 280. 365. 497.
Баумгартенъ 5.
Бауръ 14. 164. 170. 171. 173. 209. XIV.
Бахъ XIV.
Бериллъ бостр. 133.
Биккель 549.
Бишоффъ 165.
Блэкъ 3.
Богдашевскій Д. И. проф. 92. 153. 322.
Болотовъ В. В. проф. 19. 26. 165. 557.
Бонветчъ XIV.
Бонне 25.
Брандъ 26. 165.
Браунсбергеръ 3. 4.
Брюль 5.
Бунзенъ 4. 5.
Буссе 26. 59. 63. 165. 172. 173. 198. 212. 234. 241. 280.

Вавилонъ 82.
Вайтцъ 131.
Валентинъ гност. 87. 92. 168. 169. 170. 186. 195. 199. 204. 206. 207. 210. 214. 233. 240. 479.
Вальхъ 3.
Вардесанъ гност. 25. 170. 200. 201. 233.
Василій Великій 350.
Василидъ гност. 87. 92. 168. 170. 174. 180. 186. 195. 207. 210. 214. 233.
Вейнгартенъ 164.
Вейтцзеккеръ 3. 556. 557.
Вейсъ 308.
Веріа 106.

Вестманъ 6.
Винеръ 3.
Вордстворть 14.
Воронцовъ Е. А. свящ. 506.
Воссіусъ 4.
Вошеръ 497.
Вреде 10.
Вріенній митр. ником. 6. 14. 495. 553.
Вригтъ 25.

Гаабъ 5. 498. 513.
Гаазе 164. 201.
Гагеманъ 5.
Галланди 4.
Ганъ 345.
Гарвей 236.
Гаризимъ гора 33. 70. 71. 74.
Гарнакъ А. 3. 4 5. 6. 14. 16. 23. 24. 27. 28. 29. 30. 81. 91. 93. 135. 164. 172. 173. 182. 200. 206. 212. 239. 303. 308. 316. 365. 368. 376. 396. 427. 479. 495. 497. 509. 513. 527. 550. 553. 555. 557, 558. 560. 562. 565. 572. 585.
Гассіевъ 165.
Гатчъ 556. 557. 591.
Гебгардъ 16. 303. 316. 338. 341. 434.
Гейдеке 4.
Геймъ 4.
Гейнрици 165.
Гезеніусъ 71.
Геласій папа 22.
Генке 4.
Геннадій массил. 24.
Гераклитъ 283.
Геранже 5.
Герсдорфъ 129.
Гефеле 3. 4. 5. 6. 17.
Гидуляновъ И. 557.
Гигинъ папа 160,
Гизелеръ 4. 26. 169. 173.
Гильгенфельдъ 3. 4. 5. 6. 14. 23. 26. 33. 68. 72. 124. 130. 131. 133. 172. 173. 198. 201. 219. 280. 308. 318. 335. 338. 422. 448.
Гиттонъ 280.
Глубоковскій Н. Н. проф. 35.
Гольцманъ 68. 580.
Горо҃ей ер. 29. 33.
Грапта 498.
Григорій Богословъ 509.
Гугъ 3.
Гусевъ Д. В. проф. 4. 5. 35. 165. 303.

Давидъ царь 100. 112.
Даллей 3. 4.
Декій импер. 91.
Деллингеръ 3.
Діонисій александр. 23. 322.
Діонисій ареопаг. 6.
Діотрефъ 594. 595.
Добшютцъ 131.
Дональдсонъ 3. 9. 498.
Досиѳей 29. 33. 74. 76. 92. 127.
Дрессель 3. 6. 17. 129.
Дульсе 6.
Дю-пэнь 4.

Евіонъ ерет. 98. 99. 106. 107. 108. 110. 111. 114. 115. 120. 121. 124. 214.
Евсевій кесар. 5. 7. 22. 23. 29. 100. 101. 102. 104. 108. 123. 183. 201. 322. 330. 485. 509. 542. 597.
Евфраатъ офитъ 224.
Егезиппъ 29. 31. 33. 183. 209. 542. 597.
Елена Сим. 284. 288 а. 288 б.
Еллилъ 125.
Епифаній кипр. 22. 24. 27. 28. 29. 31. 33. 58. 98. 99. 100. 101. 105. 106. 108. 116. 128. 131. 132. 134. 139. 263. 485. 509. 549.
Епифанъ гн. 214.
Ефесъ 422.

Зеебергъ 133. 135. 165. 172. 212. 396. 397. 527. 542.
Землеръ 3.
Зомъ 542. 543. 556. 557. 558. 559. 560.

Иваницкій В. Ѳ. проф. 35. 36. 38.

Иванцовъ-Платоновъ А. М. прот. 23. 24. 25. 26. 164.
Илксай 98. 99. 108. 109. 124. 126. 132. 133. 134. 135. 136.
Ипполитъ римскій 22. 27. 28. 98. 100. 108. 117. 128. 132. 139. 189. 212. 216. 280. 281. 282. 429. 509. 565.
Ираклеонъ ерет. 169
Ириней ліонскій 5. 7. 22. 29. 97. 98. 100. 108 153. 154. 233. 322. 479. 485.
Иродъ царь 33. 255. 270. 273. 383. 397.
Исаакъ патр. 112. 477.
Исидоръ масс. 24. 33.
Иттигъ 3.

Іаковъ ап. 7. 112. 544.
Іаковъ еп. іер. 597, 598.
Іаковъ патр. 112. 390. 477.
Іексей ер. 132.
Іеронимъ стрид. 5. 7. 22. 131.
Іерусалимъ 105. 151. 495.
Іессей 100.
Іисусъ Навинъ 112.
Іоаннъ ап. 7. 112. 152. 153. 389. 594. 595.
Іоаннъ Крестит. 444.
Іосифъ Флавій 31. 52. 58. 60. 61. 62. 65. 66. 67.
Іуда ап. 7.
Іуда Галилеянинъ 60.
Іустинъ гностикъ 168. 195. 198. 199. 206. 207. 216. 226. 228. 229. 231. 241. 243. 244. 246. 250. 270. 271. 275.
Іустинъ Мученикъ 23. 29. 33. 108. 194. 350, 410. 429. 542.
Іэль 164.

Каве 4.
Кайзеръ 3.
Каловіусъ 4.
Кальмэ 3.
Канисъ XIV.
Каноны Ипполита 565. 569. 573. 577. 603.
Каноны церковные 565.
Карпократъ гн. 99. 107. 108. 114. 127. 128. 136. 146. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 161. 191. 195. 196. 206. 207. 214.
Карашевъ А. 15. 17. 534. 553. 569.
Каспари 14.
Катанскій А. проф. 10. 457. 534.
Катчъ 34.
Кеймъ 68.
Келбъ оф. 224.
Кёнигъ Е 48. 50. 52. 59. 60. 62. 64.
Кердонъ гн. 92. 99. 127. 128. 136. 146. 160. 161. 162. 168. 195. 196. 206. 207. 214.
Керенскій В. А., проф. 558.
Керинѳъ 107. 108. 114. 121. 127. 128. 136. 146. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 161. 174. 195. 207. 214.
Кесарія 282.
Кинъ 6.
Кингъ 26. 30.
Кипръ 99
Кипріанъ карѳ. 343. 572. 573. 576. 577.
Кириллъ іерусал. 519. 654.
Клавдій имп 89. 282. 288 г.
Клеобій ер. 29. 33.
Клее XIV.
Климентъ александр. 23. 34. 130. 189. 209. 210. 322. 410. 509. 548. 597.
Кокава 106. 107. 124.
Колорбазъ ер. 169.
Коммодъ имп. 98.
Коринѳъ 426. 593.
Корнелій рим. 573.
Котелерій 3. 498. 504. 513.
Кохъ 6.
Кофмане 164.
Кравуцкій 6.
Креднеръ 5.

Кремлевскій А. 165.
Крюгеръ 26.
Кунеръ 201.
Кунце 23. 164.
Кунъ XIV.
Кюртонъ 4. 25.

Лагардъ 25. 129.
Ланге XIV.
Лебедевъ А. П. проф. 553. 556. 565. 572. 573.
Линкъ 5.
Липсіусъ 4. 23. 26. 90. 126. 134. 154. 164. 173. 213. 498. 504. 513.
Лихтенанъ 165.
Лоофсъ 365. 397. 541. XIV.
Лука еванг. 578.
Люмперъ 3.
Лянге 14.
Лянгенъ 3. 6.
Ляйтфутъ 4. 5. 6.

Макарій митр. 11. XIII.
Маккъ 25.
Максимъ Испов. 329.
Малиновскій прот. 11. XIII.
Мангольдъ 68.
Маркъ Аврелій 84. 98.
Маркъ ерет. 169.
Маркеллина 154.
Маркіонъ ерет. 87. 92 168. 170. 175. 195. 196. 200. 206. 207. 210. 214. 308.
Массюэтъ 168.
Масвоѳей ер. 29.
Массебье 6. 15.
Матѳей ап. 101. 112. 147.
Мёлеръ 4. 5. 619.
Менандръ ерет. 76. 127. 168. 174. 194. 213. 215. 233. 288 в. 288 г.
Меринѳъ-Керинѳъ 154.
Меркъ 25.
Мейеръ XIV.
Мидъ 165. 212. 234. 289.
Миланскій эдиктъ 18.
Минь 17.
Мищенко Ѳ. 557.
Мозгеймъ 3.
Моисей 71. 102. 112. 252. 253. 254, см. Моисеевъ законъ.
Монзолевскій Е. Ф. 35.
Моноимъ арабъ 109.
Мураторій 5.
Муретовъ М. проф. 35.
Мышцинъ В. проф. 11. 554. 557. 580. 592. 598. 647.
Мюллеръ 3.
Мюнстеръ 3.
Мюнхенъ 6.
Мюншеръ XIV.

