

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского
Кафедра теологии и религиоведения

М.О. Орлов

АНТРОПОЛОГИЯ В СВЯТОТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

*Учебное пособие для студентов-магистров очной формы обучения
по направлению подготовки 47.04.03 – Религиоведение*

Орлов М.О.

Антропология в святоотеческой традиции: учебное пособие для студентов-магистров очной формы обучения по направлению подготовки 47.04.03. – Религиоведение

Учебное пособие содержит лекционные материалы и список рекомендуемой литературы по дисциплине «Антропология в святоотеческой традиции». Рекомендации способствуют глубокому изучению основных вопросов данной дисциплины.

Для студентов и всех интересующихся вопросами текстологии священного писания.

Рекомендуют:

Доктор философских наук, профессор В.А. Фриауф
(Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского)
Доктор философских наук, профессор В.П. Рожков
(Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского)

Саратов
2015

СОДЕРЖАНИЕ

	Мирозерцание Аристида. Учение о Боге.....	
Введение	Жизнь христиан в изображении Аристида.....	
Глава I. Св. Игнатий Богоносец.....	2. Аристон из Пеллы.....	
1. Жизнь и творения св. Игнатия.....	Список литературы.....	
Сведения о жизни св. Игнатия.....	9	
Творения св. Игнатия.....	9	
2. Богословие св. Игнатия.....	11	
Глава II. Св. Поликарп Смирнский. Папий Иерапольский.....	18	
1. Св. Поликарп Смирнский и его "Послание к Филиппийцам."	18	
2. "Мученичество св. Поликарпа."	20	
3. Папий Иерапольский.....	22	
Глава III. "Послание Варнавы"	23	
Характер и датировка произведения.....	23	
Богословское мирозерцание автора "Послания Варнавы."	25	
Глава VI. "Пастырь" Ерма.....	30	
Судьба и характер памятника.....	30	
Учение автора "Пастыря."	32	
Глава IV. Возникновение греческой апологетики и ее задачи.		
Кодрат.....	38	
Культурно-исторические условия возникновения христианской апологетики.....	38	
Глава V. Аристид. Аристон из Пеллы.....	44	
1. Аристид и его "Апология."	44	
Сведения древних церковных писателей об Аристиде.....	44	
Находка текста "Апологии" и ее различные версии.....	45	
Неподлинны произведения, приписываемые Аристиду.....	46	
Критика языческого политеизма и иудейской религии в "Апологии" Аристида.....	47	

Введение

Догмат Церкви о сотворении человека по образу Божию являет подлинную глубину и значение человеческого существования, в то же время раскрывая его как бытие личное. Античная философия не знала понятия личности. Так, в философии Платона все конкретное и индивидуальное либо связывается с множественным, либо подчинено общему - абстрактной, безличной идее. Источником множественности является материя, мир чувственный, текучий и недостоверный. Поэтому человек, понимаемый как психосоматическое единство, вообще не может быть целью философских исканий, ибо он есть душа, отягощенная телом-гробницей («Тело, или плоть (σῶμα), подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу» - Cratil. 400C), призванная к развоплощению (Tim. 41D f; Phaedo 249B). Аристотель, ставя в своей философской системе акцент на конкретном и индивидуальном, также не уделяет внимания рассмотрению онтологических основ целостного человеческого бытия, ибо в рамках его философских предпосылок смерть, разделяющая тело и душу, завершает существование человеческой индивидуальности (De anima. II 4, 415A 28-67).

В системе неоплатонической мысли утверждается, что в основе всего лежит сверхсущее Единое. Все же, что существует, обладает бытием через приобщение к Единому. Система, в к-рой Абсолютом является безличное Единое, в к-рой множественность есть ниспадение от единства (а значит,

и от бытия, истины, блага), не была благоприятна к развитию концепции личности.

В античной философии нет места для личности, но в ней расцветает тема прекрасного и гармоничного космоса. В этой космической системе гармонии и согласованности, и в то же время системе всеобщей необходимости, человек является персонажем мировой трагедии, сценарий к-рой оказывается вечной и неотвратимой судьбой. Характерно, что используемый в греч. античности для обозначения личности термин «лицо» (πρόσωπον) неразрывно связан с «маской» (πρόσωπεῖον). Здесь с художественной выразительностью представлено торжество космической необходимости и отсутствие свободы. Человек в мире - актер и зритель, его «лицо-маска» не связано ни с глубинами его идентичности, ни с его природой. Схожая ситуация и в лат. мысли и культуре, где понятие persona имеет преимущественно не онтологическое или экзистенциальное, но юридическое значение, с акцентом на всецелой подчиненности индивидуального общественному (гос-ву, империи).

Христианство приносит радикальное изменение в представления о человеке. Человек, несущий в себе образ Божий, в метафизических основах своего бытия освобождается от природно-космической обусловленности. В свою очередь представления о мире, созданном свободным определением воли Божией ex nihilo, очищаются, выводя мысль из замкнутого круга имманентной онтологической необходимости.

Понятие личности формируется в церковном богословии в процессе утверждения догмата о Пресв.

Троице. Задача одновременного утверждения единства и троичности Божия привела к использованию категорий онтологических: «сущность» и «ипостась». Святые отцы, применявшие эти категории, ясно осознавали, что используют их для описания образа бытия Бога «сверхсущего» и неопишуемого, восходя через определения к неопределимой реальности личного Бога Откровения. Понятия были взяты из прежнего концептуального обращения, превращены в условные знаки, для того чтобы отметить «сверхсущностные различия»: абсолютную тождественность и абсолютную различимость, «несводимость» ипостаси к сущности, без противопоставления их как различных реальностей. Ипостась есть то, что есть сущность, но к сущности она несводима. Единственное обобщающее определение трех Ипостасей - это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном Три-Единстве.

Основа церковного учения о личности была заложена в отождествлении ипостаси и лица (личности). Несводимость ипостаси к сущности, личности к природе, утверждаемая в троичном догмате, означает то, что личность не рассматривается в качестве второстепенного аспекта бытия, онтологического придатка, категории добавочной к конкретному существу. Личность не «выводится» из природы, она невторична по отношению к ней, не есть «особенность», формирующая индивид («природу с особенностями»). Другими словами, личность не есть индивид природы. Личность сама является источником и основой

бытия. Природа, сущность, в святоотеческом богословии перестает быть основой, «началом», бытия. Источником бытия является ипостась-личность, конституирующая бытие, реализующая сущность.

В процессе становления тринитарного богословия бытие Бога было святыми отцами-каппадокийцами отождествлено с личностью, понятие лица было закреплено категорией онтологической. Исходным в описании святыми отцами догмата Пресв. Троицы является не природа, а Три Божественных Лица. Основа единства в Пресв. Троице не «единая сущность», но личность, а именно - личность Отца, являющаяся источником единой сущности, началом личностей Сына и Духа Святого. Пресв. Троица едина, ибо единствен Отец. Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный Троичным догматом. Человеческая личность, созданная по образу Божественной личности, не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресв. Троицы не части Существа Божественного. Первый человек, содержащий в себе всю совокупность человеческой природы, был также единственной личностью (Greg. Nyss. De hom. orif. 16). Божественный образ, свойственный личности Адама, относился ко всему человечеству, ко «всечеловеку». Поэтому в роде Адама умножение личностей, каждой из которых присущ образ Божий, не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям.

«Состав» человека

В наследии святых отцов и учителей Церкви присутствуют два взаимодополняющих взгляда на человеческую природу: как состоящую из трех элементов

(«частей») - духа (ума), души и тела (трихотомия) и как состоящую из души и тела (дихотомия). Противоречия между этими взглядами нет, т. к. дух (или в иной терминологии - ум) рассматривается сторонниками дихотомизма как высшая часть души. Впрочем, само это деление является результатом научно-богословской классификации позднейшего времени. «В древнехристианской литературе не было такого схематического деления, т. е. в христианской мысли древности не было двух друг другу противоположных школ или одно другое исключаящих течений. Спора дихо- и трихотомистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию» (Киприан (Керн), архим. С. 323).

Тело (плоть)

В Свящ. Писании плоть представляется составной частью существа человека. Плоть может также обозначать человека и все живое в творении (Быт 6. 17; Пс 135. 25; Сир 40. 8) или человечество (Ис 40. 5 сл.; Пс 64. 3; Иоиль 2. 28 = Деян 2. 17; Мк 13. 20; Ин 17. 2). Выражение «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт 2. 23) показывает сознание глубокой общности (Быт 29. 14; 37. 27; Рим 9. 3), супруги становятся «единой плотью» (Быт 2. 24 = Мф 19. 5; 1 Кор 6. 16; Еф 5. 31). То же выражение может означать саму личность, ее «я» (Еккл 4. 5; 5. 5; 2 Кор 7. 5). Когда говорится о плоти, имеется в виду также брэнность твари (Ис 40. 6 слл).

Если в тексте ВЗ не проводится различия между словами «тело» и «плоть» (в евр. языке это одно и то же), то в греч. тексте НЗ это уже разные понятия: «σῶμα» и «σὰρξ». Ап. Павел проводит различие между телом и плотью. Тленность человека, его греховную жизнь ап. Павел приписывает не телу, а плоти. Под «делами плоти» (Гал 5. 19-21) апостол понимает не только чисто плотские грехи, но и такие, как зависть, распри, ссоры, идолослужение. Дела плоти зависят от «плотских помышлений» (Рим 8. 6), противоположных духовным. Ап. Павел, следуя библейской традиции, не рассматривает плоть как нечто дурное по существу. Плоть была сотворена Богом, воспринята Сыном Божиим, она должна быть преображена Духом Божиим.

Святые отцы и учителя Церкви утверждали, что человек и есть потому собственно человек, что состоит не только из души, но и из тела, в его телесной природе нет ничего дурного или греховного. Св. Ириней Лионский писал: «Душа и дух могут быть частью человека, но никак не человеком... Ибо ни плотское создание само по себе не есть человек совершенный, но есть тело человека и часть человека, ни душа сама по себе не есть человек, но душа человека и часть человека» (Adv. haer. V 6. 1). Святые отцы обращают внимание на значение тела в жизни человека, на его премудрое устройство, отличающее человека от всех иных существ. По св. Иустину, тело так служит душе, как жилище - жильцу (De resurrect. 10). По св. Иринею Лионскому, оно не только есть жилище души, но в отношении к душе оно то же, что светильник в отношении к огню, или орудие в отношении к художнику (Adv. haer. V 3. 3). Свт. Григорий Нисский говорит о функциональном

соответствии тела и духовных свойств человека (De hom. opif. 8-9). Весь человек в полноте его состава получил благословение Божие, поэтому в его телесной природе нет ничего дурного или греховного. Свт. Иоанн Златоуст в своих «Беседах о статуях» (XI 2) замечает: «Многие из еретиков говорят даже, что тело и не сотворено Богом. Оно-де не стоит того, чтобы сотворил его Бог, говорят они, указав на нечистоту, пот, слезы, труды, изнурения и все прочие несовершенства тела. Но... не говори мне об этом падшем, уничиженном, осужденном человеке. Если хочешь знать, каким Бог сотворил наше тело вначале, то пойдем в рай и посмотрим на человека первозданного».

Душа

Человеческое тело и тела животных Бог производит из земных стихий (Быт 1. 21; 24). При создании же человеческой души Бог ничего не заимствует от земли. Характер повествования кн. Бытия указывает на то, что душа человеческая как по своему происхождению, так и по своей природе представляет собой высшее начало и потому отличное от тела, равно как и от всего вещественного и стихийного. О высоком достоинстве человеческой души говорит Спаситель в Евангелии: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою» (Мф 16. 26). В библейском контексте душа, как правило, обозначает всего человека, - поскольку он оживлен духом жизни, - а не является «частью», образующей в соединении с телом человеческое существо. Душа «не обитает в теле», а выражается телом, к-рое в свою очередь, как и плоть, обозначает всего человека. «Жизнь» и «душа» часто оказываются в Свящ. Писании

равнозначными (Пс 73. 19; Исх 21. 23). Святоотеческая мысль делает акцент на том, что человек - это единство души и тела (Iren. Adv. haer. V 6. 1; Greg. Nyss. De hom. opif. 29; Nemes. Emes. De natura hom. 3).

Интерпретируя библейские повествования о душе и духовном начале в человеке, святые отцы подчеркивают инаковость души по отношению к телу, ее особый духовный характер. Св. Ириной Лионский утверждает, что душа есть жизненное начало в человеке (Adv. haer. II 33. 4). Свт. Афанасий Александрийский говорит о душе как о начале, владычествующем над телом и потому от него отличным (Orat. contr. gent. 31-32). По свт. Василию Великому, душа представляет собой чудно привязанную Божественным художником к телу силу, к-рая, распространяясь в нем, весь его состав приводит в полное согласие и единство, а также сообщает ему свою жизнь (Homil. 3. 7). Св. Иоанн Дамаскин, подводя итог многовековому развитию святоотеческого учения о душе, дает следующее определение души: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому жизнь и приращение, и чувствование, и производительную силу, имеющая ум, не иной по сравнению с нею самой, но - чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе; независимая и одаренная способностью желания, также и способностью действия, изменчивая [...] получившая все это естественно от благодати Сотворившего ее, от которой она получила и то, что существовала, и то, что была таковою по природе» (De fide orth. II 12).

Предназначение человека

Человек был создан причастным всякому благу, способным, по св. Иоанну Дамаскину, обоживаться, приобщаться к Богу. По св. Максиму Исповеднику, человек был призван Творцом к особой миссии. Адам должен был превзойти тварные разделения и соединить в себе всю совокупность тварного космоса. Первый человек имел реальные возможности для выполнения этой задачи. Не увлекаемый бременем плотской жизни, он имел все силы для жизни духа. Ум его без труда созерцал сущность вещей и достигал духовного ведения. В него вложена была любовь к Богу, естественное влечение к Нему.

Для укрепления воли человека и для его нравственного развития Бог дал ему заповедь о невкушении плодов от древа познания добра и зла (Быт 2. 17). Выполнение этой заповеди должно было утвердить человека в сознательном повиновении воле Божией, без чего невозможно было его дальнейшее совершенствование.

Грехопадение и его последствия

Сутью прародительского греха является нарушение заповеди Божией, а тем самым и нарушение всего богоустановленного строя сотворенного мира, включая человеческое естество. Грех проник в человеческую природу под влиянием змея-искусителя, к-рый прельстил Еву к преступлению заповеди (Быт 3. 1-6). Однако внутренняя и главная причина происхождения греха заключалась в самих прародителях, в греховном самоопределении их свободной воли, отворотившейся от Бога,- Источника человеческого существования. Прп. Антоний Великий говорит, что зло приросло к человеческому естеству, как ржавчина - к меди и

грязь - к телу. Люди сделались «по природе чадами гнева» Божия (Еф 2. 3). В таком падшем состоянии человека диавол получил силу и власть над ним. Через страсти он сделал человека своим рабом. В самоопределении свободной воли, разобщившей человека с Богом, был нарушен Божественный порядок, человек отказался исполнить заповедь в духе сыновней любви, отказался жить только Богом и устремляться только к единению с Ним. Воля человеческая избрала путь противоположный; отделившись от Бога, человек подчинился власти диавола. В искаженной грехом человеческой природе, как говорит св. Григорий Нисский, ум, вместо того чтобы отражать Бога, как перевернутое зеркало принимает в себя образ бесформенной материи (De hom. orif. 12), и страсти разрушают первоначальное иерархическое строение человеческого существа (Ibid. 8-9). Вместо того чтобы следовать своей естественной расположенности к Богу, человеческий ум обратился к миру; вместо того чтобы одухотворять тело, он сам отдался течению животной и чувственной жизни, подчинился бездушной материи, найдя в итоге смерть.

Согласно Библии, после падения первых людей Бог одел их «в одежды кожаные» (Быт 3. 21). Под «кожаными ризами» святые отцы понимают смертность, к-рую после падения воспринял человек как свою «вторую природу». Мефодий Олимпийский говорит: «Бог сделал кожаные одежды для этой цели, как бы одевая человека в смертность». «Бог не сотворил смерти», - свидетельствует Книга премудрости Соломона (1. 12). В понимании свт. Феофила Антиохийского Адам не был ни необходимо смертным, ни необходимо бессмертным (Ad Autol. II 27). Позволяя

существовать смерти, Бог обращает ее против тления, приводящего к смерти, и устанавливает предел как для тления, так и для греха. Святитель Григорий Богослов говорит, что Бог попускает существовать смерти, «чтобы зло не стало бессмертным» (Or. 45).

Брак и пол

По мнению блж. Августина, брак существовал уже в раю (De Gen. III 21), а следов., предуказанное в Быт 1. 28 размножение должно было осуществляться «через соединение полов». Знание о заповеданном чудесном «размножении» недоступно человеку, поврежденному грехом: зная только это греховное состояние, он не может представить себе иного. Св. Григорий Нисский, к-рому следует св. Максим Исповедник, говорит, что Бог создал пол в предвидении возможности греха, чтобы сохранить человечество после грехопадения (Greg. Nyss. De hom. orif. 17).

Труд и творчество

Человек изначально был призван к труду, к творчеству, ему предстояло принять ответственное участие в грандиозном Божественном замысле, к-рый предназначался человеку для творческого осуществления в раю, как об этом пишет св. Максим Исповедник (Ambigua). По св. Григорию Нисскому, одним из проявлений сообразности человека своему Творцу являются его способности творить, созидать, познавать. По мнению св. Григория, творчество - величайший дар Бога человеку. О назначении и высоком достоинстве человека, о величии данного ему Богом дара творчества учил и Немесий Эмесский (De natura hom. 1).

По грехопадении человек из художника в раю Божиим (Быт 2. 15) становится земледельцем - духовное творчество сменяется тяжелым повседневным трудом. Поскольку труд есть основа человеческого существования, то именно на него в первую очередь падают последствия греха: «В поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт 3. 19).

Восстановление человека

В результате грехопадения человек не сумел достичь единения с Богом и обожения тварного мира. Чтобы после грехопадения человек мог становиться богом, как часто повторяют святые отцы (Iren. Adv. haer. III 10. 2; V. Praef.; Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 54; Maximus Conf. Cap. theol. II 25), Богу надлежало стать человеком. То, что человек должен был достигнуть, восходя к Богу, то осуществляет Бог, снисходя к человеку. Основанием учения Церкви о человеке является вера в то, что истинное человечество было восстановлено и явлено во Христе. Христос восстанавливает человечество и тем самым являет правду о нем. По выражению св. Ириней Лионского (Adv. haer. III 16. 6), Христос возглавил Собой человечество. Он стал Главою, Началом, Ипостасью обновленной человеческой природы, к-рая есть Его Тело. Церковь - то единство «нового человека», к-рого люди достигают, «облекаясь во Христа», становясь через крещение членами Его Тела. Как Глава Своего Тела, Христос становится Ипостасью церковного тела, собранного «от конец земли». Этот «единый человек» во Христе, единый по своей обновленной природе, существует во многих личностях, по образу бытия Пресв. Троицы.

Глава I. Св. Игнатий Богоносец.

1. Жизнь и творения св. Игнатия.

Сведения о жизни св. Игнатия.

Они весьма скудные и восходят, в основном, к "Церковной истории" Евсевия Кесарийского (III, 36). Здесь сообщается о том, что св. Игнатий - "второй после Петра епископ Антиохийский. Рассказывают, что он был отправлен из Сирии в Рим и отдан на съедение зверям за исповедание Христа. Проходя по Азии под надзором строжайшей охраны, он в городах на остановках укреплял верующих беседой и увещаниями, уговаривал прежде всего беречься ересей, тогда только что явившихся на свет Божий, и убеждал крепко держаться апостольского Предания, которое он, идя на мученичество, счел необходимым закрепить письменно." Судя по всему, св. Игнатий являлся обращенным из язычников, а его имя (Egnatius), возможно, указывает на римское происхождение. Блаж. Иероним в "Хронике" причисляет св. Игнатия к слушателям и ученикам св. Иоанна Богослова, но в другом сочинении ("О знаменитых мужах") ничего не говорит об этом. С большой долей вероятности можно предположить, что в молодые годы св. Игнатий был знаком со свв. Апостолами Петром и Павлом, проповедовавшими в Антиохии, т.е. являлся прямым преемником этих Апостолов и продолжателем их дела. В поздних сказаниях (Симеон Метафраст) именование его "Богоносцем" связывается с тем якобы фактом, что Игнатий был именно тем самым дитятей, которого Господь брал на руки, чтобы поставить в пример Своим ученикам,

спорившим о первенстве. Однако подобное сказание следует считать, скорее всего, благочестивой легендой, ибо оно противоречит свидетельству св. Иоанна Златоуста, который ясно указывает, что св. Игнатий не видел Господа во плоти. Что же касается его епископского служения, то, по словам Г. В. Флоровского, относительно данного служения "сохранилось только одно известие: историк Сократ рассказывает о нем, что он видел ангельские хоры, воспевающие Св. Троицу в антифонах, и поэтому ввел в Антиохии антифонное пение, именно оттуда перешедшее в другие церкви. Возможно, что это и так. Попеременное пение было в употреблении в иудейской псалмодии. Плиний Младший сообщает о вифинских христианах, что они прославляли Христа как Бога в "попеременных песнях." Может быть, в Антиохии этот обычай был утвержден св. Игнатием. Не случайно св. Игнатий в переносном смысле призывает ефесских и римских христиан "образовать хор" и воспеть Отца через Христа Иисуса" (Флоровский Г. В. Отцы первых веков. - Кировоград, 1993. - С. 6). Дату мученической кончины св. Игнатия с точностью определить достаточно сложно. Несомненно, что погиб он в царствование Траяна (98-117) и, вероятно, во вторую половину его. Традиционно эта дата обозначается 107 г., но исследователи склоняются к более поздней датировке (110-117).

Творения св. Игнатия.

(Мы ориентируемся на издание (снабженное хорошим предисловием): Ignace d'Antioche. Polycarpe

de Smyrne: Lettres. Martyre de Polycarpe / Ed. par P. Th. Camelot // Sources chretiennes. - Pans, 1969. - № 10).

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

сокращенном виде. Поэтому подлинную рукописную традицию посланий св. Игнатия отражает лишь средняя редакция, сохранившаяся в двух греческих манускриптах X - XI вв.

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

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

т.е. как "двоеверие." См.: Писарев Л. И. Очерки, с. 104-105. Термин "докетизм" также является недостаточно определенным и обычно применяется в отношении к различным гностическим сектам (валентинианам, маркионитам и др.). По своему содержанию этот термин предполагает некую совокупность идей: в учении о Боге предполагается, что, будучи бесстрастным, Он не мог пострадать на Кресте, а будучи трансцендентным, не мог стать человеком; в учении о мире за основу берется представление о материи как творении низшего Демиурга, а поэтому все материальное (т.е. тленное) мыслится неспособным ко спасению; антропология докетов предполагает, что тело есть зло и только душа (или дух) составляет подлинное "я" человека; наконец, христология докетов базируется на отрицании Воплощения: человечество Христа не могло быть обычной человеческой природой - Он обладал лишь "призрачной" человеческой природой и не вступал в непосредственный контакт со "злой материей." См.: Davies J. G. The Origins of Docetism // Studia Patristica, - 1962. - Vol. 6, Pt. 4. - P. 13-14).

На первую св. Игнатий явно указывает в "Послании к Филадельфийцам," где говорит: "Если кто будет проповедовать вам иудейство (букв. "толковать иудаизм" - $\iota\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\sigma\mu\acute{o}\ \nu\ \acute{\epsilon}\rho\mu\eta\ \nu\acute{\epsilon}\theta\eta$), не слушайте его. Ибо лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, чем от необрезанного - иудейство" (Филад. 6). Эта фраза предполагает, что иудеохристианская ересь во времена св. Игнатия охватила и некоторых христиан, обращенных из язычников. Об опасности докетической ереси святитель

предупреждает преимущественно в "Послании к Траллийцам."

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

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

2. Богословие св. Игнатия.

Основной темой всего богословия св. Игнатия является тема "единства." Термины: $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\acute{o}\tau\eta\varsigma$ постоянно встречаются в его посланиях, и себя самого он называет

"человеком, предназначенным к единению" (Филад. 8: ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρ-τισμένος). Причем данная тема развивается им на "нескольких мировоззренческих уровнях." Первый такой уровень - учение о Боге, где св. Игнатий подчеркивает единство Лиц Святой Троицы, поскольку Сам Бог есть Высшее Единство (Трал. 11). Данный уровень тесно смыкается с христологическим и сотериологическим уровнями. Что касается христологии, то св. Игнатий четко различает две природы Господа. Христос есть "телесный и духовный (σαρκικός τε καὶ πνευματικός), рожденный и нерожденный (γεννητός καὶ ἀγέννητος), Бог, ставший во плоти (ἐν σαρκί γενόμενος θεός), в смерти - истинная Жизнь, от Марии и от Бога, сначала подверженный страданию, а затем - бесстрастный" (Ефес. 7). Эти христологические антитезы, и особенно антитеза σαρκίως-πνευματικώς ("плотским образом - образом духовным"), встречающаяся в посланиях св. Игнатия 13 раз, акцентируют подлинно исторический характер Воплощения и Искупления (См.: Tinsley E. J. The imitatio Christi in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch // Studia Patristica. - 1957. - Vol. 2, Pt. 2. - P. 555). Кроме того, у св. Игнатия они являются средством для того, чтобы ярче и контрастнее оттенить указанную тему единства. Прежде всего - оттенить единство Христа с Богом Отцом. Христос есть единственный Сын "Высочайшего Отца" (Πατρός ὑψίστου - Римл., предисловие); Он - един, произошел (προελθόντα) от Единого Отца, в Едином пребывает и к Нему Единому удался (Магн. 7). Эти мысли, находящиеся в созвучии с богословием четвертого Евангелия, св. Игнатий развивает и в аспекте Домостроительства спасения: Бог, будучи един, являет себя (φανερῶσας ἑατόν) через Иисуса

Христа, Сына Своего, Который есть Слово Его, происшедшее из Молчания (Магн. 8: αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθόν). Эту фразу, скорее всего, следует понимать в том смысле, что "план" спасения людей первоначально созрел в Уме Бога Отца (подспудно предполагается, что Отец есть Ум, а Сын - Логос, т.е. Слово), но до времени скрывался в "безмолвии Божиим," начав осуществляться через Воплощение Сына-Логоса, когда Отец счел нужным привести этот "план" в исполнение (Об ориентированности "теологии молчания" у св. Игнатия на историческое Откровение и Воплощение Бога Слова см.: Paulsen H. Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien. - Gottingen, 1978. - S. 110-122). В противоположность докетам св. Игнатий акцентирует реальность или истинность (а не "кажимость," как у них) Воплощения Бога: Христос "произошел из рода Давидова от Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, в виду небесных, земных и преисподних;" Он истинно воскрес из мертвых, так как "Его воскресил Отец Его, Который подобным образом воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем истинной Жизни" (Трал. 9). Настойчивое употребление наречия ἀληθῶς ("истинно") служит как раз для подчеркивания реальности Воплощения и полноты Человечества Христа.

Помимо акцента на единстве Христа с Отцом, указанная тема прослеживается еще и в том ударении, которое ставится в посланиях на единстве Богочеловеческой Личности Христа. Такое ударение имеет следствием тот факт, что св. Игнатий одним из первых в истории христианского богословия достаточно ясно намечает учение

о "взаимообщении свойств" (*communicatio idiomatum*) обеих природ Господа. Данное учение прослеживается в высказывании святого о "страдании Бога моего" (Рим. 6: του πάθους του θεού μου), а также в высказывании, что Господь, будучи "выше времени" (υπέρ καιρόν), или "безвременным" (αχρόνον) и "незримым" (άόρατον), ради нас сделался "зримым;" "неосязаемый и бесстрастный," Он стал из-за нас "страстным" (παθητόν) и претерпевшим всяческое (Поликарп. 3). Учение о "взаимообщении свойств" предполагает у св. Игнатия гармоническое созвучие единства и двойственности Христа: божественные предикаты могут соотноситься с Человеком Христом, а человеческие - с Логосом (Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition: Vol. 1.* - Oxford, 1975. - P. 89). Кроме того, в свете этой столь удивительно гармоничной христологии, где четко расставлены все акценты, и сотериология приобретает свои "классические" оттенки: спасение людей осуществляется Сыном Божиим при содействии ("синэргии"), конечно, самих людей (См.: Studer B., Brian D. *Soteriologie in der Schrift und Patristik // Handbuch der Dogmengeschichte.* - Freiburg; Basel; Wien, 1978. - Bd. 3, T. 2 a, - S. 65).