Назара 107.
Назаретъ 100. 107.
Наталисъ А. 3.
Нау 201.
Неандеръ 3. 4. 26. 164. 170. 171. 173. 200. XIV.
Неемія 70.
Неронъ имп. 90. 282.
Николаевъ Ю. 155. 165. 172.
Николай діак. ер. 211. 266. 283. см. николаиты.
Ниршль 4.
Новатъ 572.
Нольдеке 25,
Нурри 4.
Ньюманъ XIV.

Овербекъ 27.
Олесницкій А. М. проф. 74.
Оптатъ 577.
Оригенъ 5. 7. 23. 29. 35. 61. 99. 100. 103. 108. 122. 130, 133. 198. 213. 254. 322. 361. 410. 654.
Остерлей 50.

Павелъ ап. 7. 102. 103. 111. 146. 183. 482. 578. 580. 581. 583. 586. 601.
Пагъ 4.
Папеброхъ 3.
Пелла 105. 106.

Петерманъ 24.
Петровскій А. 542. 557.
Петръ ап 7. 129. 146. 282. 580. 581.
Пій I еп. римск. 5. 498.
Пилатъ 382. 383. 482.
Пиѳаго ъ 79. 225.
Платонъ фил. 78. 184. 185. 191. 196. 204. 205. 239. 257. 283. 285. 288 б.
Плиній Младшій 19.
Плотинъ 183.
Побѣдинскій-Платоновъ, свящ. 25.
Пономаревъ П. П. проф. 11.
Посланіе къ Діогнету 6.
Посновъ М. Э. проф. 26. 28. 29. 35. 63. 65. 69. 165. 212. 280.
Преображенскій П. свящ. 5. 17. 423. 497.
Приселковъ А. 17.
Птоломей ерет. 169.
Птоломей филад. 47.
Пфлейдереръ 133. 135. 209. 212. 213. 585.

Реми 3.
Рейтмайеръ 3.
Рейтценштейнъ 164. 165.
Ренанъ 165. 378.
Рёрдамъ 4.
Риветъ 3.
Римъ 282. 496. 503.
Ричль 5. 6. 8. 172. 513.
Родонъ 201.
Ротэ 479.
Рублевскій 165.
Руфинъ акв. 129.
Рыбинскій В. П, 71. 72. 74. 75. 76.

Сабатье 6.
Сагарда И. И проф. 575.
Садокъ первосв. 60.
Самарія 280. 288 в.
Саторнилъ гност. 168. 170. 195. 213. 214.
Северъ ант. 368.
Секундъ ерет. 169.
Сильвестръ арх. 11.
Симонъ Волхвъ 29. 33. 74. 75. 76. 89. 90. 92. 127. 128. 132. 160. 168. 169. 174. 194. 197. 199. 201. 212. 213. 215. 233. 280 сл. 338 368.
Синцеръ 3.
Сильвестръ арх. 557. XIII.
Сихемъ 70. 75.
Сиѳъ патр. 271.
Скабаллановичъ М. Н. 343.
Скворцовъ К. И. проф. 3. 5. 6. 498.
Смирновъ А. В. прот. 34. 35. 38. 59. 67. 68.
Снегиревъ В. А. проф. 10. 11.
Собіэй ер. 98. 133.
Соломонъ царь 112.
Спасскій А. А. проф. 27.
Спонгеймъ 3.

Тертуллъ 100.
Тертулліанъ карѳ. 22. 29. 183. 485. 509. 519. 654.
Тиверій имп. 89.
Тиллемонъ 3.
Тимоѳей 183. 583. 585. 586. 590.
Тимоѳей Элуръ 368.
Тиксеронъ XIV.
Титъ 584. 585. 587.
Томазіусъ XIV.
Траянъ имп. 19. 89. 91. 98. 132. 133. 210. 211. 288 г.
Троицкій В. проф. 11. 513. 514. 554. 556. 557.
Троицкій И. Г. проф. 50. 57. 74.
Трубецкой С. Н. князь 26. 34. 35. 36. 165. 193.

Удэнъ 3.
Ульгорнъ 130. 131. 513.
Ульманъ 3.
Ушеръ 3.

Фаберъ стапул. 129.
Фелициссимъ 573.
Фельтеръ 10.
Фесслеръ 3.
Филаретъ черниг. 4. 5. 11. XIII.

Филастрій брикс. 23. 24. 33.
Филонъ 28. 33. 34 сл. 58 сл. 64. 80.
Флери 4.
Флоренскій П. 542. 557.
Фолькмаръ 4. 6.
Фотій патр. 22.
Франке 4.
Фреппель 4.
Фриндлендеръ 26. 193. 212.
Фреуденталь 33.
Функъ 4. 5. 6. 14. 17. 341. 495. 497. 565. 566.

Хвольсонъ проф. 59.
Хевронъ 33.
Хохава 106.
Хрисанфъ архим. 78.

Цанъ 4. 5. 6. 14. 16. 422. 495. 498. 553. 580. 585. 592. 594. 636.
Целлеръ 78. 239.
Цельсъ 183. 213.
Цокклеръ 556.

Чельцовъ проф. 303.
Чемена 64.
Шампани 5.
Шаффъ 6. 14. 495.
Шварцъ 24.
Шване 497. XIV.
Швеглеръ 4. 9.
Шенкель 3. 209. 498.
Шенцъ 3.
Шмидтъ 24. 165. 238.
Шнейдеръ С. 10.
Шпринпль 9.
Шталь 5. 10. 504. 513.
Штраусъ 14.
Шульцъ 378.
Шюреръ 34. 542. 543.

Эздра 70.
Элеръ 24.
Элія 105.
Элксаи=Илксай 108.
Эсфирь 52.

Юнгеровъ П. А. проф. 48. 313.

Якобсонъ 17.

Θеодоритъ кирр. 22. 103. 128. 139. 280.
Θеодотіанъ 98.
Θеодотъ 189.
Θеофилъ ант. 547.
Θнвейскій М. свящ. 556.

УКАЗАТЕЛЬ II

ПРЕДМЕТНЫЙ.

Сокращенія: Варв.=Варвело-гностики; В.—Варнава ап.; СЕ=Canones ecclesiastici; СН=Canones Hippolyti; гн.=гностики; ев.=евіониты; Е.=Ермъ; ес.=ессеи; Іг.=Іустинъ гностикъ; И.=Игнатій Богоносецъ; кн.=каиниты; Керн.=Керинѳъ; Керд.=Кердонъ; Крп.=Карпократъ; К.=Климентъ Римскій; 2 К.=2 посланіе Климента къ Коринѳянамъ; Мн.=Менандръ; м. а.=мужи апостольскіе; нс.=наассены; о.=офиты; оф. И.=офиты Иринея; пр.=ператы; П.=Поликарпъ смирн.; смр.=самаряне; сд.=саддукеи; сф.=сифіане; Пап.=Папій іерапольскій; С. В.—Симонъ Волхвъ; У.=Ученіе 12 апостоловъ; фар.=фарисеи, Ф.=Филонъ; элк.=элкезаиты; Н. П.=новозав. письменность.

Цифры курсивомъ обозначаютъ наиболѣе важныя мѣста.

Автономизмъ—гн. 411.

Адамъ—элк. 138. 141. 142; оф. И 251. 259; Іг. 254; оф. 250; нс. 259.

Адамантъ—первочеловѣкъ: нс. 218. 222. 224. 240. 248. 260; Варв. 237; С. В. 288.

Адопціонизмъ: Іг. 275; оф. И. 275; ев. 377; гн. 378; В. 358; И. 382.

Akhmim Codex: 238.

Акты Ѳомы: 25.

Александрійскіе гностики: 169.

Александрійскіе іудеи: 35. 68. 73.

Аллегоризмъ: Ф. 37 сл. 312. 313; гн. 178. 182. 191. 205. 293; оф. И. 251; С. В. 288 б.; м. а. 309. 312; И. 309. 310. 311; В. 311; Ориг. 312.

Алтарь: 521. 522.

Альтруизмъ: ес. 66.

Ангелологія: Ф. 40; фар. 59; сд. 62; смр. 72; Керд. 148; Карп. 155. 158. 160; гн. 193. 202; Іг. 254; оф. *255. 257*; С. В. 288; м. а. 480; Е. 507. 538.

Антиномизмъ: смр. 127. 128; Керн. 146. 148. 152; Крп. 155. 158; Керд. 161; гн. 170. 171. 176. 206; оф. И. 251; С. В. 283. 288 в.

Антитринитаріанство: 95.

Антихристъ: 389. *671.*

Антропологія: неопиѳ. 79; гн. 202; Варв. 237; оф. 218. 219. *257*, 258 сл, 265; оф. И. 249; С. В. 288.

Антропоморфизація Бога: оф. 218; Варв. 238.

Апокалипсисъ Варуха: 34.

Апокалиптика: ес. 68; гн. 192.

Апокатастасисъ: элк. 145; гн. 204; оф. 279.

Апокрифика іудейская: 34. 51; ес. 66; гн. 182. 293; ев. 296.

Апокрифы Н. З.: 103.

Апокрифы: 25. 51.
Апостольскіе мужи: понятіе о нихъ —1: творенія—2; составъ ихъ 3—4; время напис. 6. 7; изданія 16. 17: значеніе 12—15.
Апостольское преемство іерархіи: 577. 579. 580. 619. 620.
Апостолы (харизм.): Ерм. 635. 636. 637; Н. П. 581. 583.
Ἀπόφασις μεγάλη: *280.* 282.
Аристотеля философія: 78; С. В. 283. 288 б.
Армогенъ Спаситель: Варв. 236. 237.
Архонтики: 169.
Архонты семь: оф. И. 255. 256. 268.
Архонтъ диміургъ: пер. 242.
Аскетика: Ф. 45; ес. 65. 69; неопиѳ. 80; Карп. 159; гн. 190. 191. 205; оф. 262. 263. 264; м. а. 421. 470. 471: Ерм. 508.
Астрологія: 33; элк. 137; Варв. 237.
Ἀχαμώθ: 199.