Определенное место в богословии св. Игнатия занимает и учение о Святом Духе. Следует сразу отметить, что понятие πνεύμα используется им не только для обозначения третьего Лица Святой Троицы, но и вообще для указания на Божественную природу. Так, в "Послании к Магнезийцам" (гл. 15) он увещевает магнезийских христиан укрепляться в единомыслии с Богом, имея "неразделимый Дух (άδιάκριτον πνεύμα), Который есть Иисус Христос." Здесь подразумевается Божественная природа Господа, единая для

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

В учении о Церкви, занимающем важное место в богословии святителя, тема единства звучит с предельной отчетливостью, выступая на первый план. Особо подчеркивается необходимость единения клира и мирян. Мирянам надлежит сливаться с "мыслью" (или "волей" - γνώμη) епископа, а пресвитерству быть созвучным с ним, как созвучны струны в кифаре, ибо в таком единомыслии (или единокорности - εν ττ| ομόνοια) и "в созвучии любви" (συνφώνω аушгд) прославляется Христос. Святитель говорит:

"Составляйте из себя все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии заданным от Бога тоном единства, вы бы единым гласом возносили песню Отцу через Иисуса Христа, дабы Он услышал вас и по добрым делам вашим признал вас членами Своего Сына. Итак, полезно для вас быть в безупречном единстве (*εν ἁμῶνω ἐνόθητι*), чтобы всегда сопричастовать Богу" (Ефес. 4). В этом образе хора св. Игнатий концентрирует самую суть и своей, и вообще православной эклесиологии: все верующие составляют единый хор, "Регентом" которого является Бог. Однако такое единство всех верующих, клира и мирян, есть своего рода "неслиянное единение," ибо каждый в этом хоре имеет свою "партию." Тело Христово может здраво "функционировать," если каждый член Его выполняет свое назначение: рука не должна заменять голову, а нога - выполнять функцию руки. Единодушие и созвучие всех членов Церкви достигается в первую очередь послушанием мирян епископу и клиру; в этом послушании выражается повиновение христиан Богу - "Епископу всех" (*τῶν πάντων ἐπισκόπῳ* - Магн. 3). Ибо "как Господь без Отца, будучи соединен [с Ним], ничего не делал ни Сам Собою, ни через Апостолов, так и вы ничего не делаете без епископов и пресвитеров" (Магн. 7). В то же время святой мученик подчеркивает, что "епископ не есть внешний начальник, владычествующий во имя начала власти. Он несет служение, и несет его в неразрывном единстве со всею Церковью. Внешним проявлением этого единства служит совет старейшин, окружающий епископа" (Флоровский Г. В. Указ, соч, с. 18). В целом, согласно св. Игнатию, церковная иерархия есть Божие установление, и к верующим он обращается так: "Почитайте диаконов как

заповедь Иисуса Христа, а епископа как Иисуса Христа, Сына Отца; пресвитеров же как собрание Божие, как сонм Апостолов. Без них нет Церкви" (Трал. 3). Подобные призывы к единению членов Церкви постоянно встречаются в посланиях св. Игнатия. Причем характерно, что, увещевая таким образом верующих, святитель высказывает не свое "частное мнение," но изрекает "глас Божий." Он высказывается на сей счет вполне определенно: "Дух возвестил мне, говоря: без епископа ничего не делайте, блюдите плоть свою как храм Божий, любите единение, избегайте разделений, будьте подражателями Иисуса Христа, как Он есть [Подражатель] Отцу Своему" (Филад. 7).

Связь эклесиологии с христологией особенно подчеркивается св. Игнатием: Церковь как бы отражает единение двух природ во Христе, ибо единство верующих должно быть телесным и духовным (Магн. 13: *ἐνωσις ἡ σαρκική τε καὶ πνευματική*) (См.: Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. - Казань, 1870. - С. 123 - 124). Наконец, следует отметить, что св. Игнатий был первым христианским писателем, употребившим выражение "кафолическая Церковь" (*ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*). Контекст, в котором он употребляет данное выражение, весьма примечателен: "Только та Евхаристия должна считаться подлинной (*βεβαία* - букв, "крепкой, твердой, прочной, верной"), которая совершается епископом или тем, кому он сам поручит это. Где появится епископ, там должен быть и народ (*τὸ πλῆθος*), подобно тому, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь. Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви (*ἀγάπην ποιεῖν*), но что он одобрит, то и Богу

благоугод-но, дабы всякое дело было незыблемым и прочным" (Смирн. 8). Таким образом, указанное выражение увязывается в первую очередь с литургической жизнью и иерархией отдельной местной церкви, которая и есть средоточие всей полноты, "плеромы Церкви." Важно отметить, что определение *καθολικός* не имеет у св. Игнатия значения *οικουμενικός*, т.е. "кафоличность" Церкви никак не связывается с ее "вселенскостью," или "эку-меничностью." На первый план в этом определении выступает значение "соборности," что верно отметил М. Д. Муретов: "Параллели: епископ и Христос Иисус, народ (множество) и кафолическая Церковь - со всей очевидностью дают видеть, что термин взят в смысле всей целокупности Церкви, или ее соборности, так как он стоит в параллели с "народ," как "Христос Иисус" - с "епископ," т.е. в живом и действительном единении Христа, иерархии и народа" (Муретов М. Древне-еврейские молитвы под именем Апостола Петра с приложениями: О литературных особенностях творений Ап. Петра и о значении термина "*καθολικός*." - Сергиев Посад, 1905. - С. 28-30).

Экклесиология св. Игнатия имеет еще один немаловажный аспект: она предполагает учение о небесной Церкви, хотя этот аспект и не выражен столь ярко, как во "Втором послании Климента." Согласно св. Игнатию, небесная Церковь есть своего рода "Архетип" ("Первообраз") Церкви земной и состоит из святых и Апостолов, живущих в постоянном единении с Богом. В то же время небесная Церковь тесно соединена с земной, "Первообраз" сопряжен с "образом," ибо Главой такой единой Церкви в ее "двух Ипостасях" является Господь Иисус Христос (см.: Магн. 6:13; Смирн. 1; Трал. 11; Ефес. 4). Данное учение, в свою

очередь, предполагает представление о различии (и единстве) мира видимого и мира невидимого. Оба мира, соответственно, населены духовными существами - добрыми и злыми. Поэтому св. Игнатий говорит о "небесных существах" (*τα επουράνια*), а также о "властях, зримых и незримых" (*οι άρχοντες ορατοί τε και άορατοί*), которые будут подлежать суду, если не уверуют в Кровь Христову; о "чинах ангельских" и "устроениях властей" (*τάς συστάσεις τάς άρχοντίκας* - Трал. 5). Эти духовные силы тесно соприкасаются с миром человеческим и часто вторгаются в него. Во всяком случае, тема "духовной брани," столь актуальная в последующей аскетической письменности, явно намечается св. Игнатием. Он ясно высказывается о "брани небесных и земных сил" (*πας πόλεμος... επουρανίων και επιγείων*), которая расторгается миром (покоем - *ειρήνης*) в Церкви, ибо "единодушием в вере" среди членов ее уничтожается "сила сатаны" (Ефес. 13). Таким образом, экклесиология св. Игнатия содержит в себе еще и аспект "Церкви воинствующей," ибо только единством верующих и побеждается вся "сатанинская рать."

В мирозерцании св. Игнатия имеется еще одна существенная грань, которую западные ученые называют "мистикой" или "мистикой мученика" (См.: Амман А. Путь отцов: Краткое введение в патристику. - М., 1994. - С. 15; Liebaert J. Les enseignements moraux des peres apostoliques. - Gembloux, 1970. - P. 34-36). Поскольку понятия "мистика, мистицизм, мистик" (в отличие от прилагательного "мистический") являются не совсем органичными для русского языка, обладая к тому же чрезвычайной размытостью и неопределенностью границ, мы предпочитаем

употреблять выражение "тайнозрительное богословие." В этом "тайнозрительном богословии" св. Игнатия тема единства приобретает новое звучание: она становится темой соединения с Богом как конечной и вожделенной цели жизни всякого христианина. Для обозначения такой цели св. Игнатий использует различные выражения типа: "встретить (обрести) Бога (θεοῦ ἐπιτυχεῖν) или Иисуса Христа" (Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτυχεῖν), "быть (оказаться) с Богом" (θεοῦ εἶναι, γενέσθαι θεοῦ) и т. д. Данное соединение с Богом для св. Игнатия означало встречу с Ним через мученическую кончину, а поэтому святитель говорит, что он не желает уже "жить жизнью человеческой" (κατά ανθρώπους ζῆν; Римл. 8). В предвкушении этой блаженной кончины своей святой изрекает, что никакие "сладоности мира сего и царствования века сего" уже не могут принести ему пользы (Римл. 6). В нем нет уже земной любви (ἔρως), которая "распялась," и отсутствует "огонь, любящий материю" (πῦρ φιλόυλον), ибо он желает лишь "Хлеба Божиего" (ἄρτο ν θεοῦ), который есть "Плоть Иисуса Христа," и пития - "Крови Его, которая есть любовь нетленная" (Римл. 7). Поэтому смерть для св. Игнатия является исходом из жизни тленной и как бы "ненастоящей" в жизнь подлинную и вечную. Это "тайнозрительное богословие" св. Игнатия, насыщенное эсхатологическими тональностями, сближает его с монашеским аскетическим богословием, которое рассматривает истинное любомудрие как "умирание для мира" и в котором тема "памяти смертной" играла важную роль. Поэтому не случайно, что в кругах раннего монашества послания св. Игнатия находили живой отклик (Вполне вероятно, что краткая редакция его посланий восходит

именно к этим кругам. См.: Lilienfeld F. Spiritualitüt des friihen Wustenmonchturns. - Erlangen, 1983. - S. 30-47).

Такая же эсхатологическая тональность присуща и этическому учению св. Игнатия. Она, например, ясно выражается в следующей фразе: "Так как всё (букв, "вещи:" τα πράγματα) имеет конец, то одно из двух предлежит нам, смерть или жизнь, и каждому предстоит удалиться "в свое место" (Деян. 1:25). Ибо есть как бы две монеты: одна - Божия, а другая - мирская, и каждая имеет на себе собственный образ (ίδιον χαρακτήρα); неверующие [носят образ] мира сего, а верующие в любви - образ Бога Отца через Иисуса Христа" (Магн. 5). Подобное противопоставление Бога и мира (космоса) у святителя не имеет никаких "псевдогностических" оттенков и не означает презрения к миру и плоти как таковым, ибо и мир, и тело человека суть творения Божий. "Космос" в данном случае у св. Игнатия, как и у других святых отцов, является олицетворением греха, т.е. мира человеческого, добровольно избравшего грех, восставшего против воли Божией и сопротивляющегося Домостроительству спасения. Людей, избравших этот "космос" и предпочитающих его Богу, святитель именует "плотскими," а возлюбивших Бога паче сего "космоса" - "духовными." Они, согласно св. Игнатию, противостоят друг другу: "Плотские не могут совершать духовного (οι σαρκικοί τα πνευματικά πράσσειν ου δύνανται), а духовные - плотского (ουδέ οι πνευματικοί τα σαρκικά), подобно тому, как и вера [не может совершать] дел, свойственных неверию, а неверие - дел веры" (Ефес. 8). В данном плане св. Игнатий развивает мысли Апостола Павла (Рим. 8:12:17; 1 Кор. 2:10-15), для которого "плотность"

тождественна "душевности," а обе они противоположны "духовности;" причем в "душевности" собственно "духовность" не уничтожается "и не исчезает, но ниспускается до степени одушевляющего соматичность начала и сосредотачивается на оживлении организованного телесного вещества. При этом последнее поглощает и покоряет своим интересам всю "психичность," которая служит им рабски вопреки натуральным свойствам и с противоестественною преступностью отвергает божественное" (Глубоковский Н. Н. Благовестив св. Апостола Павла по его происхождению и существу: Библейско-богословское исслед.: Кн. 2. - СПб., 1910. - С. 580). Для св. Игнатия также в основе разделения людей на "духовных" и "плотских" лежит внутренняя обращенность мысли и воли человека либо на Божественное и горнее, либо на телесное и земное, а такая обращенность является либо проявлением чистосердечной веры, либо обнаружением неверия. Подобная внутренняя целеустремленность и целеполагание человека делается явной прежде всего в делах его.

Далее, для св. Игнатия именно в делах христиан и должно обнаруживаться величие Божие, ибо "христианство не есть дело убеждения (ου πεισμονής το έργον - т.е. оно возникает не как результат человеческого красноречия или способности убеждать), но есть дело величия [Божиего], когда ненавидит его мир" (Римл. 3). Поэтому суть всей христианской нравственности можно заключить в одной фразе: "жить по Богу" (Ефес. 8). Христиане суть "идущие путем Божиим" (θεοδρόμοι: Филад. 2); подлинный "ученик Христов" есть "подражатель (μιμητής) Господа." Этим и

определяются все христианские добродетели. Из них главные - вера и любовь, "которые суть начало и конец жизни. Вера - начало, а любовь - конец (τέλος: завершение, свершение), а обе они, став едиными (εν ἐνότητι γενόμενα), есть Бог; все прочее, относящееся к совершенству (εις καλο-κάγαθίαν) [человека], есть следствие их" (Ефес. 14). К вере и любви св. Игнатий обычно присоединяет еще кротость (Трал. 8; Поликарп. 2) и терпение (Поликарп. 8); подчеркивает он и необходимость постоянной молитвы за других (Ефес. 10). Все же добродетели, согласно святителю, увенчиваются делами. Об этом он напоминает постоянно: "Лучше молчать и быть, чем говорить и не быть. Хорошее дело - учить, если тот, кто учит, делает [то, о чем он говорит]" (Ефес. 15). Для него само собою разумеется, что "дерево познается по плоду своему: так и те, которые исповедуют себя христианами, обнаружатся по плодам своим" (Ефес. 14).

Таково, в самом общем очерке, богословие св. Игнатия. Безусловно, среди всех апостольских мужей он занимает выдающееся место по богатству и широте охвата своей богословской мысли, а также по тонкому прочувствованию им самой сути христианского Благовествования. Как отмечает Н. И. Сагарда, "по своей духовной силе, по выдающимся чертам содержания послания Игнатия составляют достойное продолжение новозаветных посланий. Пылкое благочестие Игнатия, чистота и непоколебимость веры, непритворное смирение, энтузиазм в служении Господу, конечно, общи у него с некоторыми другими писателями этого периода. Но особенная энергия и выразительность его языка, в чисто восточной форме, не чуждого некоторого рода преувеличений, однако совершенно

свободного от риторической искусственности, придают его речи исключительно очаровательную силу; в то же время спокойная сила его убеждения, возвышенность его идеала и твердое сознание, что Дух Святой с ним, придают торжественное величие его свидетельству о Христе, которое чувствуется с возрастающей силой при каждом новом прочтении посланий" (Сагарда Н. И. Указ, соч., с. 348-349).

Глава II. Св. Поликарп Смирнский. Папий Иерапольский.

1. Св. Поликарп Смирнский и его "Послание к Филиппийцам."

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

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

Св. Ириней сообщает (Против ересей III, 3, 4) об этом святом муже, что он "не только был наставлен Апостолами, но Апостолами был поставлен во епископа Смирнской церкви. Его я видел в моей ранней молодости, - ибо он жил долго и в глубокой старости окончил жизнь эту славнейшим мученичеством, - он всегда учил тому, что узнал от Апостолов, что передает и Церковь и что одно только истинно." Особо подчеркивает св. Ириней связь св. Поликарпа с Апостолом Иоанном Богословом и другими "самовидцами Господа." Наконец, он указывает, что при папе Аниките (понтификат последнего приходится на 154 - 166 гг). св. Поликарп был в Риме и обратил много еретиков, причем Маркиону, бывшему тогда в "столице мира," старец сказал при встрече: "Я узнал тебя как первенца сатаны" (Против ересей III, 3, 4). Другими словами, в лице св.

Поликарпа мы встречаемся с еще одной благодатной личностью "собеседника Апостолов;" блаж. Иероним говорит, что после смерти св. Игнатия Богоносца, св. Поликарп стал "вождем всей Азии." Сам св. Игнатий, познакомившийся с тогда еще молодым Поликарпом, в своем послании к нему завещает: "Как кормчим нужны ветры или застигнутым бурей - пристань, так настоящему времени нужен ты - для того, чтобы достигнуть Бога" (Поликарп. 2). Такое выдающееся положение св. Поликарпа и послужило главной причиной его мученической кончины, ибо, по свидетельству "Мученичества св. Поликарпа" (гл. 12), толпа смирнских язычников, когда его вели на казнь, кричала: "Вот учитель Азии (της Ασίας διδάσκαλος) и отец христиан (ο πατήρ των Χριστιανών)." К сожалению, определить с достаточной точностью дату этой кончины не представляется возможным: мнения исследователей колеблются от 147 до 167 гг.