Безбрачіе: м. а. 532.
Безсмертіе: неопиф. 80; Мен. 288 г; м. а. 411.
Беллоны культъ: 77.
Библія: 101.
Бинитаризмъ: 365. 366.
Благо Высочайшее: Плат. 185. 218. 219; оф. 217. 218; пер. 225; Іг. 229.
Благодать: элк. 141; Варв. 236; Ер. 365; м. а. *451* сл. *489* сл. (въ церкви).
Благодать эонъ: Варв. 236.
Благодатный даръ свящ. 608. 610. 611.
Благочестіе: м. а. 458; Е. 473.
Боговдохновенность: Ф. 37; гн. 192; м. а. 313. 314. 317. 318. 319.
Боговдохновенность Преданія: м. а. 328. 332.
Боговоплощеніе: С. В. 283; м. а. 376 377. 430. 439; И. 380. 381—385. 387. 388; П. 389.
Богоношеніе: м. а. 422. 528.
Богоподобіе: м. а. 451. 487.
Богопознаніе: 80; оф. 218; м. а. 424; В. 390; К. 390. 414; 2 К 392; Е. 393; И. 415.
Богоявленіе: м. а. 435.
Богоучрежденность іерархіи: м. а. 340; СЕ. 569; СН. 577; НП. 580. 582; К. 617—620.
Богъ: Ф. 39. 40; назар. 103; элк. 139; Керд. 147. 149. 150; Крп. 157: Керн. 161; гн. 197. 199. 202. 205; оф. 217. 219. 220. 242; нс 223; пр. 224. 226; сф. 226; Іг. 228. 229. 244; Варв. 234. 236. 238; С. В. 284. 285. 286. 288 б.; м. а. 348; К. 349. 351. 353; В. 355. 358; Е. 359. 360. 362. 363; И. 366. 369. 370; П. 371; У. 373.
Богъ Ветхозавѣтный: Керд. 161; гн. 196. 200; Іг. 229; оф. 241.
Богъ Новозавѣтный: Керд. 151; гн. 196. 200.
Бракъ: ес. 65; ев. 120; оф. 265; м. а. *531*; И. 532. 625; П. *533*; Е. 534; см. либертинизмъ.
Брачный разводъ: Е. 533.
Буквальный способъ толков. С. П.: И. 310. 311; В. 311.
Бѣдствія жизни: м. а. 652.

Вавилонизмъ: 74. 82.
Вавилонскій плѣнъ: 70.
Варвеліоты: 169. 186. 187. 195. 198. 233 237. 238. 256. 275.
Варвело-гностики: 186. 198. 213. 216. 218. 233—235. 240. 250. 266. 285—287.
Βαρβελώς—эонъ: гн. 198. 199; Варв. 234. 235. 236. 242;=βαρθενως: 198;=παρθενος: 198. 235.
Варвелиты: 267.
Варворіане: 266.
Варухъ—эонъ: Іг. 254. 255. 270. 271.

Ветхій Завѣтъ: ев. 102; элк. 111. 112; Керд. 161; гн. 195. 196. 200; оф. И. 251. 252; оф. 253; Іг. 253. 270; сф. 253; С. В. 283.
Ветхозавѣтное откровеніе: гн. 196; оф. 242. 250; оф. И. 251; Іг. 270; сф. 271; пер. 274; С. В. 283; ев. 294; В. 302. 303. 304; К. 304; И. 306. 307. 387; П. 307; м. а. 307. 413. 414. 416. 419. 420.
Вино: элк. 113.
Владыка: К. 354; В. 355; Е. 360.
Власть церковная: 610. 611. 612. 614. 622.
Вода—культъ: элк. 113 137. 147; см. омовенія.
Возглавленіе церкви: 586. 588. 589. 609. 611. 612. 613. 614. 620. 626. 639.
Возможность воскресенія: 653. 654.
Воинствованіе: м. а. 445; см. церковь воинствующая.
Вознесеніе Моисея: 34.
Вознесеніе Христа: Керд. 150; оф. 267; оф. И. 268. 269.
Возрожденіе: м. а. 435.
Возсозданіе (ἀνάπλασις): м. а. 407. 428. 446. 451. *471.*
Воскресеніе грѣшниковъ: 664. *665.*
Воскресеніе Христа: ев 104; Керд. 150. 151; И. 383. 415; П. 389; м. а. 427. 441. 442. 443. 653.
Воскресеніе праведниковъ: ев. 104; Керд. 162; Мн. 288 г., м. а. 471; К. 653; 2 К. 657. 658; И. 655; Е. 655. 656; В. 656; П. 657; У. 657.
Воскресный день: ев. 104.
Врачеваніе грѣха: м. а. 510. 517. *518.*
Второе пришествіе Христа: 651.
Вѣдѣніе, см. знаніе.
Вѣкъ будущій: ев. 119; м. а. 652. 664. 666.
Вѣкъ настоящій: ев. 119; м. а. 652.
Вѣра—добродѣтель: м. а. 345. 346. 440. 441. 443. 445. 456. 458. *460. 461 464—469.* 472. *487* сл. 491. 492. 511. 528 655; И. 459. 472; П. *472.* В. 473; Е. 473.
Вѣроопредѣленіе, см. заповѣдь 6.

Галаха преданія старцевъ: 51.
Галилеяне: 29. 32.
Гаризимъ: 70. 71. 74.
Гайматиты: 169.
Гебдомада: оф. И. 256; С. В. 286.
Генисты: 32.
Гераклитъ—его философія: 283.
Герменевтика: элк. 112; м. а. 309—312.
Гимнологія: наас. 195. 278.
Главенство римск. еп.: 497.
Гносеологія: Ф. 45; Плат. 185. 186; оф. 218; гн. 464.
Гносисъ: неопиѳ. 77. 79. 80; синкр. фил. 83. 86; гн. 86. 181. 182. 186. 209. 305; ев. 116; Карп. 159; Плат. 184. 185. 186; оф. 263; м. а. 305; см. знаніе.
Гностики Епифанія: 169. 216. 250. 263. 266. 275. 283.
Гностическая литература: 167. 182. 280.
Гностицизмъ—основы его въ синкретизмѣ 82. 86 сл. 91. 163. 164. 212. 284; происхожденіе и ступени развитія 92 сл. 213. 214. 215. 280. 288 г.; политическое значеніе 88. 89. 90; сектантство: 90. 214; связь съ восточными религіями: 163. 164. 165; отношеніе къ іудейству: 170. 211. 283; іудео-гностицизмъ: 128. 146. 207. 214; отраженіе въ евіонействѣ 107. 108. 122;—въ элкезаитствѣ: 110. 115;—у Керинѳа 152;—Карпократа 159. 160; -Кердона 162; языко-гностицизмъ: 207. 211; малоазійскій гносисъ 232; мис-

сіонерское значеніе гносиса: 282; отношеніе къ христіанству 170. 171. 283: типичныя черты: *172* сл.; значеніе гностицизма: 181. 214; указанія въ Нов. Зав. 289. 290;—у мужей апостольскихъ 289. 290. 324. 325: періоды гностической эволюціи: 214.
Голосъ—эонъ: С. В. 286.
Гороѳины: 33. 75.
Господь Богъ: К. 354: В. 355. 358: Е. 360. 361. 362: И. 369. 370.
Градъ небесный: Е. 507.
Грѣхъ: м. а. 425. 426.

Дадудъ—эонъ: Варв. 236.
Дары священства: 620. 624.
Двоевѣріе: смр. 76. 126; наз. 104. 105.
Двоица Божества: оф. 219; С. В. 285.
Декада: гн. 186; Варв. 236.
Демонологія: 78. 79: гн. 202; Е. 507. 537.
Дерево знанія—эонъ: Варв. 237.
Дидаскалы: м. а. 554; Н. П. 581. 583; Е. 635. 636. 637. 638.
Диміургъ: неопиѳ. 79. 81; Керн. 147. 148. 149. 152; Карп. 156; гн. 193. 195. 196. 199 - 206; нс. 223; оф. 240. 241. 243 - 246. 249. 250. 255. 261. 265; пер. 242. 248; сф. 242: оф. И. 253; С. В. 288 а.
Дисциплина покаянная: м. а. 514. 519. 535.
Діаволъ: ев. 119; элк. 140. 141. 144. 145; Е. 507. 508. 512. 537; см. злые ангелы.
Діаконъ: м. а. 341; Е. 636; И. 612. 639. 646. 647; П. 647. 648; У. 607; К. 618; СЕ. 566. 568; СН. 569. 570. 576; НП. 580. 581. 583. 584. 586. 595. 598. 602. 604. 605.
Додекада: гн. 186; Іг. 254.
Догматъ: м а. 297 - 300. 301. 345. 410. 464. 492. 493; до-христіанское значеніе термина: 299.
Докетизмъ: 122; Керд. 192; гн. 190. 202. 205. 277. 386. 387; оф. 266; оф И 269; сф. 272; Варв. 275; гн. Епиф. 275.
Домостроительство: м. а. 349. 399. 400. 447. 477. 478. 480. 487: К. 350. 352: В. 357: Е. 361. 362. 504: И. 366. 385. 415: м. а. 375. 376. 394.
Домъ Божій: м а. 475.
Досиѳеяне: 33. 75.
Досиѳей: 74. 76.
Дуализмъ: Ф 39; ес. 68. 69; неопиѳ. 79; ев. 115. 119; Керѳ. 147; перс. 197; маних. 197; Вардес. 201; оф. И. 232. 261; Карп. 156: Керд. 161. 162; гн. 169. 194. 196. 200. 205. 206; оф. 242. 267. 377. 378.
Духъ Божественный: элк. 140; гн. 203; оф. 217. 258. 259; Е. 361. 362. 364. 392. 394.
Духъ Святой: смр. 72; наз. 103; ев. 118. 119. 124; элк. 138. 140. 142. 144. 145; Кер. 148. 150; С. В. 194. 287. 288. 288 б. 288 в.: гн. 198; сф. 226. 227; Іг. 230; оф. И. 231. 269; Варв. 237; м. а. 375. 376. 452. 489; К. 350. 351. 352; В. 356 357; Е. 359. 361. 364. 503; И. 366; У. 373. 384.
Духъ челов.: элк. 141; оф. 246. 258. 260. 262.
Духъ всечеловѣчества: оф. 259
Духъ Христовъ: И. 342; Е. 392. 394.
Душа: Ф. 44; оф. И. 260.
Дѣва Марія: наз. 103. 104; ев. 108. 109; элк. 138; Керд. 161: гн. 207; оф. 267; оф. И. 268; Іг. 271; наас. 274; м. а. 397; И. 366. 380. 383. 384. 386.
Дѣвство: ев. 120; оф. 263. 265. 266.