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

От св. Поликарпа до нас дошло лишь одно "Послание к Филиппийцам," хотя есть сведения, что его литературная деятельность отнюдь не была ограничена только одним этим посланием. Вслед за П. Н. Гаррисоном большинство исследователей склоняются к предположению, что данное послание на самом деле есть синтез двух посланий: уже в древней рукописной традиции они слились, причем меньшее по объему послание стало составлять нынешнюю 13 главу "Послания к Филиппийцам" (См. предисловие к указ, изд.: Ignace сTAntioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres, p. 164-167). Догматическое содержание данного произведения (точнее,

двух произведений) очень небогато; оно является по преимуществу "пастырским посланием," целиком посвященным этическим вопросам. Не чужды посланию и определенные полемические черты, ибо здесь св. Поликарп увещевает филиппийских христиан служить Богу "в страхе и истине" и оставить "тщетное пустословие и заблуждение многих" (гл. 2). Судя по всему, данное предостережение (как и аналогичные, встречающиеся еще в послании) направлено против докетической христологии "псевдо-гностиков," поскольку далее говорится: "Кто не признает свидетельства крестного (το μαρτύριον του σταυρού), тот - от диавола; и кто слова Господни будет толковать по собственным желанием и говорить, что нет ни воскресения, ни суда, тот - первенец сатаны" (гл. 7).

Что касается нравственного учения, отраженного в послании, то основной темой его является тема праведности (περί της δικαιοσύνης; гл. 3). Главными добродетелями, позволяющими стяжать эту праведность, являются вера, надежда и любовь, ибо "кто в них пребывает, тот исполнил заповедь праведности" (έντολήν της δικαιοσύνης; или "заповедь правды;" там же). Причем, преимущественный акцент св. Поликарп ставит на одной из этих добродетелей - вере, которая у него "более широкое понятие, чем простая душевная деятельность или душевное состояние: такую веру нельзя назвать "матерью нашей," т.е. источником нашей жизни. Св. автор мыслит веру со всем содержанием, т.е. как предмет веры, так и преимущественно ту ее сторону, которой она обновляет человека, возрождает его к новой жизни, - словом веру как принцип жизни и деятельности - веру, сопровождаемую добрыми делами" (Мартынов А. Указ, соч.,

с. 142). Однако вера, в таком ее понимании, немислима без Господа, поэтому второй основной темой послания является тема "подражания Христу." Будучи в этом плане единодушным со св. Игнатием Богоносцем и многими другими отцами Церкви, св. Поликарп не устает призывать верующих: "следуйте примеру Господа" (гл. 10), ибо Господь есть "залог правды нашей" и "все претерпел ради нас, чтобы нам жить в Нем. Будем подражателями Его терпения" (гл. 8). Вследствие этого все мировоззрение св. Поликарпа - "христоцентрично," так как Господу, по его словам, "все покорено, небесное и земное" и "все дышащее" служит Ему (гл. 2). Подобный "христоцентризм" неотделим и от эсхатологизма, ибо вся жизнь христианина просвещается чаянием будущего века: "Если угодим Ему в нынешнем веке, получим и будущий, так как Он обещал нам, что воскресит нас из мертвых и что если будем жить достойно Его и в Него верить, будем и царствовать с Ним" (гл. 5).

Таковы основные мотивы богословия св. Поликарпа. Они весьма просты и даже кажутся безыскусственными, но именно в этой простоте и безыскусственности ярко проявляются чистая глубина духовного опыта и ясность Боговедения святого мученика. Что же касается значения св. Поликарпа в истории свято-отеческого богословия, то его так охарактеризовал Г. В. Флоровский: святитель, являясь учеником св. Иоанна Богослова и учителем св. Иринея Лионского, "был выразителем той слагавшейся малоазиатской традиции в богословии, которая впервые получила связное изложение у Иринея и для которой характерна сотериологическая точка зрения - исповедание

веры, исходящее из созерцания искупительного дела Христова" (Флоровский Г. В. Указ соч., с. 27).

2. "Мученичество св. Поликарпа."

Данное произведение написано в форме окружного послания Смирнской церкви, адресованного церкви Филомелийской и "всем общинам (παροικίαις) святой и кафолической Церкви, пребывающим во всяком месте." Написание этого окружного послания приходится на время, непосредственно следующее за кончиной святого (в течение не более года), а поэтому данное произведение является одним из первых "мученических актов," дошедших до нас (См.: Barnes T. D. Early Christianity and the Roman Empire. - London, 1984. - P. 512). Здесь св. Поликарп характеризуется как "самый выдающийся мученик" (или "свидетель" - μάρτυς ἕξοχος), а его мученичество (свидетельство) называется "соответствующим Евангелию" (το κατά εὐαγγέλιον μαρτύριον). Для смирнских христиан он послужил примером той истинной и незыблемой ("прочной" - βεβαίας) любви, которая состоит в желании спасения для всех братии, а не только для самого себя (гл. 1). Далее в послании описываются гонения на христиан в Смирне: мученики держались столь стойко, что являли себя как бы не просто людьми, "а уже Ангелами" (гл. 2). Примечательно, что в этом сочинении не одобряются те христиане (например фригиец по имени Коинт), которые сами себя предавали в руки преследователей, ибо "Евангелие так не научает" (гл. 4), т.е. здесь осуждается "мученический фанатизм," чуждый, как и всякий фанатизм, духу христианского Благовестования. Св. Поликарп, наоборот, проявил чисто евангельскую мудрость и

благоразумие: он сначала, по увещанию своей паствы, скрылся от гонителей в убежище, днем и ночью молясь "о всех людях и церквах во вселенной"(гл. 5). Но когда преследователи настигли его, то епископ мужественно принял свой крест, сказав: "Да свершится воля Божия" (гл. 7). Перед судьями, потребовавшими, чтобы он произнес поношения на Христа, старец заявил: "Восемьдесят шесть лет я служил Ему, и Он не сделал мне никакого зла (οὐδέν με ἠδίκησεν). Как же я могу хулить Царя моего, спасшего меня?" (гл. 9). Епископа осудили на сожжение и в приготовлении костра для мученика особенно усердствовали (προθύμως) иудеи, "как это обычно они делали" (гл. 13). Когда зажгли костер, то пламя не коснулось мученика, но надулось "наподобие паруса," окружив его, привязанного к столбу. Тогда один из палачей ("конфектор") пронзил св. Поликарпа копьем. После этого кости его сожгли дотла, чтобы избежать почитания мученика, хотя небольшие остатки мощей смирнским христианам все же удалось собрать. Так описывается кончина св. Поликарпа.

В послании приводится и молитва его, с которой он перед смертью обратился к Богу. Целесообразно привести ее всю целиком, ибо в ней отчетливо проявляется во всей своей чистоте дух первохристианства: "Господи, Всемогущий Боже, Отец Твоего возлюбленного и благословенного Отрока (του παιδός σου), Иисуса Христа, через Которого мы получили ведение (ἐπίγνωσιν) о Тебе, Боге Ангелов, Сил [небесных], всякой твари и всего рода праведных, живущих пред лицом Твоим! Благословляю Тебя за то, что Ты удостоил меня сего дня и часа, дабы я стал причастником в сонме мучеников чаше Твоего Христа и воскрес для вечной

жизни и телом, и душой, в нетленности Святого Духа. Да буду я принят среди них пред лицом Твоим сегодня как жертва тучная и благоугодная, как то Ты, неложный и истинный Боже, предуготовил, предъявил и исполнил. За это и за все Тебя восхваляю, Тебя благословляю, Тебя прославляю, через вечного и небесного Первосвященника Иисуса Христа, Твоего возлюбленного Отрока, через Которого Тебе, с Ним и со Святым Духом слава ныне и в грядущие века. Аминь" (гл. 14). Данная молитва, помимо того, что она являет удивительную просветленность духа первохристианских мучеников, отражает и некоторые существенные грани веросознания древней Церкви (Анализ их см. в кн.: Lebreton J. Histoire du dogme de la Trinite: T. 2. - Paris, 1928. - P. 196-200). Прежде всего, можно отметить, что Бог здесь именуется "Вседержителем" (ο θεός ο παντοκράτωρ), т.е. термином, восходящим к Септуагинте и часто встречающимся в эллинистическом иудаизме. Но в отличие от иудейского "узкого монотеизма" подчеркивается, что "Вседержитель" есть Отец Иисуса Христа. Сам Христос называется παῖς - словом, имеющим смысл как "чадо, отрок," так и "служитель." Однако в молитве παῖς не равнозначно термину δούλος ("раб"), поскольку последний термин для св. Поликарпа соотносим лишь с тварью, а Христос, по Своей Божественной природе, не принадлежит уровню тварного мира, ибо Он есть единственный и возлюбленный "Отрок" ("Служитель") Бога Отца. Христос также является единственным Посредником между первым Лицом Святой Троицы и людьми, открывая людям Отца и даруя им ведение о Нем. Что касается Святого Духа, то Он в молитве предстает как Дарователь нетления для души и тела, т.е. является

"Духом животворящим." Поэтому молитва св. Поликарпа представляет собой и достаточно четкое вероисповедание, которое, судя по всему, основывается на литургической традиции первохристианской Церкви.

3. Папий Иерапольский.

Об этом древнецерковном писателе нам известно сравнительно немного. Св. Ириней Лионский (Против ересей V, 33, 4) говорит, что он был учеником св. Иоанна Богослова и "товарищем Поликарпа." Евсевий Кесарийский же (Церк. история III, 39) сообщает о нем следующее: "Сам же Папий в предисловии к своему сочинению отнюдь не выдает себя за человека, лично видевшего и слышавшего святых Апостолов, а говорит, что с верой ознакомили его люди, известные Апостолам." Далее Евсевий приводит и выдержку из произведения Папия: "Я не замедлю в подтверждение истины восполнить мои толкования тем, чему я хорошо научился у старцев и что хорошо запомнил. Я с удовольствием слушал не многоречивых учителей, а тех, кто преподавал истину, не тех, кто повторяет заповеди других людей, а данные Господом о вере, исходящие от Самой Истины. Если же приходил человек, общавшийся со старцами, я расспрашивал об их беседах: что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома и Иаков, что Иоанн и Матфей или кто другой из учеников Господних; слушал, что говорит Аристион или пресвитер Иоанн, ученики Господни. Я понимал, что книги не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос." Согласно Евсевию, самосвидетельство Папия противоречит утверждению св. Иринея, что он был непосредственным учеником Апостола

Иоанна Богослова. Однако в данном случае, как кажется, Евсевий (вообще относящийся к Папию не беспристрастно за его хилиастические взгляды) в своей критике вряд ли объективен. Сам Папий говорит о своем непосредственном обучении у "старцев" ("пресвитеров"), к которым, как это видно из контекста, он относит непосредственных учеников Господних. Но этим он не ограничился: чтобы восполнить свое непосредственное обучение, Папий много расспрашивал и других лиц, общавшихся с Апостолами.

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

Из этих расспросов Папия и из тех сведений, которые он получил непосредственно от учеников Господних, возникло его сочинение под названием "Истолкование Господних изречений." В своем целокупном виде оно утеряно, и лишь несколько фрагментов его сохранили Евсевий и св. Ириней. Судя по этим фрагментам, сочинение Папия, написанное ок. 130 г. и состоящее из пяти книг, было не только комментарием на канонические Евангелия, но и фиксацией изустного Предания. Видимо, из данного Предания заимствовано, например, повествование о чуде, происшедшем с Иустом по прозвищу Варнава (который упоминается в Деяниях святых Апостолов): выпив смертоносный яд, он "по милости Господней не потерпел никакого вреда." Евсевий оценивает данное произведение

достаточно скептически, указывая и на главную причину такого скепсиса - хилиазм Папия. По словам первого церковного историка, Папий "передает и другие рассказы, дошедшие до него по устному преданию: некоторые странные притчи Спасителя и кое-что скорее баснословное. Так, например, он говорит, что после воскресения мертвых будет тысячелетнее и плотское Царство Христово на этой самой земле. Я думаю, что он плохо истолковал апостольские слова и не понял их преобразовательного и таинственного смысла, ибо был ума малого. Это явствует из его книг, хотя большинство церковных писателей, живших после него, очень уважали его как писателя старого и мнения его разделяли, например Ириней и другие." Св. Ириней, действительно, передает некоторые хилиастические представления Папия, несколько не осуждая их. В частности, что в будущем тысячелетнем Царстве Христовом земля поразит людей своим необычайным плодородием: на виноградных деревьях будет по 10000 веток, на каждой ветке - по 10000 прутьев, на каждом пруте - по 10000 кистей и т. д. (Против ересей V, 33, 3-4). Оценка Евсевия, при всей ее резкости, имеет в данном случае определенные основания. Папий, вероятно, вряд ли обладал достаточно тонким критическим чутьем, так как в своем произведении смешивал подлинно церковное Предание с различными апокрифическими "преданиями." Быть может, именно по этой причине сочинение Папия исчезло из круга церковного чтения: соборное веросознание Церкви не могло принять многое в нем и, избегая ненужных искушений, оставило его забытым.

Глава II. "Послание Варнавы"

Характер и датировка произведения.

"Послание Варнавы," приписываемое спутнику и сотруднику Апостола Павла, вызвало значительные расхождения во мнениях среди православных патрологов. Так, П. Преображенский доказывал подлинно апостольское происхождение этого памятника древнецерковной письменности (См. его предисловие: Писания мужей апостольских: В рус. пер. - СПб., 1894. - С. 21-23). С ним вполне солидарен и Д. В. Гусев, считавший, что "послание это принадлежит самой глубокой христианской древности, по крайней мере концу первого века" и "автором его всего вероятнее мог быть именно св. Варнава" (Гусев Д. В. Чтения по патрологии // Православный Собеседник. - 1895. - № 5. - С. 49). Их поддержал и Н. И. Сагарда, считающий, что это произведение было написано сразу после 70 г. (Сагарда Н. И. Указ, соч., с. 196-226). Веские аргументы против такой точки зрения высказал И. В. Попов, указывающий, что, во-первых, само послание "не выдает себя за сочинение Апостола Варнавы. Автор нигде не называет себя по имени. Памятник приписывается Варнаве лишь в надписании рукописей и цитатах древних христианских писателей. Во-вторых, в содержании послания есть данные для отрицания его подлинности. Автор называет Апостолов людьми крайне грешными. Трудно допустить, чтобы так мог говорить сотрудник Апостола Павла. В описание иудейских обрядов он вносит такие добавления, неточности и ошибки, какие не мог допустить Апостол Варнава, левит по происхождению, долго проживший в Иерусалиме. Наконец, из послания

видно, что оно написано христианином из язычников" (Попов И. В. Конспект лекций по патрологии, с. 20-21). Такого же мнения придерживался и С. Л. Епифанович, считавший, что все доказательства подлинности этого сочинения зиждятся на "искусственных перетолкованиях разных мест Послания Варнавы" (Епифанович С. Л. Указ, соч., ч. 2, с. 134-138). К приведенным аргументам против подлинности названного сочинения архимандрит Киприан (Керн) добавляет еще один: "В Ветхом Завете автор видит нечто такое, что не мог видеть левит Варнава. Правда, и Апостол Павел восставал против многих обычаев своих современников, иудеев-буквалистов, но о самом законе Моисеевом он никогда не выражался непочтительно и свысока. Разбираемое же послание высказывается решительно против традиционного отношения к Ветхому Завету" (Киприан (Керн), архим. Из лекций по патрологии: Послание Псевдо-Варнавы // Вестник Русского Христианского Движения. - 1987. - № 151. - С. 44). Исходя из содержания произведения, вторая точка зрения представляется более убедительной. Следует также заметить, что в настоящее время защитников подлинности произведения перу спутника Апостола среди серьезных исследователей древнецерковной письменности практически не осталось. Впрочем, это отнюдь не исключает предположения, что автор произведения также носил имя "Варнава," будучи тезкой известного древнехристианского миссионера. Относительно личности неизвестного автора выдвигаются самые разные гипотезы. Так, например, Л. Барнард предполагает, что он был не просто обращенным иудеем, но даже "обращенным

раввином, который привнес в христианство экзегетические и гомилетические традиции александрийской синагоги" (Barnard L. W. *Studies in Church History and Patristics. - Thessalonike, 1978. - P. 54*). Однако эта гипотеза вряд ли имеет под собой твердые основания, ибо в послании говорится: "До того как мы уверовали в Бога, обиталище сердца нашего было тленным и немощным, являясь действительно подобным храму, возведенному рукой человеческой, потому что было преисполнено идолослужения и являлось домом бесов, поскольку мы делали противоположное Богу" (XVI, 7). Даже просто обращенный иудей вряд ли мог произнести такие слова, зато они вполне уместны в устах бывшего язычника. Аудитория, к которой обращается автор, также состояла преимущественно из обращенных язычников (См. предисловие к изданию, на которое мы ориентируемся: *Épître de Barnabe / Ed. par P. Prigent et R. A. Kraft // Sources chrétiennes. - Paris, 1971. - № 172. - P. 27-30*).

Первым из христианских писателей, упоминающих об этом сочинении, является Климент Александрийский, который причисляет его к новозаветным книгам. Ориген также цитирует данное произведение, называя его "соборным (кафолическим) посланием." Однако уже Евсевий Кесарийский считает это сочинение принадлежащим к "спорным" (ἀντιλεγόμενα) книгам Нового Завета, а блаж. Иероним прямо признает его неканоническим (или апокрифическим) посланием. Точное время написания произведения установить трудно. Впрочем, *terminus post quem* не вызывает особых затруднений: в гл. XVI автор прямо говорит о разрушении Иерусалима, т.е. послание явно

написано после 70 г. Сложнее обстоит дело с *terminus ante quem*: свидетельство Климента Александрийского показывает, что к концу II в. сочинение получило достаточно широкое распространение и признание в церковных кругах. Большинство исследователей склоняется к тому, что оно было написано во второй четверти II в. и, возможно, ок. 130 г. Спорным остается вопрос о месте написания: здесь выдвигаются гипотезы малоазийского, сиро-палестинского и египетского (александрийского) происхождения послания. Наиболее вероятной представляется последняя: мировоззрение автора достаточно органично вписывается в стиль александрийского богословствования. Кроме того, именно у александрийских богословов (Климента и Оригена) впервые встречается упоминание об этом произведении и приводятся цитаты из него. Наконец, одна из древнейших рукописей, содержащих книги Нового Завета, Синайский кодекс (IV в.), также имеет александрийское происхождение; а данный кодекс включает и "Послание Варнавы," следующее непосредственно за Откровением Святого Иоанна Богослова.

Богословское миросозерцание автора "Послания Варнавы."

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

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

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

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

ветхозаветной Церкви - идея, кстати сказать, намеченная уже в речи св. Стефана Пер во мученика (Деян. 7).

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

Впрочем, такая "апостасия" иудеев, по мысли автора "Послания," отнюдь не разрушила полностью Домостроительство спасения, хотя и несколько расстроила первоначальный "план" его. Когда Моисей бросил скрижали, то "завет иудеев сокрушился" (συνετρίβη αὐτῶν ἢ διαθήκη), но подобное сокрушение "их завета" приобрело промыслительный смысл, ибо послужило для того, чтобы "завет Возлюбленного Иисуса запечатлелся в сердце нашем через упование веры в Него" (IV, 8). Ибо Господь приуготовил для Себя "новый народ" (V, 7: τὸν λαόν τὸν καινόν) и учредил для него "новый закон" (καινός νόμος), чуждый всякого "ига необходимости" (II, 6). Членом этого "нового народа" может стать, через таинство крещения, всякий человек. Характерной чертой данного "народа," в отличие от "телесности" (или "плотности") "ветхого народа," является духовность, поскольку Сам "Бог живет в нас." Такое вселение Бога в христиан происходит посредством "слова веры," "зова Его обетования," "мудрости Его распоряжений" и "заповедей научения." Как говорит автор, в нас, "рабах смерти," Бог отверз врата храма, т.е. "уста" (под στόμα здесь, вероятно, подразумевается Слово Божие, глаголющее через христиан). "Поэтому вождедевающий спастись взирает не на человека, но на Того,

Кто обитает и глаголет в нем, и удивляется, не слышав никогда [до этого] слов Глаголющего, исходящих из уст [человеческих]... Это и есть духовный храм (πνευματικὸς ναός), созидаемый Господу" (XVI, 9 - 10). Другими слотвами, христиане в глазах автора предстают как бы "орудиями Духа" (или Бога), и в этом приоткрывается великое таинство, когда сила Божия в немощи человеческой совершается. Посредством такого таинства Бог "вводит нас в нетленный Храм" (εἰσάγει εἰς τὸν ἀφθαρτὸν ἡ ναόν).

Духовность христианства как антитеза плоскому и телесному богочитанию иудаизма проявляется прежде всего в духовном понимании Священного Писания; а оно, в свою очередь, неразрывно связано с "типологией," т.е. с "преобразовательным" толкованием Писания. Значительная часть произведения являет образец подобного толкования. Например, фразу Ис. 1:13 (правда, в очень свободном переложении) "Новомесячий и суббот ваших Я не терплю" автор толкует следующим образом: Богу угодны не "нынешние субботы," т.е. земные и телесные, но те, которые Он создал. В такую субботу, завершив творение, Бог положил начало восьмому дню, т.е. "начало иного мира" (ἀλλοῦ κόσμου ἀρχήν). "Поэтому и мы проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых, и, явившись [верующим], восшел на небеса" (XV, 8 - 9). Во всем Ветхом Завете автор находит "типические" ("преобразовательные") намеки на крещение и Крест Господа (XI - XII). В частности, толкуя обрезание, совершенное Авраамом (Быт. 17:23 и 27; 14:14), он считает, что число обрезанных здесь (318) символически указывает на первые две буквы имени Иисуса (I=10 и H=8) и на Крест Его

(Г=300). Следует отметить, что это символическое толкование числа 318 оказало влияние на последующую александрийскую экзегезу и сказалось даже на определении числа отцов первого Вселенского собора (Аналогичная числовая символика, применительно к количеству этих отцов, встречается, например, у св. Амвросия Медиоланского).

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

Намечая основы христианского учения о нравственности, автор говорит: "Помощники веры нашей - страх [Божий] и терпение, а наши соратники суть долготерпение (μακροθυμία - или "великодушие") и

воздержание. С этими добродетелями, когда они чисты пред Господом, вступают в радостный союз (συνευφραίνονται) мудрость, разумение (σύνεσις), знание (ἐπιστήμη) и ведение" (II, 2-3). Суть этической концепции автора сводится к учению о "двух путях," которое сходно с учением в "Дидахе" и "Канонах святых Апостолов" и часто тождественно с ним. Поэтому вполне правомочным кажется предположение, высказанное рядом исследователей, что все эти древнехристианские памятники в изложении данного учения опирались на единый источник (См. предисловие к указ, изд.: Epitre de Barnabe, p. 15-20). Вопрос заключается только в том, какой характер носил этот источник и из каких религиозных кругов исходил. Обычно предполагается, что он носил "иудаистский" характер и что истоки его следует искать в кругах, близких к кумранитам. Если даже и так, то здесь вряд ли можно говорить о прямом влиянии этих иудейских кругов: предполагается наличие греческой версии "Двух путей," созданной в Александрии в I в. после Р. Х.; эта версия была чисто христианской и носила "катехизический" характер (См.: Barnard L. Studies in the Apostolic Fathers and Their Background. - Oxford, 1966. - P. 93-106). Скорее всего, названное учение является результатом параллельного развития этических концепций в иудаизме и раннем христианстве, корни которых уходят в религию ветхозаветного Израиля. Как органичная часть предшествующей христианской традиции, оно было воспринято и автором "Послания Варнавы." В сочинении данное учение обрело и некоторые специфические нюансы. Например, сам зачин, служащий введением в это учение, несколько отличается от зачина в "Дидахе" и "Канонах

святых Апостолов:" "Есть два пути научения и власти (διδάχης καὶ ἐξουσίας); один - путь света, а другой - путь мрака, и велико различие между этими двумя путями. На одном поставлены светоносные (φωταγωγοί) Ангелы Божий, на другом - ангелы сатаны. [Бог] есть Господь от веков и во веки, а [сатана] - начальник (ο ἀρχόν) нынешнего века беззакония" (XVIII, 1-2). Этим зачином автор "Послания Варнавы" как бы сразу помещает христианское учение о нравственности в "онтологический контекст:" добродетельная жизнь есть причастие истинному Бытию, т.е. Богу, жизнь же порочная - причастие "псевдобытию," т.е. существованию призрачному и тленному, поскольку сатана и его рать обладают лишь властью над "нынешним веком беззакония," который характеризуется "приумножением зла" (IV, 9), т.е. одним только отрицанием подлинного Бытия. Тем самым этика в "Послании Варнавы" поставляется еще и в непосредственную связь с эсхатологией. Автор его увещевает: "Будем полностью избегать всяких дел беззакония и возненавидим заблуждение нынешнего времени (τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ), дабы в будущем быть нам возлюбленными [Богом]. Не позволим душе нашей ослабнуть так, чтобы в ее власти было совершать свой путь вместе с [людьми] лукавыми и стать подобной им" (IV, 1-2). Для автора "последний соблазн" (τὸ τέλειον σκάνδαλον) уже приблизился (IV, 3), а поэтому христианам следует быть особенно внимательными "к последним дням" (IV, 9). Эти "последние дни" понимаются в перспективе второго Пришествия Сына Божиего, Который положит конец "времени беззаконника," будет судить нечестивых и изменит солнце, луну и звезды (XV, 5). Последний день, в который

"все погибнет вместе с лукавым," станет одновременно и "днем награды" для праведных (XXI, 3); тогда исполняющие заповеди Господни будут прославлены в Царстве Божием (XXI). Таким образом, эсхатология автора "Послания Варнавы" вполне органично вписывается в традицию раннехристианского богословия.

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

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

Вследствие этого в "Послании Варнавы" настойчиво доказывается, "что закон Моисеев действительно имеет вечное значение, но не по буквальному, а по духовному смыслу его, как это понимали уже первые получатели его - Авраам и Моисей, Давид и пророки; и по этому духовному

своему смыслу он является обязательным и для христиан. Этим решительно ниспровергается и чистое иудейство, и иудействующее направление в христианстве, а вместе с тем утверждается самостоятельность христианства, которое вступает на место Ветхого Завета и Моисеева Закона" (Сагарда Н. И. Указ, соч., с. 193). Намечая основные контуры духовного понимания и толкования Священного Писания, автор "Послания Варнавы" становится непосредственным предшественником Пан-тена и вообще всей александрийской школы.

Глава VI. "Пастырь" Ерма.

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

Судьба и характер памятника.

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

До нас оно дошло в трех рукописях: одна из них ("Мичиганский корпус"), написанная на папирусе, содержит середину произведения и датируется второй половиной III в.; другая - уже упоминавшийся "Синайский кодекс" IV в. (в нем

содержится первая треть произведения); наконец, "Афинский кодекс" XV в., в котором сочинение сохранилось почти целиком. Имеются также два латинских перевода (оба достаточно древних: один примерно II-III вв., а другой - IV-V вв.). Помимо этого, существует еще эфиопский перевод (с лакунами) и много коптских фрагментов.

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

(Самый конец II в. Данный документ, чрезвычайно важный для понимания истории новозаветного канона, назван по имени известного итальянского теолога и историка

Л. А. Муратория, открывшего и опубликовавшего его в 1740 г. Он представляет собой фрагмент (85 строк текста) сохранившегося в латинской рукописи VIII в. своего рода "введения в Новый Завет," где не только перечисляются книги Священного Писания Нового Завета, принятые Церковью, но о них дается также краткая историко-богословская информация. Скорее всего, "Канон Муратория" является переводом на латинский язык (датировка перевода - начало V в). утерянного ныне греческого оригинала, автор которого пока остается неизвестным. См.: Metzger В. М. The Canon of the New Testament, p. 191-201).

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

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

(Архимандрит Киприан, отмечая наличие латинизмов и гебраизмов в языке автора, тем не менее считает его греком по происхождению: "И как бы строго ни расценивать не всегда первоклассный греческий язык автора, все же он легко

обнаруживает свои эллинские корни, которые не заглушил семитическими настроениями, еще очень сильными в первохристианских кругах" (Киприан (Керн), архим. Из лекций по патрологии: "Пастырь" Ерм // Вестник Русского Христианского Движения. - 1987. - № 151. - С. 61). Однако, на наш взгляд, в произведении слишком осязателен семитский стиль мышления, чтобы признавать его автора греком).

Из всего состояния остался небольшой участок земли близ Кум, обрабатывая который Ерм добывал пропитание себе и своей семье. Что касается семьи, то Ерм говорит, что его жена отличалась сварливым характером и страдала своего рода "недержанием языка," а дети во время гонений отреклись от Христа, предали родителей и стали вести беспутную жизнь. Таковы основные черты биографии автора, но некоторые из патрологов сомневаются в достоверности этих автобиографических данных, указывая на кое-какие несоответствия в деталях. Впрочем, решить однозначно вопрос о том, действительно ли Ерм повествует о своей реальной жизни или его повествование является литературной фикцией, вряд ли представляется возможным. Несомненно только одно - автор явно принадлежал к раннехристианским "пророкам" и сам себя рассматривал в качестве исполняющего подобное церковное служение. Именно это служение позволило Ерму обличать пороки членов Церкви, поскольку, по словам архимандрита Киприана, "во время написания этого произведения нравы христианского общества значительно ослабели, а именно, как это явствует из XI заповеди, клир увлекся соблазнами мира; пресвитеры спорили между собой о первенстве; диаконы расхищали достояние вдов и сирот; пророки гордились и

искали первенства, жили среди роскоши, торговали своим пророческим даром, предсказывали за деньги; появилось социальное неравенство, богатство, с одной стороны, и крайняя бедность, с другой стороны. Наблюдались случаи отречения от Христа и Евангелия; усомнились в скором пришествии Господа" (Там же, с. 58). Пророческое служение Ерма также отразилось в характере и стиле произведения, которому присущи сугубая образность и символичность мышления и языка. По такому своему характеру "Пастыря" можно отнести к очень редкому жанру "Апокалипсисов." Насыщенная символичность и образность сочинения, а также отсутствие у автора строгой культуры мышления и четкой логики весьма затрудняют реконструкцию его миросозерцания. Такую реконструкцию можно произвести лишь с большой долей условности.