Ева: элк. 141; Іг. 253; оф. 259.
Евангелисты (харизм.): м. а. 554.
Евангеліе евреевъ: 101. 102. 112. 292.
Евангеліе Іоанна: элк. 112.
Евангеліе Матѳея: ев. 101. 102. 11[illegible]. 292. 318; Кер. 147; м. а. 318.
Евангеліе Петра: 103.
Εὐαγγέλιον κατὰ Μαριάμ: 238.
Евіониты: 103. 104. 106. 111 112. 113. 115. 122. 195.
Евіонейство: 93. 94. 101. 105. 106. 107. 108. 109; гн. 207. 211. 215.
Евіонъ: 98. 106. 107. 109. 110.
Евхаристія: м. а. 523. 524. *525*. *526*. 527. 528. 529. *530*. 626. 655; СН. 571.
Едемъ: Іг. 230. 231. *243*. 253.
Единородный—эонъ: Варв. 237.
Единомысліе Божіе: м а. 466.
Единомысліе вѣры: м. а. 488. 489. 495. 627; см. церковь едина.
Единеніе съ Богомъ въ епископѣ: 613. 617. 627.
Екклектизмъ: Ф. 36.
Елены-культъ: С. В. 284. 288 а. 288 б.
Елоимъ: Іг. 195. 198. 199. *229*. 230. 24[illegible]. 244. 245 246. 253. 254. 270.
Ἔννοια: С. В. 199.
Епископъ—Богъ: 613.
Епископъ—благодать: 625. 627.
Епископъ значеніе для Преданія церкви: И. 339. 340.
Епископъ—носитель бож. начала: 614. 625.
Епископъ-подвижникъ: 629. 631.
Епископъ—Христосъ: 613.
Епископъ: СЕ. 566. 567; СН. 569. 570. 571. 572; НП. 579. 580. 583. 584. 586. 587 588. 590. 591. 592. 593. 596. 597. 605; У. 607; И. 612. 617. 625. 639. 640. 641. 642. 643; К. 618. 619. 624; Е. 636.
Ересеологи древніе: 167. 168. 169. 183. 184. 189. 194. 211. 288 в.
Ессеи: 29. 32. 33 62 сл. 101. 112. 134. 137. 143.
Ессейство: элк. 110. 125. 134. 135. 145.
Ессины: 75. 134. 135.
Ехидна=Едемъ. 244.

Женское начало: элк. 140. 141; гн. 198; оф. 219. 222. 244. 253; сф. 228; Іг. 230; оф. И 231; С. В. 285. 286.
Жертва евхаристическая: У. 530.
Жертвы: ес. 64; элк. 111. 112. 136. 137. 143; м. а. 430. 431. 441. 460.
Жизнь богоблаженная: м. а. 443.
Жизнь вѣчная: м. а. 409. 447. 528. *662*.
Жизнь вѣчная - эонъ: Варв. 235. 236.
Жизнь въ Богѣ: м. а. 407. 408. 409. 411.
Жизнь во Христѣ: м. а. 439.

Завѣтъ во Христѣ: м. а. 405. 434. 436.
Завѣтъ 12 патріарховъ: 34.
Заклинанія: гн. 186; нс. 278.
Законоположительныя книги: элк. 136.
Законъ іерарх. преемства: 619. 620.
Законъ іудейскій: Ф. 35 сл.; іуд. палест. 49 сл. 97; фар. 59 сл.; сад. 61; назор. 101. 109; ев. 117; элк. 110; оф. И. 252.
Законъ Моисеевъ: элк 142. 147; Кер. 146. 148. 152. 155.
Законъ Христовъ: м. а. 440. 464. 492; Е. 507. 516.
Закхеи: 267.
Залогъ праведности: м. а. 439.
Заповѣдь (ἐντολαί): 382. 334. 335. 339. 343. 344. 346. 351. 360. 422. 423. 467. 493. 501. 516.
Зевсъ всевышній: 74.
Зло: элк. 140; Кер. 148; гн. 197. 201. 202. С. В. 197; Іг. 231; оф. 242. 243. 244. 261. 262. 265; м. а. 425. 652.

Злые ангелы: оф. 252. *257*: С. В. 288 а: Е. 507. 537.
Змѣя: оф. 216. 217. 278: пр. 224. 225: сф. 272.
Знаменіе воскресенія: м. а. 442. 443. 444.
Знаніе: гн. 181. 189. 202. 203. 204. 209. 211. 462. 463: Варв. 237: оф. И. 268; оф. 275; м. а. 411. 418. 426: К. 411. 412: И. 412; см. разумъ лжеименный.
Знаніе во Христѣ: м. а. 412. 414. 418. 439. 440. 443. *460. 462.* 464. 465. 466. 467; И. 416. 423. 424. 427.
Значеніе іерархіи для Преданія: 337. 340. 342

Идеализмъ: гн. 192.
Изида культъ: 77.
Изліяніе благодати: м. а. 450. 455.
Измѣненіе небесъ: 662.
Изображенія Іисуса: Карп. 159.
Илики, см соматики.
Имеробаптисты: 29. 33.
Имя Божіе (ὄνομα): м. а. *374.*
Имягаданіе: гн. 188.
Имяславцы: 187. 188.
Имя—эонъ: С. В. 286.
Индивидуализація: гн. 214.
Иновѣріе: м. а. 466.
Интеллектуализмъ: гн. 190. 423: оф. 276.
Ираклій Спаситель: Іг. 254. 270.
Иродіане: 33.
Исалдей=Іалдабаоѳъ: нс. 195. 199. *241.* 242.
Искупленіе (λύτρωσις): гн. 189: И. 381: м. а. 429. *432* сл. 456.
Исповѣданіе вѣры: м. а. 468: Е. 508. 518.
Исповѣданіе грѣховъ: м. а. 523: Е. 518. 522: К. У. И. *520.* 523.
Испытатель Богъ: 661.
Испытанія праведниковъ: м. а. 652. 661.
Истина—эонъ: Варв. 236.
Исторія человѣчества: оф. 259.
Исхожденіе Христа: И. 367.

Іалдабаоѳъ: 195. 199: нс. 223. 240. 248; оф. И. *241.* 242. 243. 251. 252. 256. 267. 268. 269. 271.
Іао: оф. И. 252.
Іевуссеи: 33. 75.
Іегова: 53. 71. 74. 116. 148. 156. 193. 195. 242.
Іерархія: м. а. 326. 337. 339. 340. 342. 511.
Іерархія—ея значеніе: м. а. 552. *649. 650*; СЕ. 568; СН. *573. 574*: К. 608. 618. 624 625; Е. 611. 612; И. 612. 613. 615. 627.
Іерархія — ея происхожденіе: СЕ. 569; СН. 577; НП. 580: К. 606. 618; И. 640.
Іерархія ея необходимость: 577, 606. 610. 612.
Іерархія—ея преемственность: 344. 579.
Іерархія — степени: СЕ. 566—568; СН. 569 сл.: Н. П. 578 сл. 605; К. 633. 606. 631. 632; У. 633. 634. 607; Е. 635—639. 606; И. 639 - 647. 607. 612 сл.; П. 646—648.
Іерархія — связь съ христологіей: *622. 650.*
Іерархія — пониманіе ея у протестантскихъ ученыхъ: 553—564; см. также: апостольское преемство іерархіи, богоучрежденность іерархіи.
Іерусалимскій храмъ: 100. 112. 194.
Іерусалимская церковь: 98. 100. 105. 106. 211. 597. 616.
Іерусалимъ: іуд. пал. 57; смр. 70. 105. 106. 194; Кер. 151.
Іессеи: 100
Іисусъ Навинъ: 72.
Іисусъ Христосъ: назар. 103; элк. 142; Карп. 157. 158; гн. 206.

207. 378; Іг. 254. 255. 271. 275; оф. 267; оф. И. 268. 269. 275; сф. 272. 275; нс. 274. 275; Варв. 275; гн. Епиф. 275; пр. 275; К. 350, 351. 352; В. 358; И. 366. 367. 380; П. 371. 372; У. 373; м. а. 375. 397.
Іосифъ: пр. 274.
Іуден палестинскіе: 48. 49. 97.
Іуден разсѣянія: 47.
Іудейскій Богъ: гн. 195; оф. И. 256.
Іудействующіе еретики: 97 сл. 103 сл. 107. 134; гн. 206.
Іудейство: 104; ев. 107. 108. 117. 125; элк. 111. 127. 134. 136; смр. 126; Кер. 146; гн. 170. 175. 192. 193. 200. 204. 205. 206. 211. 214; оф. И. 252; Іг. 254; С. В. 283. 288 б. 288 в.