Учение автора "Пастыря."

Стержнем, вокруг которого концентрируется вся образная символика мышления автора "Пастыря," является проблема христианской нравственности, а в ней важнейшее внимание уделяется вопросу покаяния. Догматические воззрения Ерма предстают в качестве достаточно "периферийного феномена" с очень смутными очертаниями. Это проявляется прежде всего в учении Ерма о Боге (Серьезный анализ его проведен в кн.: Lebreton J. Op. cit., p. 354-387). Одной из примечательных черт учения является та, что понятие "Отец" очень редко (всего четыре раза) прилагается к Богу; Ерма предпочитает называть Его "Господом" (Κύριος), т.е. тем термином, который уже в раннехристианской письменности употреблялся

преимущественно по отношению ко Христу, а не к первому Лицу Святой Троицы. В "Пастыре" Бог предстает не столько как "Отец" христиан, сколько как "Господин" их; соответственно и христиане суть не столько "чада Божий," сколько "рабы (δοῦλοι) Божий." Впрочем, для автора Бог есть и Творец мира и "Владыка" (δεσπότης) всякой твари, а не только людей. Об этом свидетельствует, например, такое высказывание: "Вот Бог Сил (Пс. 58, 6), Который Своей незримой Силой, Своим мощным и великим Разумением (κρᾶτὰ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει) сотворил мир и славным Своим Советом (βουλή) облек благовидностью тварь Свою, а сильным Словом (ῥήματι) Своим утвердил небо и основал землю на водах; Своей же Премудростью и Промыслом (σοφία καὶ πρόνοια) создал святую Церковь Свою, Которую и благословил" (Вид. I, 3, 3).

Триадология и христология "Пастыря" носят чрезвычайно запутанный и двусмысленный характер. Имени Иисуса Христа автор не упоминает, также как не употребляет понятие "Логос," предпочитая говорить о "Спасителе" и "Сыне Божием." Второе и третье Лица Святой Троицы у него часто сливаются до неразличимости. Например, он говорит, что "Сын есть Дух Святой" (Под. V, 5, 2; Под. IX, 1, 1), хотя эту фразу можно понимать и в том смысле, что "Дух Святой" здесь обозначает Божество Сына. Образцом подобной двусмысленности может служить, например, следующее место сочинения: "Предсуществующий (το πρόον) Святой Дух создавший всякую тварь Бог поселил в плоть, которую Он избрал (ἠβούλετο - "пожелал"). И эта плоть, в которую вселился Святой Дух, хорошо послужила Ему, ходя в чистоте и святости и ничем не осквернив Дух. А поскольку она жила

прекрасно и непорочно, подвизаясь вместе с Духом и содействуя Ему во всяком деле, а также поступая достойно (ισχυρώς - "сильно") и мужественно, то Бог избрал ее в общение (εἶλατο κοινωνόν) со Святым Духом. Ибо житие (ἡ πορεία) плоти сей угодило Богу, потому что она не осквернилась на земле, имея в себе Святой Дух. И Бог держал совет с Сыном и со славными Ангелами, [и совет сей решил,] чтобы эта плоть, непорочно послужившая Духу, обрела место упокоения и не лишилась награды за свое служение" (Под. V, 5-7). Если перевести данное рассуждение автора "Пастыря" в плоскость чисто логического мышления, то из него вытекает, что Воплощение было актом третьего Лица Троицы, а Бог Отец в Свой "Совет" допускает, наряду с Сыном, и Ангелов, как бы уравнивая последних с Сыном.

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

Однако подобное перенесение в плоскость чистой логики вряд ли допустимо, ибо мирозерцание автора определяется иными законами образного и символического мышления. Именно поэтому двусмысленности триадологии автора "Пастыря" не вызывали нареканий со стороны близких к нему по времени церковных писателей (Климента Александрийского, Оригена и др.)" которые живо

чувствовали специфику подобного мышления, используя данное сочинение преимущественно в перспективе учения о нравственности.

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

вероотступники (Вид. III, 5-7). Впрочем, даже эти негодные камни оставляются вблизи башни. Согласно архимандриту Сильвестру, в образе башни у Ерма подразумевается и идея единства Церкви, и идея святости ее: "Башня строится для того, чтобы в ней могли найти для себя лучшее и высшее назначение все те камни, которые способны к такому назначению, но не получают его, существуя вне башни без надлежащего употребления. Поэтому-то башня, принимая в себя все годные для постройки камни, несмотря на небольшие недостатки некоторых из них, которые здесь постепенно исправляются, дожидается, пока сделаются при помощи обработки годными для постройки и те камни, которые по причине больших недостатков остаются вблизи здания и после этого войдут в самое здание. Это значит то, что цель, для которой существует Церковь на земле, есть духовно-нравственное преуспеяние и святость, чего достигают, по мере возможности, верующие, входя во внутреннее единение с Церковью и пользуясь ее освящающими средствами" (Сильвестр Малеванский, архим. Учение о Церкви в первые три века христианства, с. 114-115).

Во втором отрывке символика автора значительно усложняется. Не останавливаясь на всех многочисленных нюансах данной символики, можно отметить только, что Церковь-башня на этот раз строится на огромном белом и древнем камне, имеющем высеченную в нем дверь. Камень сей есть Сын Божий, рожденный прежде (προγενέστερος ἐστίν) всякой твари, поскольку Он присутствовал на Совете Отца Своего, созывавшемся относительно создания мира. А "дверь" - "новая," потому что Сын явился в последние дни и сделался "новой дверью" (καινή ἐύενητο ἡ πύλη) для того,

чтобы желающие спастись через нее вошли в Царство Божие. В данном отрывке появляется еще одна тема, которую условно можно назвать "богословием имени." В частности, здесь говорится, что только принявшие "святое имя" Сына Божиего могут войти в Царство Божие (Под. IX, 12, 1-5). Эта тема получает дальнейшее развитие чуть ниже: имя Сына Божиего называется "великим," "безграничным" (или "непостижимым" - ἀχώρητον; можно перевести и как "то, которое нельзя вместить"), и оно "держит весь мир" (τον κόσμον ὅλον βαστάζει). В мироощущении автора это "имя" практически отождествляется с "Именуемым," ибо тут же говорится, что "все творение держится Сыном Божиим." Но особенно Сын "держит" Церковь, т.е. тех, которые "от всего сердца носят имя Его" (Под. IX, 14, 5-6).

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

несомненная связь экклесиологии и христологии, поскольку Сын Божий есть Камень, заложенный в основание здания Церкви. Поэтому экклесиология, христология и сотериология в "Пастыре" Ерма тесно увязываются друг с другом.

Данная связь этих граней богословия автора ярко проявляется в понимании им таинства крещения. Помимо уже указанного образа "возведения башни на водах," еще одно место произведения достаточно подробно трактует это таинство (Под. IX, 16). Здесь говорится, что необходимо "выйти из воды" (букв, "взойти вверх через воду" - δι' ὕδατος ἀναβῆναι), чтобы оживотвориться." Поэтому крещение является необходимым условием спасения: "Ибо человек до принятия имени Сына Божия мертв, но когда он принимает печать (την σφραγίδα), то тогда отлагает мертвость и воспринимает жизнь. А печать есть вода: в нее сходят мертвыми, выходят же живыми." В связи с таинством крещения Ерма рассматривает и проблему покаяния, занимающую одно из центральных мест в его сочинении. Судя по всему, в кругах, близких к автору, наметилось разномыслие среди христиан на сей счет. В произведении говорится, что "от некоторых учителей" (παρά τίνων διδασκάλων) Ерма слышал, будто "нет другого покаяния (ἕτερα μετάνοια), кроме того, которое происходит, когда мы сходим в воду и получаем отпущение прежних прегрешений наших." Другими словами, среди современных Ерму христиан наметилась "партия ригористов," утверждающих, что есть только одно и единственное покаяние перед таинством крещения. После него христианин обязан не грешить, ибо другого покаяния для него нет и быть не может. Сам Ерма, решая данную проблему, пытается найти несколько иной

ответ на нее. С одной стороны, он как бы соглашается с ригористами и говорит: "Получившему отпущение [прошлых] прегрешений уже нельзя грешить, но должно жить в чистоте (ἐν ἀγνείᾳ κατοικεῖν)." Однако далее Ерма в значительной степени нейтрализует ригористическую точку зрения, как бы переводя ее в плоскость нереального идеала: для "уверовавших ныне" (подразумеваются, скорее всего, "оглашенные") и для тех, кто еще уверует, покаяния нет, ибо им еще предстоит крещение ("отпущение прегрешений"). Но для "призванных прежде сих дней Господь положил покаяние, ибо Он, будучи Сердцеведцем и Провидцем, знал немощь людей и лукавую изворотливость (πολύπλοκίαν) диавола, а также ведал, что он будет творить зло рабам Божиим и вредить им. Поэтому Многомилостивый сжалился над Своим творением и установил сие покаяние." Впрочем, Ерма уточняет: "Если кто после этого великого и святого признания (την κλήσιν - то есть крещения), будучи искушен диаволом, согрешил, то он имеет одно покаяние (μίαν μετάνοια); но если он будет постоянно грешить и каяться, то бесполезно для такого человека покаяние и жизнь его будет трудной" (Зап. IV, 3, 1-6). Таким образом, мысль автора "Пастыря" достаточно прозрачна: он мягко, но решительно, отстраняется от точки зрения ригористов: покаяние после крещения для него, безусловно, играет важнейшую роль в жизни христианина. Однако столь же решительно Ерма отстраняет и противоположную крайность - частое и бесплодное покаяние является мощной преградой на пути духовного преуспевания и делает жизнь христианина "затруднительной" (δυσκόλως... ζήσεται).

Что же касается нравственного богословия, содержащегося в "Пастыре," то здесь прежде всего привлекает внимание учение о "двух ангелах," пребывающих с каждым человеком. Один из них - "Ангел правды" (της δικαιοσύνης), а другой - "ангел лукавства" (της πονηρίας). Первый Ангел - "нежный (τροφερός), стыдливый, кроткий и тихий (ήσυχος);" когда он входит в сердце человека, то сразу же начинает беседовать с ним о правде, чистоте, святости, умеренности (περί αὐτάρκειας) и о всяком праведном деянии, а также о всякой славной добродетели. Вторым же ангелом, наоборот, есть скорый на гнев (ὀξύχολός ἐστί), жестокий (πικρός - "тяжелый, тяжкий") и неразумный; все деяния его лукавы и направлены на то, чтобы развращать рабов Божиих. Именно по деяниям своим и узнаются оба ангела: когда в человеке начинают преобладать лукавые помыслы и страсти, то это значит, что он находится под воздействием "ангела лукавства;" наоборот, когда мысли и поступки человека мирны, благочестивы и добры, то это свидетельствует о действии на него "Ангела правды" (Зап. VI, 2). И вообще, согласно Ерму, человек подобен сосуду, в котором могут обитать и лукавые духи (тождественные страстям), и Святой Дух. Однако когда этот сосуд становится обиталищем лукавых духов, тогда Святой Дух оттуда "выселяется," ибо "сосуд не вмещает" (οὐ χωρεῖ τὸ ἅγιον) и то и другое, поскольку сразу же "переполняется." Ведь Святой Дух, как "Дух нежный," не может жить вместе с лукавым духом, а поэтому Он удаляется, и человек становится преисполненным лукавыми духами, делается духовно слепым и далеким от всякой "благой мысли" (Зап. V, 2, 5-7).

Подобное учение о "двух ангелах" (или двух противоположных "духах"), согласно автору "Пастыря," отнюдь не означает, что человек есть пассивная "игрушка" в руках их. Какой из "духов" вселится в человека - зависит от него самого. Более того, в задачу человека, собственно говоря, входит одно: удержать в себе "Дух Господень." Об этом в "Пастыре" говорится следующим образом: должно любить Истину, "чтобы Дух, который Бог поселил в этой плоти, обрелся истинным пред всеми людьми и чтобы прославился Господь, поселившийся в тебе, потому что Господь - истинен во всяком слове и нет никакой лжи у Него." Ведь христианин получает от Господа "Дух неложный" (πνεῦμα ἀψευδῶν), и, если он возвращает Дух "ложным," то делается "грабителем" и оскверняет заповедь, данную ему (Зап. III, 1-2). Этим и определяется вся нравственная жизнь христианина, которая должна направляться по заповедям Господним. Из них наипервейшая - хранение веры в Бога, ибо кто бережет ее, тот отвергает от себя "всякое лукавство" и облачается во "всякую добродетель." Вместе с верой в Бога к главным христианским добродетелям причисляются еще страх Божий и воздержание (Зап. II). Страх Божий есть необходимое условие спасения: он удерживает от совершения дурных дел и побуждает творить благие деяния. Кроме того, страх Божий изгоняет иного рода страх - страх перед диаволом, хотя, в то же время, Ерм подчеркивает, что "дел диавола" следует опасаться (Зап. VII). Воздержание же понимается в "Пастыре" прежде всего как воздержание от дурных дел: прелюбодеяния, пьянства, лицемерия и др. Если рассматривать нравственное учение, содержащееся в произведении, то можно констатировать, что

оно выдержано в классических тонах христианской этики. Пожалуй, специфической особенностью "Пастыря" в этом плане является то, что в последующей западной традиции получило наименование "сверхдолжных дел" (*opera superogatoria*). Об этом в сочинении говорится так: "Если ты сделаешь что-либо доброе помимо заповеди Божией (ἐκτος της εντολής του θεού), то стяжаешь себе более обильную славу (δόξαν περισσοτέραν) и будешь более славным перед Богом, чем был раньше" (Под. V, 3, 3). Впрочем, данный нюанс нравственного учения "Пастыря" - периферийное явление в общем "космосе" мирозерцания автора, которое не играет существенной роли.

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

Подводя итоги рассмотрению творений мужей апостольских, можно сказать, что существенной чертой всех

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

богословия отчетливо проявляется в творениях мужей апостольских.

Глава IV. Возникновение греческой апологетики и ее задачи. Кодрат.

Культурно-исторические условия возникновения христианской апологетики.

Появление жанра апологетической литературы в истории церковной письменности связано в первую очередь с тем, что христианская Церковь во II в. сделала значительные успехи в своей миссионерской деятельности и свет Благовестования проник во многие, даже отдаленные, уголки огромной Римской империи, выйдя и за ее пределы. Процесс обращения в христианство охватил практически все слои пестрого римского общества, в том числе и высшие его "страты." Подобный успех христианского Благовестования вызвал естественную реакцию язычества, которая шла, так сказать, по трем "каналам:" государственного неприятия религии Христовой, оппозиции ей со стороны языческой интеллигенции и непонимания ее в массе языческого "плебса." К этому добавлялась уже ставшая традиционной враждебность иудаизма к Церкви Христовой. Взаимодействие данных четырех "реакционных факторов" и определило во многом задачи ранней христианской апологетики. Поэтому, по словам Д. Гусева, христианские апологеты II в. в силу первого фактора должны были доказать, во-первых, "не только с точки зрения нравственно-религиозной, но и с точки зрения юридической право христианства на свободное отправление своего религиозного культа и выставить на вид всю несправедливость той процедуры, которой подвергались христиане во время суда над ними. Во-вторых, ввиду гордого и высокомерного

презрения к христианству языческих ученых и философов, им нужно было показать и представить всю высоту, все божественное величие и неизмеримое превосходство христианского учения над всеми древними религиозно-философскими воззрениями и системами. Наконец, в-третьих, ввиду религиозного фанатизма низших и необразованных масс римско-языческого общества, обвинявших христиан в разных небывалых преступлениях - в безбожии, безнравственности и в общественной и политической неблагонадежности, - христианские апологеты должны были представить во всем блеске чистоту христианских догматов, святость христианской морали и высокий нравственный характер жизни и поведения христиан - духовность и возвышенность всех их стремлений и полнейшую отрешенность их от разных политических интересов и целей."

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

К этому необходимо добавить и четвертую задачу: доказательство того, что христианство есть "истинный Израиль" в противоположность "Израилю ветхому," уже сыгравшему свою историческую роль и сошедшему со всемирной сцены Богооткровения. Следует отметить, что если четвертая задача стала уже достаточно традиционной в христианской письменности (в Новом Завете и у мужей апостольских), то первые три являлись по преимуществу новыми, и христианским апологетам II в. здесь пришлось во многом "торить путь" для будущих богословов (См.: Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of

Doctrine: Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). - Chicago; London, 1971. - P. 27-28). Правда, многие предпосылки для христианской апологетики были заложены в некоторых сочинениях авторов, принадлежавших к так называемому "эллинистическому иудаизму" (Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др.), но то были лишь предпосылки, ибо задачи христианских апологетов были не только несравнимо шире задач иудейских апологетов, но и носили качественно иной характер.

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

Указанные задачи определили и характер ранней христианской апологетики: по сравнению с творениями мужей апостольских, которые писались преимущественно

для христианской аудитории, сочинения апологетов предназначались и для "внешних," хотя, безусловно, предполагалось и чтение их членами Церкви. Это, в свою очередь, определило другую важную черту ранней апологетики: церковные писатели, представляющие ее, активно использовали терминологию античной философии, являющуюся своего рода "койне" образованного греко-римского общества. Используя этот язык античной философии и некоторые ее идеи, христианские апологеты коренным образом трансформировали и преобразили содержание их, исходя из того убеждения, что христианство намного выше и достойнее данной философии, поскольку есть единственное истинное Любомудрие в подлинном смысле этого слова. Такой подход к античной философии (и вообще к античной культуре) не только исключал "эллинизацию христианства" (знаменитый тезис А. Гарнака), а наоборот, имел следствием "христианизацию эллинизма," хотя процесс данной "христианизации" происходил с большими трудностями и весьма продолжительно.

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

Осуществляя намеченные выше задачи, раннехристианские апологеты применяли два основных

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

Данные методы вырабатывались и в полемике с языческими писателями, прямо или косвенно затрагивающими в своих произведениях христианскую

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

религия, опирающаяся на грубый и невежественный класс, религия духовного мрака в умственном отношении" (Лебедев Н. Сочинение Оригена против Цельса. - М., 1878. - С. 141). Из всех своих современников именно Кельс наиболее остро почувствовал внутреннюю несовместимость христианства и античного миросозерцания. Прежде всего, Кельса отталкивала и раздражала глубокая вера христиан в то, что им даровано Откровение высшей Истины, хотя в массе своей они, по убеждению Кельса, были людьми малообразованными. Второй принципиальный момент, вызывающий его реакцию неприятия религии Христовой, состоял в признании здесь исключительного и особого положения человека в общем универсуме бытия. Как истинный грек, он рассматривал мир в качестве "космоса," т.е. упорядоченного и гармоничного целого, в котором человек отличается от прочих частей этого целого (растительного мира, животных и пр.) лишь в плане чисто "функциональном," но отнюдь не качественном. Поэтому признание человека венцом творения Кельс считал не просто абсурдом, но своего рода "богохульством" (См.: Den Boer W. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. Studies in Graeco-Roman History. - Leiden, 1979. - P. 178-196). Кельс ясно ощущал, что христианство ломает и разрушает всю структуру античного миросозерцания, а поэтому бросал христианам упрек в "желании новшеств" (καὶνοτόμησαν τὴ ἐπιθυμήσατε) (Origene. Contre Celse: Vol. 4 / Ed. par M. Borret // Sources chre-tiennes. - Paris, 1969. - № 150. - P. 138); упрек, кстати сказать, вполне созвучный с мнением многих образованных язычников и, в частности, с мнением римского историка Светония, рассматривавшего христианство как "новое суеврие"

(superstitio nova) (Pepin J. De la philosophie ancienne a la theologie patristique. - London, 1986. - VIII. - P. 25). Примечателен тот факт, что Келье принадлежал в общем к традиции платонизма (хотя и платонизма, носящего черты эклектизма). А как отмечает О. Гигон, в первую очередь из этой традиции исходило единственное и "подлинно опасное контрнаступление" (die einzi-gen wirklich gefahrlichen Gegenangriffe), которое античная культура повела против христианской религии (за Кельсом последовали Порфирий и Юлиан Отступник. Gigon O. Die antike Kultur und das Christentum. - Darmstadt, 1967. - S. 104).

В то же время такой видный представитель этой традиции, как Нумений, читает Священное Писание, по словам Оригена, "не боясь в своем произведении использовать речения пророков и аллегорически толковать их (τρόπολογήσαι αὐτούς)." Евсевий даже передает знаменитую фразу Нумения: "Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?" Более того, этот философ, как говорит Ориген, "приводит некое повествование (ἱστορίαν τινά) об Иисусе, не называя Его имени, и аллегорически толкует это повествование" (Numenius. Fragments / Texte etabli et traduit par E. Des Places. - Paris, 1973. - P. 42-52). Весьма показательна и отношение к христианству знаменитого медика и философа Галена, также тяготеющего к традиции платонизма, хотя и очень самостоятельного мыслителя (См.: Walzer R. Galen on Jews and Christians. - London, 1949. - P. 1-17). Религию Христову он рассматривает как своего рода философское направление, называя ее "школой Моисея и Христа" (Μωσοῦ καὶ Χριστοῦ διὰ τριῆνυ). Правда, по его мнению, данная "школа" уступает

традиционным античным философским школам, ибо здесь принято все принимать на веру, а поэтому "последователям Моисея и Христа" можно внушить всякие "новшества." Тем не менее, согласно Галену, христианство вполне может соперничать с другими философскими направлениями в своем этическом учении. Нравственность христиан он оценивает достаточно высоко, считая, что они часто поступают как подлинные "любомудры;" презрение к смерти и воздержание христиан заслуживают, по его мнению, всяческой похвалы. Позднее подобное, если не доброжелательное, то, по крайней мере, вполне нейтральное отношение к христианству наблюдается в так называемой "александрийской школе неоплатонизма" (См.: Praechter K. Kleine Schriften. - Hildesheim, 1973. - S. 138-140). Яркий пример тому - Александр Ликопольский (рубеж III-IV вв.), написавший трактат против манихеев, в ряде существенных моментов вполне созвучный с антимианхейской полемикой отцов Церкви IV в. (этот трактат и сохранился потому, что вошел в сборник христианских антимианхейских сочинений).

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

Синесий, который путем долгой духовной эволюции из платоника превратился в христианского епископа, также принадлежит к данному философскому течению (Marrou H. I. Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century / Essays ed. by A. Momigliano. - Oxford, 1963. - P. 135-136). Третий представитель александрийской неоплатонической школы - Иерокл, хотя и являлся убежденным адептом

исконных традиций "эллинской мудрости," также не проявлял никакой враждебности к религии Христовой; правда, в отличие, например от Синесия, вряд ли приходится говорить о каком-либо влиянии христианского богословия на его мировоззрение (См.: Hadot I. *Le probleme du neoplatonisme Alexandrin: Hierocles et Simplicius*. - Paris, 1978. - P. 47-143). Лишь осознавая все эти неоднородные (а порой и взаимопротиворечивые) тенденции в позднеантичной культуре, следует подходить к проблеме взаимоотношения христианства и греческой философии, избегая примитивного и однопланового видения данной проблемы.

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

Во всяком случае, ранние христианские апологеты, обращавшие свои сочинения преимущественно к образованной части языческого общества, безусловно, учитывали весь этот спектр мнений и оценок, ибо, среди прочего, перед ними стояла и задача привлечь к служению религии Христовой лучшие силы языческой интеллигенции (См.: Dome H. *Die andere Theologie: Wie stellten die fruhchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die "Griechische Weisheit" (=dem Platonismus) dar?* // *Theologie und Philosophie*. - 1981. - Bd. 56. - S. 13). В то же время они хорошо осознавали, что большая часть образованной элиты Римской империи (которая составляла около десятой части населения ее) относилась к христианской религии враждебно. Слишком много нового и несовместимого с традиционно

языческими представлениями несло с собой радостное Благовестие Господа. Отталкивало образованных язычников от христианства многое, особенно учение о телесном воскресении мертвых, представлявшееся им полным абсурдом и нелепицей (См.: MacMullen R. *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*. - New Haven; London, 1984. - P. 11-12). Сам идеал античной "просвещенности" (*παλδεία*; лат. *humanitas*), зиждущийся во многом на своеобразном "человекобожии" (ср. известную фразу Протагора, что человек есть "мера всех вещей"), причудливо сочетавшемся с "безличностным космологизмом," был в корне противоположен религии Богочеловека. И христианским апологетам пришлось много потрудиться для того, чтобы перекинуть мостик между столь несовместимыми представлениями и сделать понятным для язычников идеал "христианской пайдеи" (См.: Stockmeier P. *Glaube und Kultur: Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*. - Dusseldorf, 1983. - S. 120-137). Мостик этот часто разрушался, причем и язычниками, и самими христианами, но вновь и вновь строился. Результатом такой длительной работы было обращение Римской империи и превращение ее в христианскую державу. Греческие апологеты II в., хотя отнюдь и не все, были одними из первых работников на этой ниве, приняв эстафету от Апостола языков и других первохристианских миссионеров.

Кодрат.

Его обычно признают первым из греческих апологетов, хотя сведений о нем сохранилось очень немного. Евсевий сообщает следующее (Церк. ист. IV, 3): Кодрат обратился к императору Адриану "с апологией, составленной

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

Глава V. Аристид. Аристон из Пеллы.

1. Аристид и его "Апология."

Сведения древних церковных писателей об Аристиде.

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

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

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

над уровнем общего многим христианам образования" (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, с. 522).

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

Находка текста "Апологии" и ее различные версии.

До второй половины XIX в. о содержании произведения Аристиде практически ничего не было известно. Первое открытие сделали армянские монахи-мехитаристы, жившие в Венеции, которые опубликовали в 1878 г. армянский перевод первых двух глав "Апологии" Аристиде; данный перевод, по всей видимости, восходит к V в. В 1889 г. английский ученый Р. Харрис среди

манускриптов монастыря св. Екатерины на Синае обнаружил полный текст перевода "Апологии" на сирийский язык; сам манускрипт датируется VI-VII вв., но перевод восходит к середине IV в. Готовя к публикации этот перевод, Р. Харрис показал его своему коллеге Д. Робинсону, который в то время работал над текстом "Повести об индийских святых Варлааме и Иоасафе." Он с удивлением обнаружил, что "Апология" Аристиды, хотя и в переработанном виде, включена в текст этой "Повести." Следует отметить, что данная "Повесть" традиционно приписывается св. Иоанну Дамаскину и издается среди его творений. Ряд современных исследователей сомневается в авторстве св. Иоанна Дамаскина, но не так давно была предпринята довольно удачная попытка развеять эти сомнения. Дёлгер установил, что "Повесть," первоначально созданная в Индии, была существенно переработана каким-то иноком монастыря св. Саввы в Палестине не позднее VIII в., причем, особенности стиля и характерные особенности мировоззрения явно указывают на св. Иоанна Дамаскина (См.: Dolger F. Der griechischen Barlaam-Roman: Ein Werk des h. Johannes von Damaskos. - Ettal, 1953).

Проведя ряд дополнительных изысканий, Р. Харрис и Д. Робинсон опубликовали результаты своей научной работы в 1891 г. Позднее, уже в двадцатых годах нашего века, среди оксиринских папирусов были найдены еще два греческих фрагмента "Апологии" Аристиды. Так основное содержание ее стало доступным и для ученых, и для широкого круга христианских читателей. Однако сразу возникла иного рода проблема - вопрос о соотношении трех версий "Апологии" между собой и их ценности. Поскольку греческий подлинник

дошел до нас в переработанном и сокращенном виде, то, естественно, сирийский перевод (отчасти дополняемый армянским) должен служить главным ориентиром. Тем не менее, в нем, как и в любом переводе, во многом утерян изначальный "аромат" подлинника. Поэтому наилучшим решением указанной проблемы представляется вариант "взаимодополнения" всех трех версий. Такое решение позволяет восстановить сочинение раннехристианского апологета почти во всей его полноте. Пойдя по этому пути "взаимодополнения," И. Крестников замечает, что мы "владеем каждой мыслью, которую когда-то написал Аристид, но только не каждым словом и выражением Аристиды, - по крайней мере, мы не можем положительно утверждать это относительно тех слов и выражений, которые передает один какой-либо текст (т.е. греческий или сирийский. - М.О.)" (Крестников И. Указ.соч., с. 102).

Неподлинны произведения, приписываемые Аристиду.

Их - всего два, и сохранились они только в армянском переводе, будучи найдены и опубликованы теми же мекхитаристами монастыря св. Лазаря в Венеции. Первое из них - гомилия, которая надписывается: "Аристиды, афинского философа, о воззвании разбойника и об ответе Распятого." Содержание этой проповеди сводится к одной главной мысли: Распятый на Кресте был не просто человек, но "истинный Бог" и "Владыка рая." Другими словами, гомилия направлена против ереси "псилантропизма" (противоположной докетизму), которая в различных своих формах проявлялась в истории древней Церкви (например, в ряде иудеохристианских сект). Подлинность гомилии очень

сомнительна, и она вряд ли принадлежит Аристиду. Второе сочинение (вернее, маленький отрывок из него) именуется "Послание Аристида ко всем философам." Ввиду его краткости, целесообразно привести данный фрагмент целиком: "Все страдания [Господь] истинно претерпел в Своем теле, которое Он воспринял по воле Отца и Святого Духа от еврейской Девы, святой Марии, и соединил в Себе несказанным и нераздельным единством." Этот фрагмент, вошедший в армянскую "Книгу свидетельств," представляющую собой антинесторианский флорилегий (сборник цитат из писаний отцов и учителей Церкви), можно считать, скорее всего, за очень свободное переложение некоторых мыслей "Апологии" Аристида.

Критика языческого политеизма и иудейской религии в "Апологии" Аристида.

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

автора достаточно прозрачна. Она развивается в перспективе религиозного осмысления истории человечества и предполагает определенное "богословие истории."