Кабалла: 36. 50.
Кабаллистика числъ: гн. 186
Каниты: 169. 226. 228.
Каинъ: оф. И. 251. 253.
Канонъ книгъ В. З.: Ф. 36; іуд 101. 313 323; элк. 111; Марк. 308; Ездры 313; Мелитона 313; м. а. 307. 308. 314. 315. 323.
Канонъ книгъ Н. З.: наз. 102. 103; элк. 112; гн. 214. 292; ев. 292; м. а. 316. 317. 321. 322; послѣд. писателей *322*.
Карпократіяне. 106.
Катехуменатъ, см. оглашеніе.
Керинѳіане: 106. 107, см. Керинѳъ.
Классификація гностическ. сектъ: 167. 168—172.
Климентины: 25. 33. 129. 130. 132. 139. 170. 171. 212. 280. 282.
Клятвы: ес. 64; Іг. 278.
Книга Еноха: 34.
Книга о законахъ странъ: 25.
Книга Юбилеевъ: 34.
Книга Гермеса: 35.
Книги Йо: 24.
Книжники: 31. 33. 51. 52. 59.
Кодіане: 169. 267.
Кодификація гностицизма: 214. 216.
Конецъ всего: 659.
Кончина міра: м. а. 652.
Космогонія: оф. 216.
Космологія: элк. 139; гн. 179. 192. 193. 197. 205. 206; оф. 217. 239. 241. 242. 247. 255; пр. 225. 248; сф. 227. 247; Іг. 231. 244. 245; нс. 248; оф. И. 249. 250. 251. 253; пр. 274; С. В. 288.
Космополитизмъ: Ф. 47; гн 94. 166. 164; ев. 94; элк. 143; Кер. 151; оф. 264.
Космосъ: гн. 187. 199. 202; нс. 223; оф. 243. 247. 249. 269; С. В. 288.
Крещальная формула: элк. 137; м. а. 345. 346. 366; У. 373. 374.
Крещеніе: элк. 112. 113. 137. 143; ев. 120; Кер. 152; нс. 278; Мен. 288 г.
Крещеніе Іисуса: ев. 115. 384; Кер. 148; м. а. 443. 444.
Крещеніе — таинство: Е. 508. 509. 514. 515. 515. *516*. 517. 519 520; СН. 571. 576. 625.
Культъ: ес. 63 сл; греко-рим. 77; гн. 175; оф. 278.

Либертинизмъ: элк. 120. 136; Карп. 159; гн. 191. 211; оф. 262. 263; С. В. 283. 284. 288 а.
Литература гностическая: 25. 182. 201.
Логосъ: Ф. 40 сл. 81; христ. 43; Кер. 149. 153; гн. 178; сф. 207. 271; нс. 222. 248; Варв. 235. 236; пр. 254. 273; оф. 252; Іг. 270; С. В. 287. 288 в. См. Слово Божіе.
Любовь божественная: К. 349. 350; В. 357; м. а. 405. 416. 440.
Любовь въ Троицѣ: м. а. 402.

Любовь во Христѣ: м. а. 402—404. 416. 419. 420. 423. 424; К. 431.
Любовь въ человѣкѣ: гн. 404; м. а. 403. 404. 440.
Любовь—добродѣтель: м. а. 440. 441. 443. 444. 445. 456. 458. *460. 462.* 469. 472. *487* сл. 492. 510. 528. 655; II. 459. 472; П. 472; В. 473; Е. 473.

Магія: сам. 30. 33. 74; элк. 137; Карп. 160; гн. 188. 190. 205; С. В. 283. 288 а. 288 в. Мен. 288 г.
Малоазійскій гносисъ: 232.
Манихейство: 197. 215. 232.
Масвоѳеи: 29 33.
Материнское начало: оф. 221; оф. И. 231.
Матерія: Ф. 39. 42. 43 сл.; неопиѳ. 79; элк. 141; гн. 197. 198; нс. 223. 224; пер. 225. 226; сф. 227. 248; Іг. 229. 230; оф. И. 231; оф. 243. 244. 245. 246. 265.
Матерь—богиня: гн. 198; оф. И. 231. 249. 256; Варв. 234 237. 242; сф. 272; С. В. 287. 288 а.
Матѳей: Кер. 147.
Мемра: 54. 55. 72.
Менандръ: 75. 76. 128.
Меринѳъ=Керинѳъ: 127.
Мериcты: 32.
Мессія: Ф. 46; іуд. пал. *54* сл. *97* сл.; фар. 60; сад. 61; ес. 67 сл.; сам. 72; ев. 109.
Метатронъ: 54. 55. 72.
Метафизика: Ф. 38; элк. 143; оф. 219.
Метемпсихозисъ: 80; Карп. 157; Вар. 238.
Методы толкованія Св. П.: гн. 292. 293; ев. 292. 294. 295. 317; м. а. 307. 308. 309.
Мздовоздаяніе: м. а. 535.
Миропомазаніе—таинство: м. а. *519*; СН. 571.
Мистика: ес. 63. 67. 70; неопиѳ. 78; Плат. 185. 186; гн. 175. 186. 187; оф. 264; сф. 278; С. В. 283; м. а. 422. 423. 424. 455. 499.
Митра—культъ: 78.
Миѳологія: Ф. 35; полит. 84. 85; гн. 175; С. В. 284.
Міряне: 608. 609. *621.*
Міръ идеальный: Ф. 40. 42; гн. 201; оф. 222. 240; С. В. 285. 287.
Міръ реальный: Кер. 147. 148; гн. 198. 205; оф. 217. 219. 221. 222. 240. 241. 242; нс. 226; пр. 227; каин. 228; Іг. 229. 244; Варв. 237; С. В. 285. 286 287. 288.
Моисей: сам. 71. 72; ев. 102; элк. 112. 134 136. 142; оф. 252; сф. 253. 254; нс. 254; Іг. 254. 271; Пер. 254.
Моисеевъ законъ: сам. 72; ев. 94. 109; Кер. 146. 147; сф. 253. 254; оф. И. 252; нс. 254; І. г. 254; пер. 254.
Молитва посвященія чиновъ іерархіи: СН. 569. 570. 572.
Молодые (νεώτεροι): 580. 581. 595. 609.
Молчаніе: гн. 180; оф. 221; Іг. 229; С. В. 338; И. 367. *368.* 415. *469.*
Монада: 79.
Монархизмъ епископата: Н. П. 581. 582. 583. 588. 594. 602. 616. 617.
Монархіане: 95. 215.
Монизмъ: гн. 197; С. В. 201; Вардес. 201; оф. 217.
Монотеизмъ: ев. 115.
Монтанизмъ Ерма: 504. *513* сл.
Мораль: Ф. 38. 45; ес. 65; оф. 262; гн. 403. 410. 411; м. а. 403. 410. 411.
Мудрость: сам. 72; оф. 216. См. премудрость.
Мужское начало: элк. 140. 141; оф. 219. 221; Іг. 228; оф 253; С. В. 285. 286.

Мужско-женское начало: оф. 219; Іг. 229; оф. И 231.
Мураторіевъ фрагментъ: 322.
Мученичество Исаіи – апокрифъ. 34.
Мысль – эонъ: Варв 235. 236; С. В. 286. 287. 288. 288 а. 288 б.
Мѣсто благочестивыхъ: 651.

Наассены: 168. 175. 181. 187. 189. 191. 195. 198. 206. 207. 216. 218. 222. 223. 224. 248. 250. 259. 262. 274. 275. 277. 361.
Наасъ—эонъ: 198. 223. 224. 230. 231. 242. 254. 271.
Надежда—добродѣтель: м. а. 442. 443. 444. 445. 447. 458. *460. 462.* 472. 510. 655; В. 458. 459. 473; П. 472.
Назареи: 33. 101. 106. 134. 136.
Назореи: 100—106. 114. 124. 134.
Назорейство: 97. 100. 101. 107—109. 111. 215.
Наказанія (ζημία): м. а 510. 535.
Наказанія (τιμωρία): м. а. 510. 535.
Народъ Божій: 30.
Народъ - тѣло церкви: 608. 612. *621.* 623.
Національнизмъ: Ф. 46; іуд. пал. 49. 57. 73; фар. 60; ес. 69. *78* сл.; сам. 73; ев. 95; іуд. секг. 166.
Начатки: (ἀπαρχαί): 582. 618.
Необходимость благодати: м. а. 457.
Необходимость воскресенія: К. 653.
Неопиѳагореизмъ: Ф. 35; ес. 70; Кер. 147; гн. 173. 174. 177. 186; С. В. 283. 288 б.
Неоплатонизмъ: 35. 78. 183.
Нетлѣніе во Христѣ: м. а. 424. 425. 427. 432. 441. 442. 444. 447. 459. *460.* 471. 487. 528. 531. 653.
Нетлѣніе—эонъ: Варв. 235.
Николаиты: 169. 191. 211. 216. 250. 262. 263. 266. 267. 283.
Ноахиты: 169.
Новозавѣтная письменность – ея происхожденіе: 7. 209.
Новозавѣтныя писанія: ев. 102. 294; элк. 111. 112.
Новый Завѣтъ: Керд. 161; гн. 196. 200; В. 302. 303. 304; К. 304; И. 306. 307. 387; П. 307; м. а. 307. 320 413. 416. 418. 419. 420.
Номизмъ: элк. 110. 127. 136. 145; сам. 127; оссин. 127; іуд. секг. 166; гн. 170. 171.

Обнаруженіе праведныхъ: Е. 509. *656.* 660; К. 661. 662.
Обновленіе: м. а. 428. 432. 435. 438. *445.* 446. 447. 448. *471.*
Обоженіе: м. а. 421. 427.
Образъ Божій: элк. 139.
Обрядовый законъ: ев. 101. 102 109. 117; іуд. секг. 166.
Обрѣзаніе: ев. 101; элк. 110. 111 120. 136; Кер. 146.
Общеніе святыхъ: м а. 510. 537. 539.
Общеніе церквей: м. а. *496.* 497 – 499. 626; Н. П. 592.
Общественная организація: гн. 175. 180.
Община еретическая: Карп. 159; гн. 180.
Община христіанская: м. а. 337.
Огдоада: гн. 186. 196; Варв. 236.
Оглашеніе: 576.
Огонь будущихъ мученій: 660 662. 664.
Одареніе духовное=изліяніе благодати.
Одобреніе (συνευδόκησις): 619. 620. *621.* 623.
Озареніе: гн. 192.
Окружное посланіе къ дѣвственницамъ Кл. Р.: 131.
Омовенія: сам. 33. 74; элк. 112. 113.
Онтологія: Ф. 39; элк. 139; гн. 196. 197. 200.
Оправданіе: ев. 117. 437; м. а. *435.* 436. 438 сл. *460. 461.* 469. *472*; Е. 436; И. 437; П. 472.

Оправдывающая вѣра: м. а. *469*. 470. 472.
Оптимизмъ: оф. 246. 253. 261.
Орфизмъ: 30; ес. 66. 70.
Освященіе: м. а. 435. 444. *448*. 471. 500; Е. 448. 449. 503; В. 450.
Оскопленіе: нс. 191. 262.
Оссеи: 69. 106. 107. 111.
Оссины: 32. 69. 110. 127. 128. 134. 135. 136.
Отецъ Богъ: Кер. 148. 149. 150. 207; С. В. 194; оф. 220. 221. 222. 246. 267; нс. 223. 224; пр. 225. 226. 273; Іг. 229; оф. И. 231; Варв. 234. 235. 236. 237; С. В. 286. 288. 288 б.; К. 349—351. 354; В. 357. 358; Е. 359. 360. 362. 363; И. 366—371; П. 371. 372; У. 375; м. а. 375.
Откровеніе: неопиѳ. 79. 80; оф. И. 251; ев. 291; Кер. 150; гн. 87. 181. 195. 196. 200. 205. 291; м. а. 302. 304. 323. 332. 418. 419. 468.
Отпущеніе грѣховъ: м. а. 443; В. 450; Е. 512. 514. 517.
Отрокъ (παῖς)=Сынъ Божій.
Отцы (церкви): Н. П. 595.
Офиты (вообще): 164. 168. 170. 181. 213. 215. 216. 257. 258.
Офиты Иринея: 168. 195. 198. 199. 202. 204. 207. 231. 238. 241. 249. 250. 258. 259. 266. 268. 275. 280. 283. 288 г.
Офиты Оригена: 198.
Офіухъ—эонъ: 198; пер. 225. 230. 254. 273.
Очищеніе: 79; элк. 112. 113. 137; ев. 120; Карп. 157; гн. 186. 190. 205; м. а. 448; Е. 449. 500. 503. 504. 505.

Павелъ апостолъ: ев. 102. 103; элк. 111; Кер. 146.
Пантеизмъ: элк. 137. 139; гн. 169. 196. 200. 205. 206; Вардес. 201; оф. 217. 219. 220; нс. 227; сф. 228.
Паралипоменонъ Іереміи (апокр.): 34.
Парсизмъ: 34. 36. 74 197. 201.
Пастырство церкви: м. а. 510; СН. 568; Н. П. 579. 580. 582. 584; Е. 606. 630; К. 608; И. 626.
Пастырь Ерма: 361.
Пасхальная вечеря: ев. 113. 114.
Ператы: 168. 175. 195. 198. 206. 216 *224*. 242. 248. 250. 272. 273. 274. 275.
Первоначало: гн. 200; оф. 201; пр. 225; сф. 227.
Первосвященническое служеніе В. З.: ев. 429; м. а. 429.
Первосвященническое служеніе Христа: м. а. 429. 430. 432. 441. 445. 460. 473. 611.
Первохристіанская община: 123.
Переводъ LXX: 47.
Περίοδοι Πέτρου: 131.
Перипатетики: Ф. 36. 48.
Пессимизмъ: оф. 245. 251. 261.
Πέτρου κήρυγμα: 130. 131.
Петръ ап.: Кер. 147.
Печать: 110; крещенія 113. 509. 512. 514. 519; обрѣзанія 120; Е. 448. 503. 508. 509.
Пешито: 322.
Писаніе священное: гн. 182. 191. 291; ев. 292. 295; м. а. 301. 323. 329. 331. 332.
Πίστις σοφία: 24.
Пиѳагореизмъ: 48; ес. 66; пр. 225.
Планетологія: 33.
Платонизмъ: Ф. 35. 40; неопиѳ. 78; гн. 184. 185. 191. 196. 200. 204. 205; оф. 217. 257; С. В. 283. 285. 288 б.
Плирома: Карп. 157; гн. 198. 200. 202. 203. 205. 206; оф. 218. 219. *240*. 275; пер. 273; нс. 274. 275; С. В. 286.
Плоть святая: м. а. 421.

Плоть Христа: м. а. 420.
Пневматики: Карп. 159; гн. 180. 192. 615; оф. 277.
Погруженіе въ благодать: Е. 502.
Подлинность книгъ Св. П.: м. а. 307.
Подчиненіе іерархіи: 580. 582. 593. 609. 612. 622. 628
Покаяніе. м. а. 523; Е 510. *512* сл. 519; К. *520*. 522; У. 520. 521; И. 520; СН. 571.
Покой будущаго блаженства: 659. *663*
Политеизмъ: 83. 84.
Помазаніе: нс. 278.
Популяризація: гн. 176.
Порядокъ священства (τάγμα): 577. 582. 610. 611. *621*.
Посвященія: гн. 175; оф. 263; нс. 278; Іг. 278; сф. 278.
Посвященіе іерархическое: 569. 570. 571.
Поставленіе (κατάστασις): 587. 590. 609. 610. 618. 619. 620 *621*. 623. 628. 640.
Постановленія апостольскія: 33.
Праведные: м. а. *500* сл.; Е. 502.
Правило вѣры: м. а. 329.
Правило преданія: 343.
Право посвященія: 569. 571. 572. 580.
Πρᾶξις Πέτρου: 238.
Praedicatio Petri: 361.
Преданіе: гн. 294. 342; ев. 295. 342. м. а. 301. 321. 325. 326. 336. 342; П. 326 328 331. 332; И. 333—335. 338. 339; Пап. 328--332.
Преданіе Христа: 326. 329. 336. 337—339.
Преданіе церкви: 184. 325. 326. 329. 336. 342. 494. 495.
Предвѣдѣніе—эонъ: Варв. 235. 236.
Предвѣчность Сына: наз. 104.
Предопредѣленіе: фар. 59; м. а. 400. 434. 477. 521.
Предсуществованіе Христа: И. 386. 387; Е. 393; м. а. 397.
Премудрость Божія: ев. 104; гн. 199; оф. И. 243.
Премудрость Соломона: 48.
Πρεσβῦται: 587. 588.
Πρεσβύτεροι: К. 608. 609. 623. 633; Е. 630. 635. 636; И. 612. 632. 638. 644. 645. 646; П. 647. 648; СЕ. 566. 567. 568; СН. 569. 571. 574. 576; Н. П. 578. 580. 581. 586. 587. 589. 591. 596. 598. 603.
Призваніе: Е. 508.
Признаки второго пришествія Христова: 669. 670. 671.
Причащеніе: ев. 113; нс. 278; м. а. 511. 522; см. евхаристія.
Продикіане: 169.
Происхожденіе души: оф. 260. 261.
Προϊστάμενοι: Н. П. 581. 582. 584. 586. 593. 603; Е. 611. 635. 636. 637; К. 632. 633.
Προηγούμενοι: Н. П. 592. 593. 603; К. 609. 620. 632. 633; Е. 611. 635.
Προεστῶτες πρεσβύτεροι 586.
Проклятіе: іуд. 104.
Промыслъ Божій: сад. 62; м. а. 348. 477. 538.
Пророки: іуд. пал. 50. 52; Ф. 52; сад. 61; назар. 101; элк. 111. 112. 116. 136. 141. 142; оф. 252. 253; м. а. 414.
Пророки—харизматики: 554; Н. П. 581. 583.
Пророческое вдохновеніе: ес. 67; элк. 139; Е. 365.
Пророческое служ. І. Х.: м. а. 413. 414.
Πρωτοκαθεδρίτης: 638. 675. 630. 640.
Προύνικος: 199; оф. И. 231. 243. 249. 252. 256. 267. 269; Варв. 235.
Псалмы Соломона: 34.
Псевдо-Тертулліанъ: 33.
Психики: Карп. 159; гн. 180. 190; оф. 277. 278.
Пятокнижіе: сам. 71. 193; элк. 111. 134. 136. 142. 143.

Рабство: ес. 66.
Рабъ Божій=Сынъ Божій: Е. 359. 362. 392. 393.
Раввинизмъ: 57. 59. 61. 101. 127. 252; ев. 295.
Рагуэль—эонъ: Варв. 236.
Разслоенія гностицизма: 166 213. 214.
Разумъ: гн. 181. 293. 294; оф. 264.
Разумъ Божій: оф. 220; сф. 226. 227; Іг. 270; С. В. 287.
Разумъ лжеименный: 183. 184. 188. 209. 211.
Разумѣніе – эонъ: Варв. 236; С. В. 286.
Распятіе Іисуса: оф. И. 268; Іг. 271; И. 415.
Раціонализмъ: гн. 86. 177. 294; оф. 275.
Религія: 83. 84; гн. 177. 410. 411; оф. 264; м. а. 410.
Религіозность: ес. 63; синкр. филос. 83.
Релятивизмъ: гн. 201; оф 239.
Рехута: 73.
Рожденіе І. Х.: наз. 104; ев. 108. 109; гн. 207; оф. И. 267. 268; сф. 272; нс. 274; И. 384. 386. 415.
Рожденіе міра: оф. 222; пер. 225.
Руководительныя начала христіанства: ев. 294 - 296; гн. 291—294; м. а. 291. 296.

Сабеизмъ: ес. 63; оф. И. 256; Варв. 256; С. В. 288.
Саддукеи: 29. 31. 60 сл.
Самаританство: элк. 108. 110. 125. 126. 127. 135. 138. 143. 145; гн. 193. 194; С. В. 288 б. 298 в.
Самаряне: 29. 30. 50. 61. 70 сл. 101. 106. 107. 111. 112. 193.
Сампсеи: 110. 111. 127. 128. 134. 136.
Севериане: 169.
Сектантство іуд. 58 сл.
Сераписъ—культъ: 77.
Священноначаліе: 608.
Священство: ве. 122; м. а. 531. 533; СН. 569. 571. 577; К. 607.
Святоношеніе: И. 451.
Святость: м. а. 471. *500*; Е. 502.
Свѣтъ: сф. 226. 227. 228; Варв. 234.
Сива: 74.
Сизигіи: элк. 140; оф. 219. 243; Варв. 234. 235; С. В 285. 287.
Символика: гн. 175. 178. 192; оф. 216. 250. 279; пер 274.
Символъ (заповѣдь): 343. 346.
Симоніане: 33. 74. 75. 169. 187. 215. *280* сл.
Синагога: 104. 121; см. собраніе вѣрующихъ.
Синкретизмъ: 30. 31. 34. 82. 83 сл.; Ф. 34 сл.; іуд. пал. 58 сл.; сад. 62; ес. 63; самар. 70. 76. 77; неопиѳ. 77; гн. 82 сл. 173. 178; С. В. 282. 284.
Сирійскій гносисъ: 200 201. 256.
Сиро-финикійскія вѣровъ: 33
Сиѳіане: 168. 175. 195. 199. 204. 206. 207. 216. *226*. 227. 242. 247. 250. 253. 271. 275.
Сиѳъ—Спаситель: сф. 271. 272.
Скорое пришествіе Христово: *668*. 669.
Слово Божіе: наз. 104; пер. 225; Варв. 236; сф. 275; пер. 275; см. Логосъ.
Служеніе общинѣ: 611. 626.
Служеніе церкви: 611 620. 626.
Смерть: м. а. 425. 426. 427. *652*.
Смерть Христа: И. 415. 417. 431. 433.
Соборъ апостоловъ: СЕ. 569; К. 353; И. 367. 414.
Соборъ епископа: 613.
Собраніе вѣрующихъ—σύναξις: 522. 547; συναγωγή: 542. 543. 544. 546. 547. 548. 549. 550. 611; συνέδριον: 545. 546. 550; συνδεσμος: 545. 550; συνάθροισμα: 546. 547. 550; καινωνία: 550.
Сожиганіе грѣшниковъ: 662. 664.
Созерцаніе: оф. 264.

Сознаніе—эонъ: С. В. 286.
Соматики: гн. 180. 190; оф. 277. 278.
Сотерологія: ев. 122; элк. 144; гн. 177. 180. 188. 192. 202. 204. 277; оф. 264. 265. 275; С. В. 288 а.; м. а. 346. 399. 400—402. 405. 430. 458 410. 411. 417. 418; И. 380. 383. 388. 412 415; К. 411; 2 К. 408.
Софіа Мудрость (Προύνικος): 199.
Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ: 238.
Спасеніе: гн. 188. 203. 204 406; оф. 264; сф 271; пер. 273; С. В. 288 а. 288 б.; м. а. 346. 401. 406 407. 434.
Спаситель: гн. 203. 206. 207; Варв. 236. 237; Іг. 254. 270. 271. 272; оф. 264; сф. 271. 272; м. а. 400.
Стоицизмъ: Ф. 35. 40; элк. 137. 139; сф. 227; оф. 264.
Столпы церкви: 597. 609.
Страданія Христа: Кер. 150; И. 381. 383. 385. 388. 415; П. 389; м. а. 417. 428. 431. 434. 443
Стратіотики: 267
Суббота: ес. 64; наз. 101. 109; элк 110. 136.
Судія – Богъ: 661.
Судъ будущій: 651. 658. 660. *661.* (суды Кл. Р.). 663.
Судьба: ес. 69.
Сыноположеніе во Христѣ: м. а. 402. 405.
Сыноположеніе Христа: К. 352; В. 357; Е. 359; И. 385; м. а 397.
Сынъ Божій: ев. 104. 117; элк. 140. 141; Кер. 149. 207; С. В. 194; оф. 222; нс. 223. 224; пер. 225. 226. 248. 273; оф. И. 231; Варв. 234. 235. 237; Іг. 270; С. В. 287. 288. 288 б; К. 350. 352. 353; В. 356. 357. 358; И. 368. 369. 370. 371. 385; П. 371; У. 373; Е. 359. 361. 362 363. 365. 392. 503; м. а. 375. 376. 478.
Таинства элевзиненія: 78.
Таинства церковныя: м. а. 456. 511. 521. 533. *534.* 626.
Таинство опрѣсноковъ: ев. 113.
Тайны: ес. 66; Карп. 159; гн. 190; оф. 263; нс. 278; Іг. 278; И. 386. 399. 415.
Талмудъ: 50. 52.
Таэбъ: 72.
Твореніе человѣка: В. 358. 390; Е. 393. 477. 478.
Твореніе міра: Кер. 148; Карп. 156; гн. 192; оф. 222; пер. 225; Іг. 229; С. В. 286. 287; Мен. 288 г.; Е. 360. 477.
Текстъ LXX: м. а. 316.
Теоантропизмъ: Варв. 238; С. В. 288; 288 а.
Теологія: Ф. 38 сл.; іуд. пал. 53; ес. 63. 69; сам. 71 сл.; неопиѳ. 79; Плат. 185; Іг. 228; нс. 224; пер. 225; сф. 226; оф. И. 231; С. В. 285. 286; Варв. 234; К. 350 сл.; Варн. 354 сл.; Е. 359. 360. 361; И. 368 сл.; П. 371.
Теософія: неопиѳ. 78; восточн. 84; гн. 173.
Теорія религіи: гн. 185; С. В. 288 б.
Терапевты: 112.
Тетрада: гн. 186; Варв. 235. 236.
Типы гностицизма: 172.
Тлѣніе, см. смерть.
Топографія гност. ересей: 169. 174. 175.
Тора: 50. 71.
Трехчастное дѣленіе общины: гн. 181; оф. 277.
Трехчастное дѣленіе человѣка: оф. *257*; пер. 274; нс. 275.
Тріада Божества: оф. 218. 219; нс. 224. 274; пер. 225. 226. 273; сф. 226; Іг. 230; оф. И. 232; Варв. 234; С. В. 286.
Тріада іерархіи: И. 640. 641.
Троичность Божества: К. 350—354; В. 355—358; Е. 359. 361. 364;

И. 366. 367; П. 372; У. 372. 373; м. а. 375.
Тѣло: Ф. 44; Карп. 157; оф. 261—267.
Тѣло Христа: гн. 203. *207*; оф. И. 268; сф. 272. 275; Іг. 271; пер. 272. 274. 275; нс. 275; м. а. 427.
Тѣло церкви: м. а. 457. 612.
Тьма: гн. 199; сф. 226. 227. 228.
Тюбингенцы: 171—173.

Убѣжденность вѣры: м. а. *468* 470.
Увѣнчаніе праведниковъ: 508.
Умъ эонъ: Варв. 236; С. В. 286. 288 б.
Умъ человѣка: оф. 257. 258.
Универсъ: сф. 227.
Уничиженіе Господа: К. 391. 431; м. а 398. 428.
Управленіе церкви: Н. П 581. 582. 583. 584.
Установленія вѣры=заповѣди.
Утроба (μήτρα): сф. 227. 272; каин. 228.
Учители церкви: *576*. 638.

Фарисеи: 29. 31. 33. 58 сл. 66. 67.
Фарисейство: ев. 109.
Фатализмъ: ес. 69.
Фибіониты: 169. 267.
Филонъ: 33 сл. 80.
Филонизмъ: гн. 173—177; оф. 251; С. В. 283.
Философумены Ипполита: *212*. 282.

Хаггада: 51.
Харизматики: У. 633. 634. 511. 554. 607; Е. 635; Н. П. 581. 582. 583. 594. 604.
Хиліазмъ: іуд. пал. 57. 666; ев. 121. 666; Керѳ. 151; В. 658; П. 666; м. а. 665—668.
Хиротонія: *572*. 573. 580. 589. 590. 591. 598. 609. *621*.
Хотѣніе—эонъ: Варв. 236.
Храмъ Божій: м. а. 475.
Христіане: 100.
Христіанство: іуд. 102; ев. 117. 118; элк. 143. 144; гн. 170 171. 176. 177. 178. 179. 181. 200. 204 205. 214; оф. 264; С В. 282. 283. 288 б.
Христологія: ев. 104. 107. 108. 109. 114—119. 121 123. 126; гн. 122. 178. 190. 192. 195. 202—206. *207*. 212. 377; элк. 138. 140 142; Кер. 148—151. 153. 161. 207; Карп. 157. 158; Марк. 195. 200. 207; Валент. 207; Васил. 207; Сатурн. 207; оф. И. 207. 231. 258. 268. 269. 275; оф. 218. 240. 264. 265—267; наас. 207. 274. 275; сф. 207. 271. 272. 275; Варв. 234—236. 275; Іг. 207. 270. 271. 275; пер. 273. 274. 275; гност. Епиф. 275; С. В. 284. 288 а. 288 б.; м а. 348. 376. 377—379. 395. 396. 401. 402; К. 350. 390. 391; В 359. 390; Е. 361. 392 394. И. 367. 379—381. *382* сл. 385. 386; П. 389; 2 К. 391.
Христоношеніе: м. а. 402. 529.
Христосъ. см. І. Х.
Христосъ—глава церкви: м а. 479. 489. 486. 487. 577.
Христосъ Учитель: м. а. 412—414. 417. 418. 432. 486; И. 415.
Хронологія гностич. сектъ: 168. 208. 209. 213.

Цари іудейскіе: элк. 112.
Царское служеніе Христа: м. а. 427. 428. 429. 673.
Царство Божіе: оф. 279; м. а. 499. 509. 510. 531. 651. 672. 673; У. 673.
Царство мессіанское: фар. 59 сл.; сад. 61; сам. 72; ев. 119. 427; элк. 145.
Царство настоящее: элк. 140; гн. 192. 203. 204; оф. 242; см. вѣкъ настоящій.

Царство небесное: оф. 242.
Царство тысячелѣтнее: іуд. пал. 57; см. хиліазмъ.
Царство Христово: ев. 119. 120; элк. 144. 145; Кер. 151; гн. 203; оф. 265; м. а. 672.
Царь Великій: Е. 673.
Цибела—культъ: 77.
Церковь: ев 121. 122. 615; гн. 203 - 205. 615; оф. И. 231. 276 279; Валент. 479; м. а. 325. 337. 338. 443. 448. *476* сл. 490. 539. *540 541* (термнологія).
Церковь апостольская: м. а. 493.
Церковь благодатная: И. 489. 490; Е. 502 сл.; м а. 541.
Церковь ветхозавѣтная: м. а. 476. 481.
Церковь видимая: м. а. 541. 542. 614. 649. 650.
Церковь воинствующая: м. а. 488; Е. 506. 510. 539; И. 339.
Церковь вселенская: м. а. 476 495. 496. 612. *649*.
Церковь—духъ: м. а. 480. 481. 483. 484. 614. 625. 649.
Церковь единая: м. а. *485* сл. 495. *529. 649. 650*.
Церковь живая· 613. 649.
Церковь небесная: м. а. 477. 480. 538.
Церковь новозавѣтная: м. а. 476. 481.
Церковь предсуществующая: м. а. 477. 478. 479. 480.
Церковь святая: м. а. *499* сл; Е. 501 - 505.
Церковь строющаяся: Е. 505. 506. 508. 510.
Церковь торжествующая: Е. 504. 506.
Церковь - тѣло: м. а. 481. 540. 541. 612. 622. *649*; И. 682 - 685. *529*.
Чародѣйство: Карп. 160; С. В. 283; Мен. 288 г.
Чины ангельскіе: Іг. *257*; Е. 538.
Чистилище: Е. 535. *536*.
Чистые (καθαροί): м. а. *500* сл; Е. *504*. 505.
Чудотвореніе: С. В. 283.

Шехина: 52. 54. 55. 72.
Школы гностическія: 208.

Эволюція: 171; сам. 194; гн. 213. 214. 215.
Экстазъ: гн. 80; оф. 263. 276.
Элевзинскія таинства: 77.
Элелэтъ зонъ: Варв. 236.
Элкезаиты: 97. 98. 108. 110. 114. 127. 132. 133. 135 -136. 145. 207. 214. 285.
Эллинизація: 81. 82.
Эллинизмъ: Ф. 48.
Эллиніане: 33.
Эманація: 200. 205; оф. 239; С. В. 285.
Эонологія: гн. 187. 188. 201. 205. 377; Варв. 233; оф. 239. 240; С. В. 285. 288.
Эонъ: гн. 187. 200. 204. 207; оф. *239*; С. В. 285. 286 288.
Эсхатологизмъ идеи спасенія: м. а. 429. 447; евхаристіи: 531. 655.
Эсхатологія: Ф. 46; іуд. пал. 56 сл.; фар. 59; сад. 61; ес. 68; сам. 73; элк. 144; Керо. 150. 152; гн. 204. 205; оф. 279; Мен. 288 в. 289 г.; С В. 288 г.; м. а. 651 сл
Этика: м. а. 403. 409,
Эѳиръ: сф. 227.

СПИСОКЪ

трудовъ, посвященныхъ историческому обозрѣнію христіанскихъ догматовъ въ западной литературѣ (къ стр. XIV Предисловія).

Münscher. Handbuch d. christlichen Dogmengeschichte. B. I—IV. 1809—18. Marburg.

„ Lehrbuch d. christl. Dogmengeschichte H. 1–2. 1811 и слѣд. изданія.

Baumgarten-Crusius. Lehrbuch d. christlich. Dogmengeschichte 1832.

Meier. Lehrbuch d. Dogmengeschichte 1840.

Neander. Neanders christliche Dogmengeschichte, herausgegeben von Jacobi, Th. 1—2. 1857. Berlin.

Marheineke. Christlich. Dogmengesch, 1849. Berlin.

Zobl. Dogmengeschichte d. katolischen Kirche 1865. Insbruck.

Klee. Lehrbuch d. Dogmengeschichte 1837 и сл.

Baur. Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte B. 1–2. 1865—1867.

Schwane. Dogmengeschichte d. patristischen Zeit. 1862 и сл.

Thomasius. Die christlich. Dogmengeschichte Th. 1–3 1874—76 и новое изданіе (Bonwetsch u. Seeberg) 1886–1889.

Kliefoth. Einleitung in die Dogmengeschichte 1839.

Schmid. Lehrbuch. d. Dogmengeschichte 1859 и сл.

Kahnis. Der Kirchenglaube historisch-genetisch dargestellt.

Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte 1870.

Harnack. Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 1886–1890 и сл., а также Dogmengeschichte 1893.

Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 1889 и сл.

Seeberg Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1895 и сл. Grundriss der Dogmengeschichte 1901 и сл.

Bonwetsch. Grundriss d. Dogmengeschichte 1909.

Tixeront. Dogmengeschichte 1913 (нѣмѣцкій переводъ съ франц., сдѣланный Ziesché).

Neuman. Versuch über die Entwicklung der christlichen Lehre 1845.

Schedd. History of christian doctrine 1883.

Fisher. History of christian doctrine 1896. Edinburgh.

Bethune-Backer. An introduction to the early history of christian doctrine to the time of the council of Chalcedon. London 1903.

Addenda et corrigenda.

Стран.	*Строка.*		*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
6	3	снизу	Priefes	Briefes
10	13	—	свази	связи
17	16	—	ни въ изданіи Функа	—
33	5	—	Филастріь	Филастрія
57	11	сверху	міра	мира
120	21	—	антиномизма	либертинизма
167	9	снизу	Oeler	Dunker und Schneidewin
199	18	сверху	моментъ—внѣкосмическій (дѣвственный) и космическій (падшій)	моментъ бытія внѣкосмическаго (дѣвственнаго) и космическаго (падшаго)
212	9	снизу	Bausset	Bousset
216	2	—	докетовъ	гностиковъ
220	2	—	трасцедентности	трансцедентности
249	10	сверху	проводится взглядъ о полномъ отрицаніи	проводится полное отрицаніе
—	21	—	Матеріи	Матери
284	9	снизу	принадзежащіе	принадлежащіе
—	1	—	выдивалъ	выдавалъ
—	6	—	Сямонъ	Симонъ
355	16	сверху	δεσποτής	δεσπότης
396	7	снизу	еведенныхъ	сведенныхъ
460	14	—	алтарѣ	алтарь
465	1	—	δοθεεῖσα	δοθεῖσα
542	11	—	υπυμνήματα	ὑπομνήματα
561	7	—	αὐδὲν	οὐδὲν
589	2	сверху	παρέδρων	ἕδρων
—	22	—	служевію	служенію
596	1	снизу	стр.	стр. 567
597	6	—	Дѣян. 22, 5.	Дѣян. 22, 5: καὶ ὁ ἀρχιερεὺς μαρτυρεῖ μοι καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον. Правда, здѣсь ап. Павелъ во свидѣтельство своей ортодоксальности, какъ іудея по своей ревности къ іудейскому закону (до обращенія въ христіанство),

Стран.	*Строка.*		*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
			указываетъ на личность первосвященника іерусалимскаго *іудейскаго* храма. Но изъ свидѣтельства Егезиппа (приводимаго Евсевіемъ —Церк. И. 2, 23) можно заключить, что такимъ первосвященникомъ былъ именно „Іаковъ, братъ Господень, *которому апостолы вверили престолъ епископства въ Іерусалимѣ*“ и которому „одному только дозволялось входить во святая (святыхъ)“ и котораго „находили тамъ стоящимъ на колѣняхъ и молящимся объ отпущеніи грѣховъ народу“. Такимъ образомъ, ясно, что Іаковъ совмѣщалъ въ себѣ полномочія христіанскаго епископа и первосвященника іерусалимскаго храма. Слѣдовательно, и свидѣтельство отъ первосвященника, о которомъ говоритъ ап. Павелъ (Дѣян. 22, 5), могло исходить только отъ личности Іакова Праведнаго. Характерно въ свидѣтельствѣ Егезиппа то, что Іаковъ и въ его положеніи христіанскаго епископа іерусалимской церкви изображается, какъ первосвященникъ іудейской синагоги, къ которому книжники и фарисеи обращаются за компетентнымъ разрѣшеніемъ вопроса о томъ, кто есть Іисусъ („что такое дверь Іисуса“). Важно отмѣтить, что у Евсевія (согласно свидѣтельству того же Егезиппа—Ц. И. 2, 23, а также Климента александрійскаго Ц. И. 2, 1) начало епископствованія Іакова въ Іерусалимѣ пріурочивается къ моменту, непосредственно за вознесеніемъ Спасителя („по вознесеніи Спасителя Петръ, Іаковъ – очевидно Зеведеевъ—и Іоаннъ іерусалимскимъ епископомъ избрали Іакова Праведнаго“), слѣдовательно приблизительно къ 34—35 году, а Павелъ былъ чудесно обращенъ въ христіанство въ 37 году.
653	11	снизу	которые	которое
—	9	—	ведутъ	ведетъ