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

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

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

Переходя непосредственно к грекам, Аристид замечает, что они, хотя и были умнее варваров, но впали в большее заблуждение, ибо, не удовлетворяясь почитанием природы и ее "стихий," стали обожествлять и человеческие страсти вместе с пороками. В критике греческой религии у Аристида прослеживается одна из центральных идей его

богословского мирозерцания: ложное представление о Божестве влечет и нравственную порчу людей. Апологет говорит, что эллинские боги прелюбодействуют, убивают друг друга и вообще пускаются во все тяжкие. А "если те, которые именуются их богами, проделывают все это, то тем более будут делать это люди, которые верят в них, творящих это. И вот, вследствие такого нечестивого заблуждения, у людей происходили непрерывные войны и великий голод, жестокий плен и лишение всего." Таким образом, Аристид констатирует, что отсутствие подлинного Боговедения ввергает человечество в великие беды. На этом, однако, не заканчивается критика многобожия у Аристида, ибо он касается и "языческой теологии," или, говоря словами самого апологета, "рассуждения о природе богов" (φυσιολογία περί των θεών). Данная "физиология" (Аристид подразумевает, вероятно, в первую очередь стоиков), развиваемая "поэтами и философами" эллинов, сводится к тому, что природа всех богов едина и что через множество изображений различных богов почитается единый "всемогущий Бог." Другими словами, в представлении Аристида основная идея "физиологии" греков сводится к положению, что Бог есть некий единый мировой Закон, который, проявляясь в различных явлениях природы и пронизывая их, Сам остается невидимым, будучи не Личностью, а некой безличной Силой. Этой идее Аристид противопоставляет тезис "Личностного Бога," Который невидим, но Сам все видит. Кроме того, он указывает и на внутреннее противоречие критикуемой им языческой "теологии:" непонятно, почему такая безлика Сила нуждается в жертвоприношениях, возлияниях и т. д., ибо, согласно апологету, истинный Бог ни в чем подобном не

нуждается. Далее, по его мнению, если Бог един по природе, то части этой природы не могут враждовать между собой; у эллинов же боги преследуют, убивают один другого и т. п. Такова суть контраргументации, направленной Аристидом против языческого политеизма. Примечательно, что в своей полемике он, за исключением названной "теологии" с ясно выраженными пантеистическими чертами, прямо не выступает против греческой философии. В частности, он совершенно умалчивает относительно философии Платона, учение о Боге которого "есть наиболее полное и совершенное в смысле языческом" (Корсунский И. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания древней Греции. - Харьков, 1890. - С. 204). Подобное умолчание можно объяснить одним: внутренней симпатией Аристида к лучшим плодам развития эллинского религиозно-философского сознания.

Что касается иудейского монотеизма, то ему в "Апологии" посвящена всего одна глава (14-я). Здесь греческая и сирийская версии опять значительно расходятся. Сирийская версия гласит, что иудеи чтут единого Бога, всемогущего Творца всего, а поэтому, "как кажется, подходят к истине ближе всех народов." Такая близость к истине сказывается и на нравственности иудеев: "они подражают Богу в своей любви к людям, ибо жалеют бедных, освобождают пленных, погребают мертвых и творят другие, подобные этим, дела, которые угодны Богу." Вместе с тем, как замечает Аристид, и иудеи не удержались на соответствующей высоте Богопознания, ибо стали заблуждаться относительно Бога и жить не в соответствии с Его заповедями. Более того, они начали служить не Богу, а

Ангелам, соблюдая субботу и новомесечия, употребляя опресноки, совершая обрезание и т. д. Несколько иной взгляд на иудаизм в греческой версии: здесь также говорится о великой милости Бога, проявленной по отношению к иудеям (изведение их из Египта и пр.). Но, согласно этой версии, иудеи оказались неблагодарными, стали служить языческим богам, убивать пророков и праведников, посланных к ним Богом, и, самое главное, надругались над Сыном Божиим, явившимся на земле. Несмотря на то что иудеи чтут единого Бога Вседержителя, это почитание не соответствует истинному ведению (*ὁὐ κατὰ ἐπιγνώσιν*), поскольку они отрицают Сына Божия. Вследствие этого в греческой версии иудеи прямо сближаются с язычниками. В целом, хотя в греческой версии содержится более суровая оценка Богопочитания иудеев, обе версии расходятся только в ряде деталей. По существу в них выражается единая мысль: и язычники, и иудеи еще очень далеко отстоят от истинного Боговедения.

Мирозерцание Аристида. Учение о Боге.

Наметив основные положения своей критики язычества и иудаизма, Аристид противопоставляет ложному понятию о Божестве в этих религиях истинное Боговедение. Исходит он из того, что впоследствии получило несколько схоластическое обозначение "космологического доказательства бытия Божиего." Согласно апологету, красота и благоустроенность мира (*τὴν διακόσμησιν τοῦτων*) не могут не вызвать мысль о Творце, "Который во всем присутствует и от всего скрыт." Этого Творца Аристид обозначает, используя терминологию перипатетиков, в качестве

"Движущего" (τον κινῶντα) или "Двигателя мира." Особо подчеркивается апологетом и непостижимость Бога: хотя Он "всё создал для человека," но человек не в силах до конца постичь Его "Правления" ("Домостроительства" - οἰκοδομία), ибо Бог в существе Своем непостижим. Поэтому Аристид предпочитает высказываться о Боге в понятиях апофатического богословия: Бог, будучи неизменяемым Существом, нерожден, несотворен, безначален (ἀναρχος), бессмертен (ἀθάνατος) и ни в чем не нуждается, хотя всё испытывает нужду в Нем. У Бога нет имени (Он - "безымянный:" ἄκατονόματος), поскольку всё, имеющее имя, принадлежит к тварному порядку бытия. Далее; Бог не имеет образа и ничем не ограничивается; наоборот, все видимые и невидимые твари ограничиваются Им. Отсутствует в Боге всякая страсть: гнев, ярость и др.; Ему чуждо всякое неведение и забвение, поскольку Сам он есть совершенная Мудрость и Ведение. Наконец, Бог, по мысли апологета, не может требовать каких-либо телесных жертв или возлияний. Таковы основные черты учения Аристида о Боге. Излагая его, он активно || использует терминологию греческой философии, а поэтому в "Апологии" Аристида достаточно наглядно представлен тот процесс "христианизации эллинизма," о котором речь шла выше. Данный процесс можно еще назвать и процессом преобразования "ветхой" эллинской культуры в ходе становления культуры христианской. Элементы первой включались в "домостроительство" второй, обретая новое значение и наполняясь новым содержанием, подобно тому, как камни, извлеченные из зданий языческих храмов, иногда использовались для строительства христианских базилик.

Жизнь христиан в изображении Аристида.

Наметив основные черты подлинного учения о Боге, апологет констатирует, что оно обретается только у христиан, ибо "они искали и домогались Истины," а поэтому и нашли ее. Согласно Аристиду, такое обретение высшей Истины просветило и озарило всю жизнь христиан. Описанию этой жизни христиан он посвящает три последние главы своей "Апологии." Прежде всего, здесь говорится, что поскольку христиане имеют от Господа заповеди, "начертанные в сердцах," и соблюдают их, то им чужды прелюбодеяния, лжесвидетельства и прочие грехи; они "почитают отца и мать, любят ближних" и судят по правде. К императору Аристид обращается следующим образом: "Их (т.е. христиан; Аристид выступает как бы посторонним, но объективным наблюдателем. - А. С). жены чисты, царь, равно как девы и дочери их непорочны. У них мужчины воздерживаются от всякой незаконной связи и от всякой нечистоты в надежде будущего воздаяния в ином веке." Христианство преобразует и социальные отношения. По словам апологета, "если некоторые из христиан имеют рабов и слуг или детей, то увещают их, из любви к ним, сделаться христианами. И если они становятся таковыми, то они называют их без различия братьями." Согласно Аристиду, славятся христиане странноприимством, заботой о вдовах и сиротах. "А если кто-либо из бедных у них отходит из мира, и кто-нибудь увидит его, то принимает на себя, по силе возможности, заботу о его погребении." Охотно делятся христиане и избытком жизненных благ с нуждающимися, выкупают пленных и облегчают участь попавших в темницу. Стойкими являются христиане также и в отношении

жизненных невзгод и несчастий: "Если у кого из них рождается дитя, то они славят Бога; а если случится, что оно умрет в детстве, то они еще более прославляют Бога за то, что дитя прожило в мире без грехов." Такое житие христиан и их постоянное благодарение Бога за Его благодеяния позволяют Аристиду утверждать, что "именно ради них продолжает существовать красота в мире." Более того, сам этот мир сохраняет свое существование благодаря молитвам христиан. Таким образом, христиане, согласно Аристиду, есть "соль земли" и все бытие тварного мира обретает в них свое высшее свершение.

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

Если оценивать сочинение Аристида в его целокупности, то можно сказать, что хотя догматическое значение "Апологии" не представляется весьма значимым, она является для нас драгоценным памятником древнехристианской письменности. Автор ее обладал несомненным литературным дарованием (даже учитывая отмеченный выше факт, что текст произведения в его изначальном виде можно только реконструировать по переводу): сочинение привлекает стройностью композиции, ясным и четким развитием мысли и определенной

изысканностью стиля. Значение "Апологии" Аристида состоит еще и в том, что она является несомненным свидетельством важнейшего феномена в истории духовной культуры человечества: христианство становится способным вести диалог якобы "на равных" с греко-римской культурой, т.е. Церковь в лице своих писателей как бы сознательно "истощала" себя, "снисходя" до уровня понимания образованных язычников и говоря на их языке. А ведя подобный диалог, христианство, будучи проявлением Силы Божией и в мире культуры, завоевывает этот мир, хотя такое "завоевание" и продолжается довольно длительное время.

2. Аристон из Пеллы.

Имя автора сочинения под названием "Диспут Иасона с Паписком," достойно упоминания в истории древнецерковной письменности (Об Аристоне и его сочинении см.: Остроумов С. Разбор сведений Ев-севия Кесарийского и блж. Иеронима о греческих апологетах второго века. - М., 1886. - С. 31-48; Goodspeed E. J. A History of Early Christian Literature. - Chicago, 1942. - P. 138-142). "Диспут," представляющий собой запись дискуссии между обращенным евреем Иасоном и александрийским иудеем Паписком, был, вероятно, литературно обработан Аристом примерно ок. 140 г. Первое упоминание о произведении находится в антихристианском трактате Кельса "Истинное слово," датирующемся примерно 180 г. Фрагменты трактата сохранились в сочинении Оригена "Против Кельса," и, судя по ним, этот известный оппонент христианства весьма сурово относится к произведению Аристана. Так, здесь Кельс говорит, что этот "Диспут" (*Ἀντιλογία*) достоин не столько

осмеяния, сколько жалости и отвращения; поэтому Келье даже не считает нужным писать опровержение, ибо нелепости произведения очевидны всем. Ориген в своей полемике с Кельсом защищает данное сочинение, не находя в книге ничего вызывающего отвращение и осмеяние. Он суммирует содержание "Диспута" следующим образом: в этой книге христианин полемизирует с иудеем, опираясь на "иудейские писания" (ἀπο τῶν ἰουδαϊκῶν γραφῶν), и показывает, что пророчества о Христе (т.е. Мессии) соотносятся (ἐφαρμόζειν) с Иисусом; причем христианин, доказывая сие, делает это не без благородства (οὐκ ἀγγεῖως) и сообразуясь с личностью своего оппонента (οὐδ' ἀπρὸς τῷ ἰουδαϊκῷ προσώπῳ) (Origene. Contre Celse: Vol. 2 / Ed. par M. Borret // Sources chreti-ennes. - Paris, 1968. - № 136. - p. 318-320). Позднее о "Диспуте" дважды упоминает блаж. Иероним; одно его упоминание показывает, что автор сочинения пользовался переводом Ветхого Завета в редакции Акилы, а второе упоминание передает одну фразу толкования автором первой главы книги "Бытие," которая гласит: "В Сыне Бог сотворил небо и землю." Примечательно, что в ранних свидетельствах речь идет только о самом "Диспуте," но не называется его автор. Имя Аристона из Пеллы как автора данного сочинения впервые встречается в "Схолиях" к творениям Дионисия Ареопагита, приписываемых преп. Максиму Исповеднику. Схолиаст еще ссылается на "Ипотипосы" Климента Александрийского, где александрийский учитель замечает, что в "Диспуте" дается толкование "семи небес," но само это толкование не приводится (Данное место "Схолий" полностью гласит: "прочел я об этих "семи небесах" и в приписываемой

Аристону Пелльскому Беседе Паписка и Иасона, о которой Климент Александрийский в шестой книге "Ипотипос" говорит, что ее написал Лука" (Сагарда А. И. "Ипотипосы" Климента Александрийского // Христианское Чтение. - 1913. - Ч. 1. - С. 1112). Таковы те скудные сведения, какими обладаем мы относительно Аристона и его произведения. Вероятно, "Диспут" в какой-то мере определил последующее развитие жанра антииудейских сочинений, но относительно данного факта можно лишь строить предположения, ибо, кроме жалких фрагментов, произведение целиком утеряно.

Список литературы

1. Восточные Отцы и учителя Церкви V века. М., 2000.
2. Деяния Вселенских Соборов. Т. I-VII. Казань, 1892-1913.
3. *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. СПб., 2006.
4. *Прп. Иоанн Дамаскин*. Источник знания. М., 2002.
5. *Idem*. Христологические и полемические трактаты; слова на Богородичные праздники. М., 1997.
6. *Idem*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы. М.: ПСТБИ, б/г.
7. *Прп. Максим Исповедник*. Избранные творения. М., 2004.
8. *Idem*. Творения. Кн. 2. Вопросы-ответы к Фалассию. М., 1994.
9. Свт. Кирилл Александрийский. Творения. Кн. II. М., 2001.
10. *Idem*. Творения. Кн. III. М., 2002.
11. Таинственное богословие Дионисия Ареопагита// В пер. А.Ф. Лосева <http://www.ccel.org/>

Использованная литература:

1. «Ареопагитики»// Православная энциклопедия.
2. *Асмус В.* Патрология: курс лекций, прочитанных в ПСТБИ в 1995-1996 уч. г.
3. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994.
4. «Воплощение»// Православная энциклопедия.
5. *Говорун С.Н.* Единый сложный Христос// Богословский вестник. № 4. Сергиев Посад, 2004.

6. *Давыденков О.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007.
7. *Idem*. Традиционная христология «нехалкидонитов». М., 1997.
8. *Idem*. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002.
9. *Лурье В. М.* История византийской философии. СПб., 2006.
10. *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
11. *Idem*. Христос в восточной православной богословии. М., 2000.
12. *Оксиюк М.* Теопасхитские споры// БС ПСТБИ. Вып. II. М., 1999.
13. *Пеликан Я.* Христианская традиция. Т. I. М., 2007.
14. Свидетель Истины: памяти протопресв. Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003.
15. *Селезнев Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002.
16. *Сидоров А. И.* Прп. Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество/ Прп. Максим Исповедник. Избранные творения. М., 2004.
17. *Idem*. Свт. Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения/ Свт. Кирилл Александрийский. Творения. Т. I. М., 2000.
18. *Шенборн К.* Икона Христа: богословские основы. Милан-Москва: «Христианская Россия», 1999 http://www.krotov.info/libr_min/sh/shtraus/shon_00.html
19. *Idem*. Бог послал Сына Своего: Христология. М., 2003.

САРАТОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО