

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

М.О. Орлов

Патрология

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

Орлов М.О.
Патрология: учебное пособие для студентов-магистров очной
формы обучения по направлению подготовки 47.04.03 –
Религиоведение

Учебное пособие содержит лекционные материалы и список
рекомендуемой литературы, которые позволяют готовиться к семинару по
дисциплине «Патрология». Рекомендации способствуют глубокому изучению
основных вопросов данной дисциплины.

Для студентов и всех интересующихся вопросами патрологии.

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

Курс патрологии	"О Девстве."	
	Список литературы.....	
Введение.....	СОДЕРЖАНИЕ И СТРУКТУРА ТЕСТОВЫХ	
Патрология как наука	МАТЕРИАЛОВ	Ошибка! Закладка не о
Отцы и Учители Церкви, Церковные Писатели.		6
Издания и переводы памятников церковной		
письменности.....		13
Основные этапы развития Патрологии.....		17
Эпохи Церковной Письменности. Хронологические		
Рамки "Классической Патрологии."		22
Культурно-исторические условия возникновения		
христианской апологетики.....		27
Русская Патрологическая Наука.		32
Мужи Апостольские. Возникновение церковной		
письменности.....		40
Глава I. Вероучительные и литургико-канонические		
памятники первохристианской церкви.		41
1. "Учение двенадцати Апостолов" ("Дидахе").		41
2. "Каноны святых Апостолов."		45
Глава II. Св. Климент Римский		51
1. "Первое послание к Коринфянам."		51
Свидетельства о жизни и творениях св. Климента.		51
Учение св. Климента.		53
2. Так называемое "Второе послание св. Климента		
Римского."		58
3. Прочие сочинения, приписываемые св. Клименту		
Римскому.....		63
"Два окружных послания о девстве" ("De virginitate").		
"Псевдо-Климентины" ("Климентины").....		63

Введение

Патрология как наука

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

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

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

богословской мысли, и эта сторона признается существенной составной частью науки, которую она не может передать "истории догматов," так как в последней историческая сторона представляется не так подробно и обстоятельно, и совершенно в другой форме, чем в патрологии.

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

Следует еще отметить, что слово "патрология" нельзя понимать в узком смысле слова, т.е. как науку, занимающуюся исключительно изучением творений одних отцов Церкви. В поле ее зрения попадают жизнь, творческая деятельность и богословие всех церковных писателей, т.е. тех писателей, которые принадлежали к Церкви и сознательно выражали церковное вероучение. Поэтому понятие "патрология" является практически

тождественным выражению "древнецерковная письменность" (или более широкому - "церковная литература"). Сам предмет данной науки, таким образом, необходимо предполагает богословскую оценку памятников данной письменности, что существенным образом отличает православную (и, в значительной мере, католическую) патрологию от жанра "истории христианской литературы," в котором обычно подвизаются протестантские (а, отчасти, и светские) ученые. Для последних абсолютно чужда церковная точка зрения на свой предмет, а поэтому они включают в "историю христианской литературы," наряду с сочинениями церковных писателей, и произведения еретиков, не провидя между ними никакого различия. Тем самым, грани определения "христианский" совершенно размываются и оно принимает очень и очень аморфный вид. Безусловно, отстраняясь от такого нецерковного подхода к христианской письменности, нельзя впадать и в противоположную крайность, т.е. в "грех сугубой дистинкции," ибо не всегда и во всем можно провести "церковность" до ее самой малейшей черты; иногда данную границу приходится как "намечать пунктиром." Это объясняется тем, что, во-первых, один и тот же христианский писатель в различные периоды своей жизни то был членом Церкви, то впадал в ересь или "схизму" (классический пример тому - Тертуллиан): во-вторых, некоторые взгляды одного и того же христианского писателя весьма точно отражали точку зрения соборного веросознания Церкви, другие же - не

вполне согласовывались с ней, или даже вступали в явное противоречие с соборным церковным разумом; в-третьих, само это соборное веросознание, будучи самоотжественным по существу, находилось (и находится) в процессе самораскрытия, предполагающем изменение форм церковного сознания; наконец, в-четвертых, ереси и еретические сочинения всегда вызывали реакцию церковных писателей, а поэтому часто служили как бы "фоном" их деятельности и мирозерцания - без учета же подобного "фона" немислимо и адекватное понимание жизни и учения отцов и учителей Церкви.

В целом можно сказать, что "с точки зрения патриотической среди писателей христианских различаются три группы: писатели христианские - христиане, но не принадлежавшие к Церкви Православной и не её учение излагавшие в своих произведениях; писатели церковные - члены Церкви Православной, писавшие об её учении, жизни, деятельности и т.д., произведения которых не получили в Церкви значения точного изложения церковного и св. отцы Церкви - те из церковных писателей, произведения которых признаны самою Церковью наиболее точным выражением хранимого ею учения." Первая группа как раз и представляет тот "фон" (о котором только что шла речь) для православной патрологической науки, оставаясь на периферии ее изысканий; вторая и третья группы являются непосредственным предметом ее изучения. Как история церковной письменности,

православная патрология исходит из того принципа, что эта "письменность резко отличается от светской своим религиозным, богословским характером, своим церковным содержанием - в ней самое существенное не форма, а содержание; а поскольку и различать произведения христианской письменности следовательно, с точки зрения ее богословской значимости." Этот подход православных ученых к патрологии коренным образом отличает данную науку от светской истории литературы. "Всеобщая история литературы или история литературы какой-либо нации отмечает прежде всего художественно-эстетическую сторону. Но эта точка зрения не применима к церковной литературе, потому что данная литература возникла не из литературно-эстетических, чисто художественных потребностей, а из практически-религиозных, церковных и богословских, ее история протекает параллельно или, скорее, органически связана с историей Церкви, в особенности с церковным вероучением и церковной наукой. Произведения церковной литературы - не художественные произведения и не стремятся быть такими; церковная литература - не изящная литература, а изображение жизни и страданий, веры и надежды древней Церкви. Авторы ее - не "писатели" и "литераторы," а церковные мужи и богословы; они, за редкими исключениями, заботятся не о форме, а о содержании. Эстетическое развитие церковного стиля, если оно действительно имело место, не обуславливало собою общего хода развития этой литературы. Правда,

проповеди отцов Церкви имеют риторическую сторону (например, у Иоанна Златоуста), гимны - поэтическую, литургии - эстетическую сторону; некоторые отцы Церкви обнаруживали стремление к классическим формам выражения мыслей и чувств. Однако все это для хода развития церковной письменности имеет только случайное значение - интерес, какой имеют для нас эти произведения, существенным образом основывается на их особенном содержании."

Отцы и Учители Церкви, Церковные Писатели.

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

Подобная неразрывная связь двух понятий, доходящая почти до отождествления, прослеживается затем и в раннем монашестве, где слово "авва" подразумевало одновременно значения "духовного отца" и "учителя." Такое словоупотребление отчасти сохранилось и у нас, ибо мы говорим не просто об "отцах Церкви," но об "отцах и учителях Церкви." В то же время, указанные понятия обрели в современном

православном словоупотреблении некоторые оттенки различия, на которых хотелось бы остановиться.

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

Естественно возникает следующий вопрос: кого из христианских писателей следует относить к собственно "отцам Церкви"? Католические ученые и богословы выдвигают четыре основных критерия для определения понятия "отцы Церкви": 1) ортодоксальность учения, 2) святость жизни, 3) признание Церкви и 4) древность. Данные критерии, за исключением последнего, признаются и православными патрологами. При этом, правда, следует оговориться, что ни один из названных критериев нельзя рассматривать с узко-формальной точки зрения. Например, если брать первый критерий, то необходимо учитывать, что, хотя Богооткровенные истины христианства неизменны и

даны нам в своей незыблемой полноте, восприятие и раскрытие их со стороны человека происходило во времени и постепенно. Человеческий ум в ходе истории как бы постепенно продвигался (и продвигается) к все большей полноте познания и понятийного выражения этих истин. Как пишет архимандрит Сильвестр: "Бог постепенно приучал людей к постижению Откровения, как приучают живущих во тьме к свету." А поэтому Церковь в ходе земной истории своей "извлекает известные истины из Откровения и поставляет их пред глазами верующих, возводя их на степень догмата, т.е. истины уже непререкаемой." Вследствие этого деятельность Церкви "представляет собою, можно сказать, своего рода внутреннюю, непрерывную диалектическую работу, клонящуюся, при желании оградить истины веры от всякого рода заблуждений, к более и более точному разъяснению и определению их для более прочного утверждения в сознании верующих." Данный процесс условно можно назвать процессом "догматизирования." Постепенность такой диалектической работы соборного разума Церкви заставляет нас быть осторожным в оценке взглядов того или иного отца и учителя Церкви, предостерегая против "анахронизма суждений." Например, если рассматривать триадологию доникейских отцов с точки зрения четко сформулированного учения о Святой Троице (нашедшего классическое выражение в известном "никео-цареградском символе"), то можно констатировать, что многие из этих отцов явно тяготели к

субординационизму. Аналогичным образом в христологии св. Кирилла Александрийского встречаются некоторые неточные формулировки, которые можно трактовать, так сказать, в "монофизитском" ключе. Кроме того, критерий "ортодоксальности" нельзя применять узко формально и в том плане, что все сказанное тем или иным отцом является истиной в последней инстанции. Ибо "писания отцов - человеческие произведения и существенно отличаются от Священного Писания Ветхого и Нового Завета, которое богодухновенно, составлено под специальным воздействием Св. Духа и потому должно рассматриваться и почитаться, как Священное и Божественное Писание. За весьма редкими исключениями, никто не смешивал произведений отцов Церкви с боговдохновенными писаниями пророков и Апостолов, и такого смешения нельзя допускать без опасности запутаться в безвыходных противоречиях. Отсюда, при неизменном подчинении всегда живому, всегда непогрешимому авторитету Церкви, которая есть верная хранительница божественных обетований и всеобщего и непрерывного Предания, вытекает для нас известная свобода в изучении отеческих творений и заключающегося в них учения; отсюда же, не умаляя значения отцов, мы получаем возможность и право внести необходимые различия в оценку их учения." Поэтому, согласно мнению одного из первых русских патрологов, следует проводить различие между "погрешностями" и "заблуждениями," ибо они "не одно и

то же. Иное дело погрешать в таких истинах, которые, не будучи определены Церковью, могли быть изъясняемы так или иначе - и совсем другое дело упорствовать против ясного определения всей Церкви. Первого рода ошибки нередко можно встретить у св. отцов, но отнюдь не погрешности второго рода. Погрешностей св. мужей не должно одобрять и упорно держаться их, точно также, как и упрекать их за оные, помня ту истину, что и святой человек, как человек, мог иногда ошибаться."

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

а) ручательством духовной опытности их, как руководителей в святой христианской жизни,

б) основой их глубокого проникновения в истины христианского вероучения, по принципу Мф. 5:16, с) залогом их беспредельной преданности к истине и Церкви, как церковных учителей и защитников интересов Церкви."

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

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

Таким образом, святые отцы Церкви суть "надежнейшие руководители в деле религиозного знания; в их писаниях заключено апостольское Предание, посему все споры о вере, о правилах благочестия и благочиния церковного необходимо должны быть решаемы при свете святоотеческих писаний; но несомненным доказательством истины служит только единодушное и согласное их учение, только сие учение всякому должно принимать за

несомненное правило, а не всякую частную их мысль и не всякое их предположение и исследование. Церковь во все времена имела и имеет нужду указывать для своих чад такие сочинения, которые могут служить предохранением от неверия, заблуждения и нравственных падений; и она во все времена тщательно отличала тех пастырей, которых Бог особенно щедро одарил дарами Своей благодати, приуготовлял к борьбе с еретиками и одарил дарами премудрости и ведения; она принимала их писания с особенным уважением и предлагала их в руководство на будущие времена."

Отмеченный в этом высказывании архимандрита Порфирия принцип "согласия отцов" (*consensus patrum*) имеет важнейшее значение для патрологии. Еще в V в. его достаточно четко сформулировал прп. Викентий Лирийский: "Но должно сносить суждения только тех отцов, которые живя, уча и пребывая в вере и в католическом общении свято, мудро, постоянно, сподобились или с верою почитать о Христе, или блаженно умереть за Христа. А верить им должно по такому правилу: что только или все они, или большинство их единомысленно принимали, содержали, передавали открыто, часто непоколебимо, как будто по какому предварительному согласию между собою учителей, то считать несомненным, верным и непререкаемым; а о чем мыслил кто, святой ли он или ученый, исповедник ли и мученик, не согласно со всеми или даже вопреки всем, то относить к мнениям личным, сокровенным, частным, отличным (*secretum*) от авторитета общего, открытого и

всенародного верования; дабы, оставив древнюю истину вселенского догмата, по нечестивому обычаю еретиков и раскольников, с величайшей опасностью относительно вечного спасения, не последовать нам новому заблуждению одного человека."

Именно такое "согласие отцов" и делает их авторитетными выразителями Священного Предания. А "Предание - это Дух Христов, оживляющий Церковь и составляющий ее внутреннюю сущность. Подобно человеческому телу, оживляемому душой, и Тело Христово оживляется живущим в Нем Духом Христовым." Естественно, что святоотеческие творения не объемлют всю полноту церковного Предания, а представляют собой только часть его, наряду с постановлениями вселенских соборов, богослужением, церковными обычаями и т.д. Кроме того, творения святых отцов суть памятники церковной письменности, а в Церкви письменное Предание всегда вторично, но отношению к устному Преданию. Ведь "Христово Предание, живущее и проповедуемое в Церкви пастырями и учителями, только мало помалу записывается, чему в Библии положено как бы идеально-совершенное начало, первообраз. Православно-вселенская Церковь, как благодатная таинница истины Христовой, вдохновляемая и руководимая Духом Святым, всегда создает особую письменность, целый и целостный ряд словесных памятников непогрешимого Предания, коренящегося в ее религиозно-православном самосознании. Таким образом, в Церкви и Церковью

всегда записывается только некоторая часть из того, что составляет религиозную сущность ее бытия и жизни всех истинно верующих христиан. Очевидно, что не все богооткровенное учение, не вся религиозная жизнь, не весь, так сказать, догматико-канонический "материал веры," находящийся и живущий в Церкви, вполне и всецело выражается и запечатлевается в письменных творениях и словесных памятниках церковных." Разумеется, это отнюдь не умаляет значения данных творений, поскольку письменное Предание является существенной и неотъемлимой частью всего Священного Предания.

Сложнее и запутаннее дело обстоит с обозначением "учители Церкви." На католическом Западе в 1298 г. декретом папы Бонифация из числа прочих отцов были выделены четыре - Амвросий, Иероним, Августин и папа Григорий Великий (Двоеслов); они получили почетное наименование "высокочтимых учителей Церкви" (*egregii doctores ecclesiae*), "учителей Церкви по преимуществу" (*doctores ecclesiae preminentiam*) или "великих отцов Церкви." Затем к числу этих "преимущественных учителей Церкви" были причислены еще восточных четыре отца: Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Позднее титул просто "учителей Церкви" (*doctores ecclesiae*) усвоили целому ряду как восточных (Кириллу Иерусалимскому, Кириллу Александрийскому, Иоанну Дамаскину), так и западных церковных писателей (Иларию Пиктавийскому, Льву

Великому, Фоме Аквинату, Бернару Клервосскому, Петру Дамиану и пр.). А "в православной Церкви и у православных патрологов наименование "учителя Церкви" не имеет устойчивого и строго определенного значения. Иногда оно прилагается, как особенно почетный титул ("великий вселенский учитель"), к знаменитейшим из отцов Церкви (Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту); большею же частью употребляется в отношении к наиболее выдающимся из церковных писателей, которые не удостоены Церковью почетного звания "отцов Церкви," но известны своими высокими качествами, исключительной образованностью, подвижнической жизнью и пользуются уважением в Церкви, хотя и не в числе святых (например, Климент Александрийский, Ориген, Иероним, Августин, Феодорит Кирский), и по своему значению близки к отцам, стоя в тесной связи с ними. Впрочем, каких-нибудь определенных указаний в этом отношении не выработано, почему у нас отцам Церкви противопоставляются просто церковные писатели, т.е. такие писатели, которые не имеют некоторых святоотеческих свойств, - не отпечатались в своей жизни и сочинениях в совершенной чистоте и целостности преданной веры Церкви, но до конца жизни пребывали в духовном общении с Церковью и т.п., каковы, например, названные Климент Александрийский, Ориген, Тертуллиан, Лактанций, Евсевий Кесарийский, Иероним, Августин, Феодорит Кирский и др. Одни из них самую Церковью по какому-либо поводу выделены из ряда

отцов (Евсевий Кесарийский на VII вселенском соборе), ошибки других выяснены были при точной формулировке церковного учения (например, мнения Оригена), об иных Церковь не высказала своего суждения, или не признала их святыми и прославленными."

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

"Надо заметить, что у нас неправильно называют "учителями" церковных писателей, которые погрешали в истории и не удостоены имени св. отцов, между тем, как наименование "учитель Церкви" более почтенно, чем "отец Церкви" и усвоено немногим из них, которые были корифеями и вождями в борьбе против ересей. Гораздо правильнее поэтому всех, не причисленных к лику отцов, называть "писателями церковными" (ecclesiasticiscriptores). К ним неприложимы признаки отцов Церкви, главным образом по отсутствию православия в их воззрениях по некоторым пунктам учения и, следовательно, по отсутствию общения с Церковью. Авторитет за ними Церковью не признается, причем это непризнание их выражается или в форме оставления их без внимания при перечне свидетелей Священного Предания и непринятия в святцы, или в форме открытого отвержения." Однако, на наш взгляд,

подобная точка зрения представляет определённую крайность, особенно в отношении древнейшего периода церковной письменности. Дело в том, что некоторые из названных христианских писателей (Климент Александрийский, Ориген) исполняли особое церковное, служение в качестве "дидакалов" и воспринимались Церковью именно как "учители." Учитывая такую специфику древнейшего периода церковной литературы (которая, следует заметить, проявлялась достаточно часто и в позднейшие эпохи вплоть до наших дней), мы считаем возможным применять название "учитель Церкви" - к тем христианским писателям, которые подвизались на великом поприще церковного учительств.

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

церковными, одни влияют на других, все принимают деятельное участие в жизни Церкви, в её борьбе с внешними и внутренними врагами веры, в раскрытии и обоснования христианской истины, и нет возможности точно расчислить, что должно отнести на счет литературной деятельности признанных отцов Церкви, с одной стороны, и церковных писателей, с другой. Достаточно вспомнить о том влиянии, какое имел церковный писатель Тертуллиан на отца Церкви Киприана, Ориген - на выдающихся отцов Церкви IV в., блж. Августин - на богословов западной Церкви. Далее, церковные писатели - богословы и образованнейшие мужи христианской древности - оказали сильное и весьма важное влияние на раскрытие внутреннего содержания христианства, углубление и формирование церковного учения; в подтверждение этого можно указать на Климента Александрийского, Оригена, Августина, Феодорита Кирского. Наконец, и как исторические свидетели о вере и жизни Церкви своего времени церковные писатели имеют весьма важное значение. Что касается, так сказать, юридического права на привлечение к изучению и произведений церковных писателей, не провозглашенных Церковью в качестве "отцов," то оно в достаточной степени обосновывается на том историческом факте, что православная Церковь ни разу не ставила своею нарочитою задачей определить церковное значение всех церковных писателей и степень точности выражения ими церковного учения." Поэтому "патрологическая наука не должна наперед

устанавливать определенного выбора между произведениями древнецерковной письменности, и одни исследовать, а другие отвергать; все сохранившиеся памятники древнецерковной письменности, весь литературно-исторический материал, оставленный членами древней Церкви, необходимо изучить с той подробностью и обстоятельностью, каких требует значение его в целом и отдельных частях."

Издания и переводы памятников церковной письменности.

Изобретение книгопечатания в XV в., а также интерес к произведениям классической древности (включая и христианскую древность), характерный для гуманистов эпохи Ренессанса, дослужили главными причинами появления первых изданий святоотеческих творений. В конце XV века И. Хейнлен (J. Heynlin) первый высказал идею издания творений четырех латинских "великих учителей Церкви," а И. Амербах частично осуществил эту идею, выпустив в свет сочинения св. Амвросия Медиоланского и ряд творений (*Opera*) блаж. Августина (1492 и 1506 гг.). Вслед за ними последовала публикация "патриотических антологий" Н. Зигхарда (*Aritidotum contra diversa somniumferesaeculorumhaerese*; 1528) и Г. Герольда (*Orthodoxographia*; 1555). Стали появляться и уже достаточно монументальные издания, носящие названия "Библиотек святых отцов": первый опус такого рода в 9 томах появился в Париже в 1575 г. (*Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum praducentos...*). За ним последовали

"Большая Библиотека" (*Magna BibliothecaveterumPatrumetantiquorum ecclesiasticorum*, 14 томов; Кельн, 1618) и "Самая большая Библиотека" (*Maxima Bibliotheca veterum Patrum etantiquorum scriptorum ecclcsiasticorum*, 27 томов; Лион, 1677). В двух последних изданиях был принят хронологический принцип печатания творений церковных писателей, но их существенным недостатком являлось то, что греческие отцы Церкви издавались лишь в латинском переводе. Данный недостаток попытались исправить Ф. дю Дюк (F. duDuc), издавший в Париже в 1624 г. два тома некоторых сочинений греческих церковных писателей в оригинале и с латинским переводом, и Ф. Комбефи (два аналогичных издания в 1648 и 1672 гг.).

Эти и прочие издания XVI-XVII вв. подготовили почву для серьезного начинания т. н. "мауристов», связанного с созданиями французскими бенедиктинцами в 1618 г в Париже конгрегации святого Мавра. Основным делом этой конгрегации была публикация текстов творений отцов и учителей Церкви, начавшись в 1679 г. изданием трудов блж. Августина, оно закончилось в 1778 г. выходом в свет первого тома произведений св. Григория Богослова, охватив большинство самых выдающихся авторов христианской древности. Среди "мауристов" - этих подлинных подвижников науки - можно назвать имена Ж. дю Фрише (издавшего творения св. Амвросия), Р. Массье (выпустившего в свет произведения св. Иринея

Лионского), Б. де Монтфакона (творения свв. Афанасия Великого и Иоанна Златоуста) и т. д. "Мауристы имели много преемников, из которых наиболее выдающимся можно признать А. Галланда (1709-1779), выпустившего в Венеции обширную "Библиотеку древних отцов" (*Bibliotheca veterum Patrum antiquorum que scriptorum ecclesiasticorum [graeco-latina]*, 14 томов ее появились в 1765-1781 гг.). В первой половине XIX в. видное значение приобрели издания памятников церковной письменности, осуществленные кардиналом и префектом Ватиканской библиотеки А. Май (ум. 1854 г.). Он выпустил в свет три серии таких памятников: "*Новое собрание древних писателей*" (*Scriptorum veterum nova collectio*; 10 томов; Рим, 1825-1838 гг.), "*Римский сборник*" *Spicilegium romanum*; 10 томов; Рим, 1839-1844) и "*Новая Библиотека отцов*" (*Nova patrum Bibliotheca*; 9 томов; Рим, 1852-1888; данная серия была завершена уже после смерти А. Май). Все подобного рода начинания создали хорошие условия для выхода в свет эпохального труда аббата Ж.-П. Минья 1805-1875 гг.).

Его жизнь совпала с той "реставрацией католицизма," которая началась во Франции после печально знаменитой революции и достигла апогея ок. 1860 г.). Сам Ж.-П. Минья являлся ярким представителем данной "реставрации," подвизаясь на ниве духовного просвещения и как пастырь, и как журналист, и как издатель. Венцом его просветительской, научной и издательской деятельности можно считать две монументальные серии "Патрологий." Латинская

"Патрология" (Париж, 1844-1855) включает 221 том и хронологически доходит до папы Иннокентия III (ум. 1216); греческая "Патрология" (Париж, 1857-1866) включает 161 том и доходит до середины XV в. (до Флорентийского собора 1438-1439 гг.). По полноте охвата христианских авторов и грандиозности предприятия издание Минья остается непревзойденным и по сей день. Естественно, что столь огромное предприятие потребовало привлечение многих соратников; из наиболее ревностных и трудолюбивых сотрудников Минья следует упомянуть П.Л.П. Геранже, Ж.-Б. Питру и П. Драша (обращенного раввина, ставшего горячим проповедником религии Христовой). Высоко оценивая значение монументального труда аббата Минья, необходимо отметить и некоторые существенные недостатки его. По словам Н.И. Сагарды, "Минья не был ученым издателем и научных целей не преследовал: он не ставил задачей издавать неизданных авторов и не устанавливает критически текста, - он перепечатывает только старинные авторитетные издания, обычно полагая в основу лучшее бенедиктинское издание, более полное и авторитетное сравнительно с другими, и присоединяя, где было нужно, недостающие в нем творения из позднейших изданий. Таким образом, Минья повторил недостатки прежних изданий, увеличив только погрешности. Кроме того, и это издание не представляет совершенно полного собрания церковных писателей."

Данные недостатки труда Минья, а также совершенствование методов работы патрологов и

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

еретические, например, коптские гностические трактаты (в переводе на немецкий язык).

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

апокрифические "Деяния Иоанна," "Армянские деяния Апостолов" и др.

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

Помимо названных крупных патрологических серий, на Западе тексты творений святых отцов издаются и во множестве других серий. Среди них можно отметить такое солидное издание, как "*Тейбнеровская библиотека*"

(*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), в котором появился критический текст "Посланий" и "Амфилохий" патриарха Фотия Константинопольского и "О природе человека" Немезия Эмесского; серию "*Патристические тексты и исследования*"

(*Patristische Texte und Studien*), где, например, недавно увидело свет критическое издание "Ареопагитик"; так называемую "*Лебовскую классическую библиотеку*" (*The Loeb Classical Library*) и др. Следует также заметить, что в конце XIX - XX вв. большое значение придается изданию сочинений восточных христианских писателей. Так, в 1894 г. в Париже начато издание "*Сирийской патрологии*" (*Patrologia Siriaca*), но, по ряду причин, оно было прервано (вышло в свет всего только 3 тома). Более успешно продвигается "Восточная патрология" (*Patrologia Orientalis*), начатая в 1907 г. также в Париже (вышло более 30 томов ее).

Самым монументальным из такого рода изданий является "Свод восточных христианских писателей" (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*), который включает в себя шесть серий: сирийскую, коптскую, арабскую, армянскую, грузинскую и эфиопскую. Начиная с 1903 г. в Париже издано более 100 томов этого "Свода." Наконец, нельзя не сказать, что в XIX-XX вв. появилось множество переводов творений отцов и учителей Церкви на современные западные языки. Из огромной массы подобного рода изданий можно выделить, например, такие английские серии, как "Доникейская христианская библиотека" (*The Ante-Nicene Christian Library*; 24 тома, 1866-1872 гг.) и "Избранная библиотека никейских и посленикейских отцов христианской Церкви" (*A Select Library of Nicean and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*). Не уступает им и такая немецкая серия, как "Библиотека

отцов Церкви," которая выходила в несколько этапов: сначала 80 томов (1869 -1888 гг.), затем 61 том (1911-1930 гг.) и позднее еще 20 томов (1932-1939 гг.). Все указанные издания и множество других послужили и служат твердым фундаментом для всестороннего и глубокого изучения святоотеческого наследия.

Основные этапы развития Патрологии.

Истоки патрологии можно возвести к достаточно глубокой христианской древности. Уже в известном труде "отца церковной истории" Евсевия Кесарийского содержится весьма обильный патрологический материал, ибо Евсевий стремился написать такую церковную историю, которая одновременно была бы и историей церковной литературы. В распоряжении Евсевия были богатые сокровища Иерусалимской и Кесарийской библиотек, где хранились писания древних отцов и учителей Церкви, а поэтому его сведения о памятниках первохристианской письменности приобретают первостепенное значение, поскольку многие из этих памятников впоследствии были утрачены. Если произведение Евсевия являет собой как бы начальный синтез церковно-исторической науки и патрологии, то первой попыткой создания собственно "патрологического труда" можно считать "Книгу о знаменитых мужах" блж. Иеронима Стридонского. В ней блж. Иероним являет себя "пионером в сфере истории богословской литературы». Само название произведения (Devirisillustribus; оно имело еще и другое название: "О церковных писателях" - Descriptoribusesslesiasticu)

заимствовано блж. Иеронимом у римского автора Светония Транквилла, в начале II в. описавшего жизнь и сочинения наиболее ярких представителей римской словесности. Свою книгу блж. Иероним создал в 392 г. в предисловии, обращаясь к Другу и покровителю префекту Декстру, он так определяет задачи ее: "Ты советуешь мне, Декстр, чтобы я, следуя примеру Транквилла, изложил по порядку сведения о церковных писателях, и чтобы то, что он сделал в перечне знаменитых мужей языческой древности, я сделал относительно наших, то есть чтобы я кратко изложил тебе сведения о всех оставивших потомству какие-либо из сочинений священного содержания, начиная от страдания Христа до четырнадцатого года императора Феодосия." Указывает блж. Иероним и на трудности своей задачи, сравнивая себя с языческими писателями, создававшими подобного рода труды: "Мое и их положение неодинаково. Ибо они, раскрыв древние исторические сочинения и летописи, могли как бы с обширного луга сплести не малый венок своего творения. Что же могу сделать я, который, не имея в этом деле никакого предшественника, должен следовать наихудшему, как говорится руководителю - самому себе, - хотя Евсевий Памфилов в десяти книгах Церковной Истории оказал нам весьма важное пособие, и хотя книги каждого из тех, о которых мы намерены писать, часто свидетельствуют о времени жизни своих авторов?"

Наконец, блж. Иероним намечает и апологетическую цель своей книги; "Итак, пусть узнают

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

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

После же Беды, и связи с общими историческими катаклизмами, сопровождающимися затуханием

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

В новое время, начиная с XVII в., патрология постепенно конституируется, как самостоятельная наука, хотя процесс обретения ею "индивидуального лица" протекал достаточно сложно. Два фактора сыграли

решающую роль в становления научной патрологии. Первый фактор - уже упоминавшиеся печатные издания творений древнецерковных писателей и отцов Церкви, которое заложили фундамент для "патрологических штудий" Второй фактор полемика между католиками и протестантами, в которой патрология, подобно церковно-исторической науке, играла весьма и весьма видную роль. Ибо, отталкиваясь от "схоластической рутины," протестанты стремились обосновать свой раскол обращением к "чистым истокам христианской древности," в том числе - к творениям древнехристианских писателей. Поэтому у них возникает такая дисциплина, как "историческое богословие," которая со второй половины XVII в. получает название "патристического богословия."

Именно в рамках данной дисциплины появляются обобщающие труды типа "Патрологий" Й. Зерхарда (1653 г.) и Й. Хюльсеманна (1670 г.), "Греческая Библиотека" (1790-1809 гг.; 12 томов) и "Латинская Библиотека" (1754 г.; 6 томов) Й. Фабриция, "Патристическая Библиотека" И.Г. Валха (1770 г.) и др. "Возврат к отцам Церкви" во многом определил также католическое богословие и науку XVII-XVIII вв. Отход от мертвящей рутины поздних эпигонов схоластики здесь наметился уже в XV в., а активная деятельность по изданию святоотеческих творении ускорила этот процесс. В результате у католиков появляется первый серьезный патрологический труд Р. Веллармино "Книга о церковных писателях" (Рим, 1613; впоследствии он был

дополнен Ф. Ляббе: Париж, 1660). Затем выходит в свет монументальное произведение сорбоннского профессора Л.Е. дю Пена (L.E. duPin) "Новая Библиотека церковных авторов" (Париж, 1686-1711, 47 томов), использовавшего методы исторической критики, что вызвало реакцию недовольства в консервативных католических кругах, поведшую к наложению запрета на многотомное исследование Дю Пена. В противовес Дю Пену бенедиктинец Р. Гейллье (R. Geillier) создает "Общую историю священных и церковных авторов" (Париж, 1721-1763; 23 тома), в которой прослеживается строго католический взгляд на историю церковной жизни всех ересей" св. Ипполита Римского, "Дидахв" и пр.), а, с другой стороны, определенной переориентацией патрологических исследований, прежде всего в протестантском ученом мире. Здесь "патрология" (или "патристика") постепенно исчезает, как самостоятельная научная дисциплина, уступая место "истории древнехристианской литературы." Дух суетно-неуемного "критического разума," разъедающего, подобно кислоте, всю протестантскую культуру XIX в., излился и на эту церковно-историческую и богословскую дисциплину. Находя повсюду неисчислимые противоречия во взглядах различных древнецерковных писателей, протестантские ученые пришли к выводу, что нет и в принципе не может быть цельного "богословия отцов"; возможно только изучение памятников древнехристианской письменности с чисто историко-литературной точки зрения, исключаяющей их

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

XIX в. знаменуется, с одной стороны, множеством открытий неизвестных до того произведений древнецерковной литературы (т.н. "Философумен," или, более точно, "Опровер

богословскую оценку. Именно такой подход обнаруживается, например, в "Истории древнехристианской литературы первых трех веков" Г. Крюгера.

Впрочем, хотя протестантские ученые и стремились выплеснуть из ванны вместе с грязной водой и ребенка, это отнюдь не означает, что их труды полностью лишены всякого значения. В данном плане можно отметить, например, фундаментальное исследование А. Гарнака "История древнехристианской литературы до Евсевия" "его органичное продолжение "Хронология древнехристианской, литературы" (всего 5 томов, вышедших в 1893-1904 гг., а затем неоднократно переиздававшихся). Тем же А. Гарнаком была начата в конце XIX с. серия "Тексты и исследования по истории древнехристианской литературы" продолжающаяся и доныне; в ней появились как публикации отдельных

памятников древнецерковной письменности, так и их монографические исследования, вкуче с различными сборниками статей (в настоящее время вышло в свет ок. 140 выпусков этой серии).

В отличие от протестантских ученых, католические исследователи остались верными традициям предшествующих патрологических изысканий. Некоторое время понятия "патрологии" и "патристика" являлись в них взаимозаменяемыми, чему свидетель, например, "Учебник патрологии и патристики" И. Ниршля (1881-1885; 3 тома). Затем слово "патристика" постепенно выходит из католического научного обихода, заменяясь порой на "историю древнецерковной письменности" или "историю древнехристианской литературы" (последнее выражение, хотя внешне и напоминает аналогичный "протестантский жанр," по внутреннему своему смыслу являлось тождественным "патрологии," т.е. предполагало богословскую оценку произведений). В конце XIX - первых десятилетиях XX вв. католические исследователи уверенно занимают лидирующее место в области патрологии. Помимо многочисленных конкретных исследований, выходят в свет и множество обобщающих патрологических трудов, таких как пятитомная "История древнецерковной литературы" О. Барленхевера (выдержавшая несколько изданий), трехтомная "Патрология и история богословия» Ф. Кайре (F. Caure), Трехтомная "История греческой христианской литературы вплоть до конца IV века» А. Пюсша и пр. В

XX в., особенно в последние десятилетия его, у католических патрологов можно наблюдать определенную тенденцию переноса центра тяжести научной деятельности на все более тщательное издание памятников древне-церковной письменности и связанное с ним детальное изучение рукописной традиции их. Все больший акцент ставится и на монографических исследованиях отдельных патрологических проблем.

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

Впрочем, констатирую ведущее значение католической патрологии в XX в., нельзя не отметить того факта, что и современные протестантские ученые добились ряда важных успехов и в области изданий

святоотеческих творений (например, ими осуществлена публикация вновь найденных творений прп. Макария Египетского), и в сфере изучения жизни, творчества и миросозерцания отдельных отцов и учителей Церкви (в качестве примера можно привести серию работ В. Фелкера, посвященных Клименту Александрийскому, Оригену, св. Григорию Нисскому, прп. Максиму Исповеднику, прп. Иоанну Лествичнику, прп. Симеону Новому Богослову и Николаю Кавасиле), и в осмыслении основных тенденций развития святоотеческого богословия (в частности, следует отметить такие труды, как "История раннехристианских учений" Д.Н. Келли, "Философия отцов Церкви" Г.Вольфсона и "Христианская традиция" Я. Пеликана).

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

Эпохи Церковной Письменности. Хронологические Рамки "Классической Патрологии."

За свою почти двухтысячелетнюю историю церковная литература неоднократно меняла формы своего выражения, применяясь к различным историческим обстоятельствам. В то же время по содержанию она представляет собой единый процесс, в котором, тем не менее, можно выделить отдельные фазы

или эпохи развития, во многом совпадающие с эпохами истории Церкви. Первой такой эпохой следует считать доникейский период. Примыкая непосредственно к Священному Писанию Нового Завета, церковная письменность начинает свое бытие с конца I в., и первая эпоха ее простирается до начала IV в. В церковной литературе данной эпохи можно выделить несколько как бы "блоков," каждый из которых обладает определенным единством и цельностью, т.е. памятники церковной письменности объединяются в некие группы, отражающие, хотя не всегда и не полностью, богословско-мировоззренческие течения.

Первой такой группой являются те произведения древнехристианской словесности, которые с некоторой долей условности называются обычно "творениями мужей апостольских." К ним непосредственно примыкают произведения греческих апологетов II в. Эти последние находят свое органичное продолжение, правда в несколько ином культурно-историческом контексте и с более широким богословским размахом в сочинениях представителей Александрийской школы: Климента Александрийского, Оригена, св. Дионисия Александрийского, Феогноста, Пиерия, св. Петра Александрийского и Дидима Слепца. В рассмотрении этой группы церковных авторов, являющихся "дидасками" Александрийского "огласительного училища," хронологические рамки следует расширить до конца IV в. С ними в теснейшей связи находятся ученик Оригена - св. Григорий Чудотворец, перенесший

традиции Александрийской школы на каппадокийскую почву, и мученик Памфил - сторонник и почитатель Оригена в Кесарии Палестинской. Особняком стоят несколько церковных писателей: св. Мефодий Олимпийский (или Патарский) - видный оппонент Оригена и весьма самостоятельный богослов, Секст Юлий Африкан и анонимный автор диалога "О правой вере"; их объединение в одну группу - чисто условное. Наконец, последняя группа христианских писателей доникейской эпохи представлена западными богословами. Родоначальником западной патристической мысли можно считать св. Иринея Лионского, перенесшего в Галлию традиции малоазийского богословия. За ним следуют апологет Минуций Феликс, св. Ипполит Римский, Новациан: св. Киприан Карфагенский, Орнобий и Лактанций.

Следующий мощный пласт в истории церковной литературы составляют творения отцов и учителей Церкви эпохи вселенских соборов (начало IV - начало IX вв.). Данная эпоха, в свою очередь, подразделяется на три периода. Первый период обычно принято называть "золотым веком святоотеческой письменности," хронологические рамки которого можно приблизительно установить 325-451 гг. В этом "веке" явно намечаются несколько ведущих богословско-литературных течений. Первый мы обозначили бы (понимая лишь относительную точность такого обозначения), как новоалександрийско-каппадокийское направление в, святоотеческом богословии, оно представлено

творениями свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амфилохия Иконийского и Кирилла Александрийского. В некоторой степени антиподом данного направления является Антиохийская школа: возникнув еще в доникейскую эпоху (личность св. Лукиана), это течение богословской мысли оформилось в творениях св. Евстафия Антиохийского, Диодора Тарсийского, св. Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского. "Эпигонами" Антиохийской школы следует считать Нестория и Евферия Тианского. Вне этих двух основных направлений богословской мысли греческого Востока стоят такие церковные писатели, как Евсевий Кесарийский, св. Кирилл Иерусалимский, св. Епифаний Кипрский, Исихий Иерусалимский, свв. Прокл и Геннадий Константинопольские, которые условно можно объединить в одну группу. Важнейшим и существенным элементом церковной литературы "золотого века" является монашеская письменность IV-V вв. (в данном случае хронологические рамки данного "века" следует несколько раздвинуть). Ее представляют творения прп. Антония Великого, св. Аммона, прп. Пахомия Великого и его учеников, прп. Макария Египетского, Евагрия Понтийского, Палладия Еленопольского, прп. Исидора Пелусиота, прл. Нила Анкирского, прп. Марка Подвижника, блж. Диадокха Фотикийского и нескольких менее известных авторов (св. Серапиона Тмуитского, Стефана Фиваидского II пр.). К этой группе относится также сборник

"Aprophthegmata Patrum" (в двух своих основных редакциях, которые в русском переводе называются: "Древний Патерик" и "Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов"), анонимное сочинение на греческом языке "История египетских монахов" (на русский язык оно не переводилось и известно преимущественно в латинской переработке Руфина Аквилейского, как "Жизнь пустынных отцов"), творения преп. Иоанна Кассиана (хотя они написаны на латинском языке, но по содержанию и духу своему принадлежат целиком миру древних египетских иноков) и сочинения аввы Исаии (в связи с работой исследователей над рукописной традицией их возникло множество проблем, в том числе - проблема авторства). Неотъемлемую часть церковной письменности "золотого века" составляют, естественно, и творения западных отцов Церкви: свв. Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима Стридонского, блаж. Августина и свт. Льва Великого, к которым примыкают менее известные латинские писатели (Руфин Аквилейский, Никита Ремесианский и пр.). Наконец, и сирийская церковная письменность (или сирийская патрология), представленная в первую очередь творениями таких ярких богословов, как Афраат Персидский Мудрец, св. Ефрем Сирии, Кириллона, Иоанн Апамейский и пр., органично вписывается в этот "золотой век."

За данным "веком" следует большой и несколько аморфный (с точки зрения наличия ясно выраженных

богословских направлений) период, который можно назвать "путем к патристическому синтезу" (вторая половина V - начало VIII вв.). Группировать в нем произведения церковной литературы, за отсутствием рельефно намеченных богословских течений, часто бывает достаточно затруднительно. Характерной чертой данного периода является также наличие значительного числа полемических сочинений, что и неудивительно, ибо как раз на него приходится пик христологических споров. Открывается он знаменитым "Ареопагитским корпусом," проблема авторства которого до сих пор служит предметом самых жарких научных дискуссий. Совсем иной род церковной словесности представляют произведения православных полемистов VI в., которых иногда разделяют на т.н. "неохалкидонитов" и "строгих халкидонитов" (впрочем, такое разделение весьма относительно, а сами эти наименования далеко не бесспорны). К этой группе церковных авторов принадлежат: Нефалий Александрийский, Иоанн Грамматик Кесарийский, Иоанн Скифопольский, Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский (несколько особняком стоит третий Леонтий - пресвитер Константинопольский, бывший достаточно талантливым проповедником), св. Ефрем Антиохийский, император Юстиниан Великий, Ираклиан Халкидонский, Ипатий Ефесский, "скифские монахи," Памфилий Богослов, монах Евстафий, Феодор Раифский, Анастасий I Антиохийский и Евлогий Александрийский. Сочинения этих многочисленных авторов, намечающих в основном

решение христологической проблемы, подготовили почву для зрелого творчества отцов VII в.: св. Софрония Иерусалимского, преп. Максима Исповедника и преп. Анастасия Синаита. Данная линия развития святоотеческого богословия находит завершение в творениях св. Иоанна Дамаскина, который в определённой степени подвёл итоги всей предшествующей церковной науки.

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

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

Церковная письменность эпохи вселенских соборов на греческом Востоке заканчивается периодом защитников иконопочитания (начало VIII - начало IX вв.). Св. Иоанн Дамаскин, завершая собой предшествующий период, одновременно начинает этот новый этап святоотеческого богословия. Его современником был св. Герман Константинопольский, известный не только своими тремя посланиями, в которых он одним из первых дает отпор нахлынувшей волне иконоборчества, но и проповедями, литургическими песнопениями, толкованием на Божественную Литургию и рядом богословско-философских трактатов. Весьма большое значение для понимания развития теории иконопочитания имеет

сочинение "Наставление старца о святых иконах," открытое и опубликованное Б.М. Мелиоранским, в котором простой монах Георгин Киприянин развенчивает епископа - сторонника иконоборчества, показывая всю несостоятельность богословских посылок данной ереси. Творения св. Никифора Константинопольского и прп. Феодора Студита подводят черту под этим сравнительно кратким, но чрезвычайно существенным для православного вероучения, периодом истории церковной литературы .

Данный период служит своего рода "переходным мостом" к патристической письменности средне- и поздневизантийской эпохи (начало IX - середина XV вв.). К сожалению, по причине пока еще слабой изученности (с патрологической точки зрения) этой эпохи, в ней наблюдается наличие множества "белых пятен." Поэтому представляется возможным лишь слабым пунктиром наметить тенденции развития церковной литературы и богословия данного важнейшего этапа патристической мысли. Начало ему в средневизантийский период полагает творчество св. Фотия Константинопольского - выдающегося богослова, ученого-энциклопедиста, экзегета и проповедника, творения которого практически еще неизвестны русскому православному читателю. Затем на небосклоне византийской церковной словесности немерцающим светом начинает гореть звезда тайнозрительного богословия преп. Симеона Нового Богослова. Его ученик и духовное чадо - преп. Никита Стифат - также занимает немаловажное место в

истории православной литературы средневизантийского периода: помимо "Жития" своего наставника, он известен как автор достаточно многочисленных трудов: антилатинских трактатов, аскетических "Глав," богословско-философских произведений, посланий и пр.

Такие аскетические писатели, как Илия Экдик и прп. Петр Дамаскин, продолжают в этот период традиции предшествующего монашеского любомудрия. Совсем иной характер носит творчество Николая Мефонского - преимущественно полемиста против "латинской ереси," раскрывшего в ходе борьбы с ней ряд немаловажных аспектов православной триадологии, христологии и еклесиологии. На грани перехода от средневизантийского к поздневизантийскому периоду церковной словесности весьма заметной фигурой выделяется личность Никифора Влеммида - многопланового литератора, византийского "дидаскала," ученого и философа, догматиста и полемиста. Один из византийских "императоров-богословов" Феодор II Ласкарис завершает средневизантийский период (особого внимания требует его сочинение "Христианское богословие").

Поздневизантийский период церковной письменности практически совпадает с правлением династии Палеологов, которое характеризуется пышным расцветом культуры ("Палеологовский Ренессанс"). Сущностное средоточие данного периода составляют творения главных представителей "поздневизантийского исихазма": св. Феолипта Филадельфийского, прп.

Григория Синаита, св. Григория Паламы и Николая Кавасилы. К ним органично примыкают богословские трактаты защитника исихазма Иоанна Кантакузина (одно время восседавшего на императорском престоле, а затем принявшего монашеский постриг с именем Иоасафа), "Наставление безмолствующим" Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, высокоумозрительный трактат Каллиста Катафигиота "О Божественном единении и созерцательной жизни" и ряд других аскетических произведений. Наконец, творческий взлет духовной мысли умирающей Византии лебединой песней звучит в трудах св. Марка Ефесского, Георгия Схолария (ставшего константинопольским патриархом под именем Геннадия II) и блж. Симеона Солунского.

Пятнадцатым столетием и заканчивается, на наш взгляд, та патрология, которую можно условно назвать "классической патрологией." Она представляет собой преемственный ряд памятников церковной письменности, непрерывным потоком струящихся от апостольских времен до гибели Византии. После ее гибели этот поток не иссяк, но преобразовался и изменил свой вид, разбившись на множество более мелких рукавов "национальных патрологий." Собственно говоря, процесс образования их начался еще в период прочного бытия византийской державы, когда стали возникать поместные национальные Церкви: перевод богослужения на родной язык в них стимулировал и создание национальных церковных литератур. Образование их протекало с различной степенью интенсивности;

наиболее плодотворным данный процесс оказался в Грузии и в славянских странах. Среди славянских христианских литератур ведущее место вскоре заняла русская церковная словесность (или "русская патрология"). Что же касается выражения "сирийская патрология," то оно после V в. вряд ли имеет право на существование, поскольку, с отделением несториан и монофизитов от Православной Церкви, можно говорить только о "сирийской христианской литературе" (учитывая, естественно, тот специфичный оттенок, который данная литература приобретала у несториан или монофизитов). В таком же смысле следует говорить об "армянской, коптской, арабской" и пр. "христианских литературах," хотя здесь бывают и исключения: например, арабский христианский писатель Феодор абу Кура - ученик св. Иоанна Дамаскина, также как и преп. Исаак Сирии, не должен выпадать из поля зрения патрологической науки. Культурно-исторические условия возникновения христианской апологетики.

Появление жанра апологетической литературы в истории церковной письменности связано в первую очередь с тем, что христианская Церковь во II в. сделала значительные успехи в своей миссионерской деятельности и свет Благовествования проник во многие, даже отделенные, уголки огромной Римской империи, выйдя и за пределы ее. Процесс обращения в христианство охватил практически все слои пестрого римского общества, в том числе и высшие "страты" его.

Подобный успех христианского Благовествования вызвал естественную реакцию язычества, которая шла, так сказать, по трем "каналам": государственного неприятия религии Христовой, оппозиции ей со стороны языческой интеллигенции и непонимания ее в массе языческого "плебса." Кроме того, к этому добавлялась уже ставшая традиционной враждебность иудаизма к Церкви Христовой. Взаимодействие данных четырех "реакционных факторов" и определили во многом задачи ранней христианской апологетики. Поэтому, по словам Д.Гусева, христианские апологеты II в. в силу первого фактора должны были доказать, во-первых, "не только с точки зрения нравственно-религиозной, но и с точки зрения юридической, право христианства на свободное отправление своего религиозного культа и выставить на вид всю несправедливость той процедуры, которой подвергались христиане во время суда над ними. Во-вторых, в виду гордого и выскомерного презрения к христианству языческих ученых и философов, им нужно было показать и представить всю высоту, все божественное величие и неизмеримое превосходство христианского учения над всеми древними религиозно-философскими воззрениями и системами. Наконец, в-третьих, в виду религиозного фанатизма низших и необразованных масс римско-языческого общества, обвинявших христиан в разных небывалых преступлениях - в безбожии, безнравственности и в общественной и политической неблагонадежности - христианские апологеты должны были представить во

всем блеске чистоту христианских догматов, святость христианской морали и высокий нравственный характер жизни и поведения христиан, - духовность и возвышенность всех их стремлений и полнейшую отрешенность их от разных политических интересов и целей." К этому необходимо добавить и четвертую задачу: доказательство того, что христианство есть "истинный Израиль" в противоположность "Израилю ветхому," уже сыгравшему свою историческую роль и сошедшему со всемирной сцены Богооткровения. Следует отметить, что если четвертая задача стала уже достаточно традиционной в христианской письменности (в Новом Завете и у мужей апостольских), то первые три являлись по-преимуществу новыми, и христианским апологетам II в. здесь пришлось во многом "торить путь" для будущих богословов. Правда, многие предпосылки для христианской апологетики были заложены в некоторых сочинениях авторов, принадлежащих к так называемому "эллинистическому иудаизму" (Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др. Особенно важным в данном плане было значение Филона, Согласно В.Ф. Иваницкому, "несомненным нужно признать влияние Филона на христианскую апологетику. Народившееся христианство было встречено со стороны язычников теми же почти обвинениями, какие предъявлялись и иудейству. Поэтому-то христианские апологеты пользовались и материалом, и методом полемики теми же, какой успела выработать апологетика иудейская; в частности,

воспользовались они и тем, что давал Филон." И "насколько вообще филон был близок к христианству, видно из того, что христианская Церковь всегда относилась к нему с симпатией; христианские писатели сохранили нам сочинения Филона, цитаты из последних они приводили обыкновенно наряду со свидетельствами pateras, самого Филона объявляют христианином и создают даже целую легенду о его отношениях к Ап. Петру."), но то были лишь предпосылки, ибо задачи христианских апологетов были не только несравнимо шире задач иудейских апологетов, но и носили качественно иной характер.

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

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

Осуществляя намеченные выше задачи, раннехристианские апологеты применяли два основных метода. "Первый из них самый естественный и наиболее необходимый, прямо вытекающий из требований задачи, можно назвать положительным. апологетическим. Сущность его сводилась к тому, что апологеты оправдывали христиан от возводимых на них обвинений через раскрытие христианского вероучения и жизни, безупречность которых должна была освободить 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 я при различных условиях не в одинаковой мере."

Данные методы вырабатывались и в полемике с языческими писателями, прямо или косвенно затрагивающими в своих произведениях христианскую религию. Само появление в древнецерковной письменности жанра "Апологий" обуславливалось в определенной мере литературной реакцией язычества на феномен христианства. Именно на II в. приходится появление произведений языческих писателей, высказывающих свою позицию по отношению к религии Христовой. Причем, такая литературная реакция язычества отнюдь не была однородной. С одной стороны, мы видим влиятельного сановника и 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 воспитателем и учителем Марка Аврелия), видевшего в христианской религии "опасную химеру, угрожающую античному миросозерцанию."

С другой стороны, такой великий насмешник, как Лукиан, относящийся к языческим богам, словно

"политический фрондер, недовольный наставшим правительством" и пользующийся всяким поводом, чтобы подвергнуть их желчному осмеянию, к христианам не был столь язвителен: смотря на них свысока, он все же с определенной долей симпатии отмечает положительные стороны религии Христовой (высокую нравственность христиан, братскую взаимопомощь их и т.д.). Нельзя назвать однозначным и отношение к христианству представителей языческой философии и науки. Например, с точки зрения убежденного адепта язычества Кельса оно "есть религия, опирающаяся на грубый и невежественный класс, религия духовного мрака в умственном отношении." Из всех своих 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, так сказать, чисто "функциональном," но отнюдь не качественном. Поэтому

признание человека венцом творения Кельс считал не просто абсурдом, но своего рода "богохульством." Кельс ясно ощущал, что христианство ломает и разрушает всю структуру античного мирозерцания, а поэтому бросал христианам упрек в "желании новшеств"; упрек, кстати сказать, вполне созвучный с мнением многих образованных язычников и, в частности, с мнением римского историка Светония, рассматривающего христианство, как "новое суеверие." Примечателен тот факт, что Кельс принадлежал в общем к традиции платонизма (хотя и платонизма, носящего черты эклектизма). А как отмечает О. Гигон, в первую очередь из этой традиции единственное и "подлинно опасное контрнаступление" (*die einzigen wirklich gefahrlichen Gegenangriffe*), которое античная культура повела против христианской религии (за Кельсом последовали Порфирий и Юлиан Отступник).

В то же время, такой видный представитель этой традиции, как Нумений, читает Священное Писание, по словам Оригена "не боясь в своем произведении использовать речения пророков и аллегорически толковать их." Евсевий даже передает знаменитую фразу Нумения: "Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?" Более того, этот философ, как говорит Ориген, "приводит некое повествование об Иисусе, не называя Его имени, и аллегорически толкует это повествование." Весьма показательны и отношение к христианству знаменитого медика и философа Галена, также тяготеющего к традиции платонизма, хотя и очень

самостоятельного мыслителя." Религию Христову он рассматривает, как своего рода философское направление, называя ее "школой Моисея и Христа." Правда, по его мнению, данная "школа" уступает традиционным античным философским школам, ибо здесь принято все принимать на веру, а поэтому "последователям Моисея и Христа" можно внушить всякие "новшества." Тем не менее, согласно Галену, христианство вполне может соперничать с другими философскими направлениями в своем этическом учении. Нравственность христиан он оценивает достаточно высоко, считая, что они часто поступают, как подлинные "любомудры"; презрение к смерти и воздержание христиан заслуживают, по его мнению, всяческой похвалы. Позднее подобное, если не доброжелательное, то, по крайней мере, вполне нейтральное отношение к христианству наблюдается в т.н. "александрийской школе неоплатонизма." Яркий пример тому - Александр Ликопольский (рубеж III-IV вв.), написавший трактат против манихеев, в ряде существенных моментов вполне созвучный с антиманихейской полемикой отцов Церкви IV в. (этот трактат и сохранился потому, что вошел в сборник христианских антиманихейских сочинений). Синесий, который путем долгой духовной эволюции из платоника превратился в христианского епископа, также принадлежит к данному философскому течению.

Третий представитель данной неоплатонической школы - Иерокл, хотя и являлся убежденным адептом

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

Во всяком случае, ранние христианские апологеты, обращавшие свои сочинения преимущественно к образованной части языческого общества, безусловно, учитывали весь этот спектр мнений и оценок, ибо, среди прочего, перед ними стояла и задача привлечь к служению религии Христовой лучшие силы языческой интеллигенции. В то же время, они хорошо осознавали, что подавляющая часть образованной элиты Римской империи (которая составляла ок. десятой части населения ее) относилась к христианской религии в основном враждебно. Слишком много нового и несовместимого с традиционными языческими представлениями несло с собой радостное Благовестие Господа. Отталкивало образованных язычников от христианства многое, особенно учение о телесном воскресении мертвых, представляющееся им полным абсурдом и нелепицей. Сам идеал античной "просвещенности" (*humanitas*), зиждующийся во многом

на своеобразном "человекобожии" (ср. известную фразу Протагора, что человек есть "мера всех вещей"), причудливо сочетавшимся с "безличностным космологизмом," был в корне противоположен религии Богочеловека. И христианским апологетам пришлось много потрудиться для того, чтобы перекинуть мостик между столь несовместимыми представлениями и сделать понятным для язычников идеал "христианской пайдеи." Мостик этот часто разрушался, причем не только язычниками, но и самими христианами, но вновь и вновь строился опять. Результатом такой длительной работы было обращение Римской империи и превращение ее в христианскую державу. Греческие апологеты II в., хотя отнюдь и не все, были одними из первых работников на этой ниве, приняв эстафету от "Апостола языков" и других первохристианских миссионеров.

Русская Патрологическая Наука.

Естественно возникает вопрос: как на фоне такой активной издательской, переводческой и исследовательской деятельности западных ученых выглядит русская патрологическая наука? Отвечая на него, сразу следует сказать, что святоотеческая традиция является основой всей русской православной культуры. Об этом свидетельствует уже то, что подавляющее большинство памятников древнерусской письменности (более 90%) являются произведениями, переведенными с греческого языка, и значительную часть их составляют творения отцов Церкви. Уже в домонгольский период

были переведены ряд творений свв. Иоанна Златоуста, Григория Богослова и некоторых других отцов; большое распространение получили различные сборники ("флорилегии"), состоящие в основном из святоотеческих цитат (самый ранний из известных нам сборников - *"Изборник Святослава"* 1073 г.).

В ходе последующего развития русской культуры такая переводческая деятельность практически почти не прерывалась, хотя интенсивность ее была неодинаковой в различные века. Особенно активной она стала в XIX в. Когда в 1821 г. при Петербургской Духовной Академии возник периодический журнал *"Христианское Чтение"*, то в нем регулярно стали печататься переводы святоотеческих творений. Но наиболее эпохальным предприятием явилось, конечно, издание серии *"Творения святых отцов в русском переводе."* Идея серии созревала постепенно и потребовала для своей реализации определенного времени. Одним из первых высказал ее архимандрит Никодим Казанцев (впоследствии епископ Енисейский), но подлинными вдохновителями и реализаторами данной идеи стали архимандрит Филарет Гумилевский (ректор Московской Духовной Академии в 1835-1841 гг., впоследствии архиепископ Черниговский) и свт. Филарет Дроздов. Благодаря их совместным усилиям (особенно важную роль здесь сыграл, несомненно, свт. Филарет), с 1843 г. началось издание указанной серии. Одновременно с собственно *"Творениями"* стали издаваться и *"Прибавления"* к ним, которые впоследствии

преобразовались в особый; журнал *"Богословский Вестник"*, ставший печатным органом Московской Духовной Академии. Издание серии продолжалось до 1917 г.

Позднее переводческая деятельность распространилась между четырьмя Духовными Академиями: в Московской переводились в основном, отцы Церкви *"классического периода"* (свв. Афанасий Великий, каппадокийские отцы, Епифаний Кипрский, Макарий Египетский и пр.); в Петербургской - преимущественно исторических сочинения (церковные истории Евсевия, Сократа, Созомена и Евагрия, а также произведения византийских историков - Георгия Акрополита, Григория Пахимера и др.). Киевская Духовная Академия взяла на себя труд по переводу творений западных отцов и учителей Церкви (Тертуллиана, блж. Иеронима, блж. Августина и т.д.): в Казанской Духовной Академии был осуществлен перевод деяний Вселенских соборов, а кроме того преподавателями Академии переводились еще сочинения Оригена, св. Ипполита Римского, св. Григория Двоеслова и др. Следует заметить, что переводческая деятельность не ограничилась стенами Духовных Академий, но распространилась по многим весям земли Русской. Так, например, П. Преображенский выпускает в свет переводы творения мужей апостольских греческих апологетов II в., св. Иринея Лионского; Н. Корсунский переводит произведения Климента Александрийского и Оригена, П.М. Боголюбский - *"Толкование на*

Апокалипсис" Андрея Критского и "Жизнь во Христе" Николая Кавасилы; подлинный подвижник православной науки - епископ Арсений Ивашенко - издает и переводит произведения поздних византийских богословов (Георгия Схолария, св. Григория Паламу, Марка Ефесского и т.д.).

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

и др. изданий, выпущенных в свет Пантелеимоновым монастырем. За свою неусыпную научную деятельность этот простой инок удостоился звания академика Французской Академии Наук.

Однако такая бурная переводческая деятельность, имея сама по себе огромное значение, представляла только одну сторону медали. Другой стороной медали является тот факт, что патрологическая наука в России, "как отдельная и самостоятельная, существует только с 40-х годов XIX столетия и должна была развиваться при постоянном почти скептическом отношении к ее состоятельности, как научной системы, к ее задаче, методу и практической необходимости." Отстав от западной патрологии на два века, эта наука испытывала в России серьезные проблемы роста. Будучи с 1840 г. введена в курс преподавания Духовных Семинарий (чуть позднее и Академий), она долгое время не могла обрести свое законное место среди прочих богословских и церковно-исторических дисциплин. Так, бакалавр И.И. Лобовиков в 40-х гг. прошлого века определяет ее задачи следующим образом: "в кругу богословских наук Патристика явилась вследствие сознания богословов, что не довольно им объяснения и защищения христианских догматов, (не довольно) основательно знать Св. Писание, но еще нужно столь же основательно знать Св. Предание, представители коего суть Отцы Церкви." Очевидно, "это - вспомогательная наука об Отцах Церкви, как свидетелях и изъяснителях Свящ. Предания, а через Предания - и Свящ. Писания." Ради этого "анализ

сочинений Отцов должен пополниться и вместе увенчаться синтезом (сводом) их учения. В нем - ближайшая цель Патристики, лучшая награда трудов, которых стоят исследования относительно жизни и писаний Отцов - очищенный плод, какого ожидает богослов от патролога, и, наконец, - торжество Православия: потому что здесь собраны и представлены будут в ясном свете самые лучшие свидетельства Церкви на исповедуемые нами догматы." Н.Н. Глубоковский, процитировавший это высказывание И.И. Лобовикова, замечает: "Теоретический элемент рисуется тут главнейшим предметом, а догматический интерес служит движущим стимулом и конечной целью патрологического изучения. В своем одностороннем логическом развитии это направление грозило подорвать независимость патрологических знаний и должно было отнимать у них объективно-самобытную научность, если даже и "синтез" граничил у И.И. Лобовикова с утилитарно-иллюстрирующим "сбором замечательнейших пунктов учения" известного церковного писателя." Вряд ли Н.Н. Глубоковский абсолютно прав в своей излишне резкой реакции на точку зрения "утилитаристов," ибо "объективно-самобытная научность" патрологии должна служить Православию; однако и противоположная крайность, против которой восставал Н.Н. Глубоковский, была также опасна для зародившейся в лоне русской православной культуры молодой патрологической науки.

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

Поэтому в конце XIX - начале XX вв. русская патрологическая наука стала достойно представляться большим количеством имен вполне европейского уровня. Среди профессоров и преподавателей Духовных Академий, специализирующихся преимущественно в области патристических исследований, следует отметить в первую очередь профессора Московской Духовной Академии И.В. Попова. Его работы, посвященные жизни, творчеству и богословию как западных (Тертуллиана, св. Илария Пиктавийского, блж. Августина), так и греческих (свв. Афанасия Александрийского, Амфилохия Иконийского, прп. Макария Египетского и др). отцов и учителей Церкви, написанные ярким и емким языком, дают цельный образ этих великих зодчих Царства Божьего; небольшая книжка "Идея обожения в Древневосточной Церкви" сочными мазками представляет наиболее характерные черты данной основной интуиции православной сотериологии. Для учебных целей весьма полезен и "Конспект лекций по патрологии" И.В. Попова, охватывающий наиболее значимых представителей церковной письменности первых четырех веков. Предшественник И.В. Попова по кафедре патристики в Московской Духовной Академии А. Мартынов менее известен, хотя ряд его патрологических эссе (например, о нравственном учении Климента Александрийского и об антропологии св. Григория Нисского) и до сих пор не потерял еще своего значения. Кроме того, в Московских Духовных школах в области патрологических изысканий подвизались А.

Орлов (богословие св. Илария Пиктавийского) и И. Адамов (творчество св. Амвросия Медиоланского). В этой же связи нельзя не упомянуть и выдающегося филолога-классика нашего времени С.И. Соболевского. Будучи профессором Московской Духовной Академии, он осуществил перевод творений прп. Исаака Сирина, снабдив его компетентным предисловием, примечаниями и указателями. Весьма актуальное значение для нынешнего времени имеет его актовая речь, посвященная значению знания древних языков для изучения богословских наук, в которой он подчеркивает, что "человек, не знающий греческого и латинского языка, не может шагу ступить в научной работе, касающейся Св. Писания или древнехристианской литературы вообще."

В Петербургской Духовной Академии среди знатоков истории древнецерковной письменности заметно выделяется Н.И. Сагарда. Известный прежде всего своей монографией о св. Григории Чудотворце и переводом творений этого отца Церкви, Н.И. Сагарда отличается тонким пониманием основных тенденций в развитии церковной письменности и богословия, о чем свидетельствует, например, его очерк "Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период ее расцвета (IV-V вв.), ее главнейшие направления и характерные особенности." Талант Н.И. Сагарды, как патролога, наиболее полно раскрывается в его "Лекциях по патрологии," на которые мы постоянно ссылаемся, но которые, к вящему сожалению, не были изданы. Однако, в силу печально-известных исторических катаклизмов,

такой же талант его брата, А.И. Сагарды, не успел расцвести. Магистерская диссертация о Клименте Александрийском "младшего Сагарды" не увидела свет в печатном виде (только некоторые извлечения из нее опубликованы в "Христианском Чтении"), а *"Лекции по патрологии"* до сих пор еще хранятся под спудом в рукописных собраниях. Из других патрологических исследований членов преподавательской корпорации Петербургской Духовной Академии необходимо отметить диссертацию великого церковного историка В.В. Болотова *"Учение Оригена о Святой Троице,"* непревзойденный и до сих пор монументальный труд о блж. Феодорите Кирском всестороннего знатока Священного Писания Н.Н. Глубоковского, монографию (правда, незаконченную) о прп. Макарии Египетском А. Бронзова и работу А. Садова о Лактанции.

В Киевской Духовной Академии серия солидных патрологических исследований открывается К. Скворцовым (книга о философии отцов Церкви), а также В. Певницким, в ряде своих работ осветившим проповеднический аспект творчества многих видных представителей древнецерковной письменности. Их преемником является К.Д. Попов, вошедший в историю мировой патрологической науки, помимо монографии о Тертуллиане, своим классическим изданием творений блж. Диадокха Фотикийского (билингва с обширнейшими комментариями, представляющими собой необходимейшее пособие для всякого, изучающего святоотеческую аскетику). Особо следует сказать о С.Л.

Епифановиче - ученом, не дожившем и до 32 лет. После его смерти все близкие ему люди сходились в мнении, что "это был подвижник и науки, и веры. О нем говорили, как о Григории Богослове с Василием Великим в их бытность для образования в Афинах, что он знал две дороги: в Академию и храм." Перед своей кончиной этот "светский схимник," по выражению одного из друзей, смиренно оценивал свои научные работы так: "Много было толков, но как мало сделано. Есть кое-что из написанного, но все это не окончено, а потому и значения никакого не имеет," - "Там доучусь!" - произнес как-то больной окидывая прощальным скорбным взором свои обремененные книгами полки." Действительно, в чисто "количественном" отношении Сергей Леонтьевич успел сделать немного: его магистерская диссертация о прп. Максиме Исповеднике, почти уже готовая, так и не увидела свет, а переводы творений прп. Максима прервались, едва начавшись. Однако и две выдержки из диссертации С.Л. Епифановича, вышедшие отдельными выпусками, - *"Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие"* и *"Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника"* - составляют целую эпоху в истории русской патрологической науки. Недаром в рецензии на первую книгу А. Прахов говорит, что она, по своему глубинному проникновению в суть богословия прп. Максима, обнаруживает, "за исключением трудов знаменитого Болотова, беспримерную в русском богословии самостоятельность работы." Подобное сравнение с В.В.

Болотовым С.Л. Епифанович, несомненно, заслужил. Его рукописный курс патрологии подтверждает необычный Божий дар у почившего в Бозе молодого профессора, с рвением первохристианских "дидакалов" исполнившего свое церковное служение на земле.

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

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

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

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

журналах *"Вера и Разум"* (орган Харьковской Духовной Семинарии), *"Странник"* и пр.

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

организмом Тела Христова, получая от Него и сама отдавая живительные соки православного Духа.

Данные характерные особенности русской патрологической (и вообще - богословской) науки отчетливо проявились тогда, когда волей Промысла Божьего некоторые представители ее оказались "в рассеянии," проповедуя Православие в западном мире - часто либолишь формально религиозном, либо вообще безрелигиозном. Примеры тому - протоиерей Георгий Флоровский, архимандрит Киприан Керн, архиепископ Василий Кривошейн, протопресвитер Иоанн Мейендорф. Все они были и глубокими знатоками древнецерковной письменности, и разносторонними богословами, живо откликающимися на многообразные духовные проблемы современности. Среди данных представителей русской православной диаспоры следует выделить, на наш взгляд, Владимира Николаевича Лосского. По благодати Божией, в трудах этого современного учителя Церкви - преемника и наследника древнехристианских "дидакалов" - ожил дух святоотеческого богословия, еще раз показав миру все преизобилие благодати Творца. По словам архиепископа Антония (Мельникова), "он живым языком святоотеческого богословия сказал о Жизни вечной." Ценность богословского наследия В.Н. Лосского состоит прежде всего в том, "что это не книжное изложение христианских истин, а это сама жизнь, так как он сам в своей жизни исполнил то, о чем писал." При этом "верность церковному Преданию никогда не вырождалась у Владимира Лосского в

статический консерватизм, интеллектуальную массивность или обрядовые привычки, так же как ясность и сила его мысли никогда не становилась упрощенным интеллектуализмом. Его традиционность и "патриотическое устройство" носили динамический и творческий характер верности живому, Духом Святым движимому Преданию в призвании непрестанно обновляющимся ходом творческой мысли продолжать богословский труд отцов Церкви." Поэтому "различные аспекты богословской деятельности Владимира Лосского обретали свое единство и свою плодотворность в одном, едином источнике: его глубоком и живом благочестии, его всецелой "вовлеченности" человека церковного. Молитва Церкви не только укрепляла и питала его мысль, но и формировала его духовную сущность подлинного христианина." Заветы именно такой православной патрологической науки переданы нам для их продолжения и претворения в жизнь.

Мужи Апостольские. Возникновение церковной письменности.

Само название "мужи апостольские" является неологизмом, возникшим в XVII в.; оно объемлет собой несколько творений раннехристианских писателей конца I - начала II вв., которые непосредственно примыкают к святым авторам Нового Завета. Их объединяет то, что эти раннехристианские писатели в своих произведениях близки "к чисто апостольскому духу христианского учения... По приемам литературного творчества все

произведения мужей апостольских, как и апостольские писания, отличаются непосредственностью религиозного чувства, особой патриархальной простотой и задушевностью чисто отеческого тона в обращении с читателями. В них та же непосредственность религиозно-богословского творчества, полная отрешенность от современных им внехристианских идей, с которыми авторы не находят нужным вступать в какое-либо даже внешнее соприкосновение. Религиозная мысль мужей апостольских, как и у Апостолов, замкнута в круге положительного христианского учения, которое и прививается сознанию верующих прямо без всяких особых доказательств, как ряд истин самоочевидных, непререкаемых, не допускающих никакого сомнения" (Писарев Л. И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Т. 1. Век мужей апостольских (I и начало II века). - Казань, 1915. - С. 1-2). Хотя творения мужей апостольских по своей композиции и стилю чрезвычайно просты, "за внешней бессвязностью расположения материала у них несомненно скрывается стройное мировоззрение, объединенное строгой последовательностью мысли и логическим взаимоотношением религиозных идей. Их религиозное мировоззрение далеко не "детский лепет" еще непроященного религиозного сознания... а выражение твердо установленной религиозной концепции и глубоко продуманного миросозерцания, которое переживалось не только пламенным сердцем, но и мыслью. Вот почему у мужей апостольских за внешней

формой скрывается более широкий круг воззрений, более широкое содержание мыслей, не совпадающих часто с их формальным выражением" (Там же, с. 11-12). Согласно Л. И. Писареву, "религиозная концепция мужей апостольских в конечном итоге сводится к трем главным вопросам религиозной интуиции - христологии, экклесиологии и эсхатологии," причем среди них христология занимает ведущее место (Там же, с. 13). К этим вопросам, на наш взгляд, следует добавить еще и этику, ибо проблемы христианской нравственности занимают одно из самых центральных мест в творениях мужей апостольских.

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

Глава I. Вероучительные и литургико-канонические памятники первохристианской церкви.

1. "Учение двенадцати Апостолов" ("Дидахе").

Первый перевод этого произведения на русский язык, снабженный примечаниями, появился всего год спустя после публикации текста памятника: Попов К. Учение двенадцати Апостолов // Труды Киевской Духовной Академии.

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

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

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

В полном виде он сохранился лишь в одной греческой рукописи, точно датированной 1056 г. (написана неким нотариусом Львом), прототип которой восходит к IV - V вв. Кроме того, два греческих фрагмента памятника сохранились в одном из оксиринхских папирусов IV в.; имеются также фрагменты переводов произведения на латинский, коптский, эфиопский и другие языки. В переработанном виде сочинение вошло в ряд позднейших произведений христианской литературы: "Послание Варнавы," "Каноны святых Апостолов" и "Апостольские постановления." Судьба памятника довольно примечательна: в древней Церкви он получил большую известность, и, например, Климент Александрийский причислял его к книгам Священного Писания Нового Завета, нисколько не сомневаясь в апостольском достоинстве произведения. Однако, начиная с IV в., такие сомнения возникают: Евсевий Кесарийский причисляет "Дидахе" к категории спорных и подложных (Αντιλεγομένα - νόθα) книг Нового Завета, указывая, что оно было известно "весьма многим учителям Церкви;" св. Афанасий Александрийский также исключает это сочинение из канона Нового Завета, хотя признает полезность его для церковного наставления верующих. Постепенно, вероятно в течение V в., "Дидахе" выходит из церковного употребления, его перестают читать и переписывать. Это объясняется, скорее всего, тем, что произведение было написано в качестве "учебника" или "катехизиса" для нужд какой-то местной церкви, а затем

распространилось и в некоторых других христианских общинах, но всеобщего признания вселенским церковным сознанием так и не получило. Этическое учение и литургико-канонические нормы, отраженные в памятнике, были ассимилированы в ходе земного возрастания Церкви, а то, что устарело в них, забыто. Поэтому "Дидахе" оказалось на периферии церковного сознания, а со временем и вовсе исчезло из него. Лишь находка Филофея Вриенния вернула данный памятник Церкви и научному миру.

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

мнения о его неоднородности и компилятивном характере).

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

Отцом и "Отроком." Он подготавливает людей к призыванию Бога Отца и глаголет через пророков; грех против Святого Духа не может быть прощен.

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

Нравственное учение автора "Дидахе" концентрируется, как говорилось, в идее "двух путей,"

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

беззакония, каких никогда не бывало от века." Предвозвещение антихриста ясно слышится в словах автора "Дидахе," который здесь сохраняет верность духу Нового Завета.

Большое значение имеет "литургическая часть" памятника. В ней мы находим ценнейшие сведения о таинствах и молитвенной жизни древнехристианских общин. В частности, о таинстве крещения здесь говорится следующее: "Крестите так: сказав все то, о чем речь шла выше, крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа, в воде живой (εν ὕδατι ζῶντι - т.е. проточной). Если не имеешь живой воды, то крести в другой воде (т.е. стоячей), если не можешь в холодной, то крести в теплой. А если не имеешь ни той, ни другой, то возлей трижды на главу во имя Отца и Сына и Святого Духа. Перед крещением же пусть постятся крестящийся, крещаемый и, если могут, некоторые другие; а крещаемому повелевай поститься за день или за два." Другими словами, если судить по "Дидахе," то в древней Церкви перед крещением будущие полноправные христиане обязательно проходили оглашение; крещение совершалось во имя Святой Троицы, обычно в проточной воде путем трехкратного погружения и предварялось постом. Что же касается вообще постов, то в "Дидахе" упоминается только о постах в среду и пятницу; а о молитве говорится, что верующие должны трижды в день обращаться к Богу с молитвой Господней. Две главы в сочинении посвящены Евхаристии: участвовать в ней предписывается только крещеным, приводятся

тексты благодарений о Чаше и о преломлении Хлеба, а также молитвы после причащения. Наконец, каноническая часть памятника касается вопросов церковной дисциплины; в первую очередь здесь затрагиваются проблемы, связанные с приходом в общину странствующих апостолов, пророков и учителей, причем рефреном идет предостережение против лжеапостолов, лжепророков и лжеучителей. Регламентируются также нормы служения епископов и диаконов и т.д.

В целом, "Дидахе" является, безусловно, ценнейшим памятником раннехристианской письменности, проливающим свет как на вероучение, так и на богослужение и ежедневную жизнь древнехристианской Церкви. Данное произведение нельзя недооценивать, но нельзя и абсолютизировать его значение, ибо оно, естественно, не охватывает всех граней жизни и учения Церкви во второй половине I в. Лишь вкупе с другими памятниками древне-церковной письменности "Дидахе" обретает свое истинное значение. По характеристике А. Карашева, содержание сочинения "представляет очень много ценных данных. Одни из них подтверждают те немногие сведения из жизни древней Церкви, какие сохранились до нас в современных памятнику писаниях; другие делают несомненным существование в практике ранней Церкви таких черт церковной жизни, на какие ясные указания мы доселе получили из литературы только конца второго и третьего века" (Карашев А. Указ, соч., с. 141). Поэтому

находка этого сочинения значительно обогатила и церковно-историческую, и патрологическую науку. Но не только. По словам С. Л. Епифановича, "проникнутое теплотой и любовью к "братьям по вере," выражая необыкновенно реальное и светлое отношение к Богу и сотворенному Им миру, "Дидахе" вводит читателя в атмосферу первохристианской Церкви."

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

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

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

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

К самым древним из них относится так называемая "Дидаскалия" (или: "Кафолическое учение

двенадцати Апостолов и святых учеников Господа нашего"), датируемая приблизительно 230 г.; греческий оригинал сочинения, за исключением одного короткого фрагмента, утерян, оно дошло до нас в сирийском, латинском, арабском и эфиопском переводах. Второе произведение этого жанра, именуемое "Апостольское Предание," сохранилось в латинском переводе и приписывается св. Ипполиту Римскому, но вряд ли принадлежит ему, хотя и датируется приблизительно началом III в. К "Апостольскому Преданию" тесно примыкают так называемые "Тридцать восемь канонов Ипполита" (ок. середины IV в.; сохранились только в арабском переводе) и "Завет Господа нашего Иисуса Христа" (Testamentum Domini - середина V в.; дошли арабская, сирийская и эфиопская редакции). Наконец, к этой же серии относятся и "Апостольские постановления" (ок. 380 г.), сохранившиеся в греческом оригинале. "Постановления" представляют собой попытку создания обширной канонической компиляции; подобного рода попытки впоследствии предпринимались неоднократно, о чем свидетельствует, например, так называемое "Восьмикнижие Климента," переведенное в VIII в. Иаковом Эдесским на сирийский язык (греческий оригинал утерян, но он, вероятно, восходил к концу V - началу VI вв.).

Среди указанных древнецерковных каноническо-литуургических памятников особое место занимает сочинение, которое в изданиях и научных исследованиях называется самым различным образом: "Апостольское

церковное установление" (*Apostolische Kirchenordnung, Apostolic Church Order*), "Церковные каноны Апостолов" и "Церковное установление Апостолов" (*Constitution ecclesiastique des Apotres*).

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

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

(Достаточно подробный анализ ряда важных аспектов, связанных с происхождением памятника и его

характерными особенностями, см. в работах: Faivre A. Le texte grec de La Constitution Ecclesiastique des Apotres 16-20 et ses sources // Revue des Sciences Religieuses. - 1981. - Vol. 55, № 1. - P. 31-42; Idem. Apostolicite et pseudo-apostolicite dans La Constitution Ecclesiastique des Apotres // Revue des Sciences Religieuses. - 1992. - Vol. 66, № 1. p. 19-67).

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

В предисловии говорится, что все церковные установления, как то: достоинство (ἀξιας - "авторитет") епископов, положение (ἑδρας) пресвитеров, прислуживание (παρεδρειας) диаконов, благоразумные наставления (νουνεχιας) чтецов, безупречное поведение вдов и т. п. необходимы для прочного утверждения

Церкви (δέοι προς θεμελιωσιν εκκλησιας), чтобы члены ее, познав образ вещей небесных (τύπον των ελουρανίων), хранили бы себя от всякого прегрешения (гл. 1). В этих словах проглядывают некоторые характерные черты эkkлeсиoлoγии автора (или редактора) "Канонов." Церковь земная является отображением (отпечатлением) Церкви Небесной, а в последней царит строгий чин и стройный лад. Поэтому такой же чин должен соблюдаться и в Церкви земной, которая подготавливает людей к вхождению в Церковь Небесную, т.е. в Царство Божие. Это вхождение немислимо без праведной жизни христиан, нормам которой уделяется значительное место в сочинении. Как и в "Дидахе," данные нормы определяются учением о "двух путях;" изложение этого учения дается в словесных выражениях, почти буквально повторяющих текст "Дидахе." Например, говорится: "Есть два пути; один - путь жизни, а другой - путь смерти; и велико различие между обоими путями" (гл. 4). Тождественным образом характеризуется каждый из этих путей (путь жизни - соблюдение заповедей, путь смерти - нарушение их). Отличительной чертой "Канонов" по сравнению с "Дидахе" является увещание возлюбите "как зеницу ока своего" (ως κόρην οφθαλμού σου) того, кто изрекает Слово Божие новонаначальному христианину, становится для него "сопричиной жизни" (παρά-ίτιόν σοι γινόμενον της ζωής) и дарует ему "печать во Господе" (την εν Κυριω σφραγίδα; гл. 12). Раздается в произведении и предостережение против расколов (ου ποιήσεις σχίσματα); каждый

христианин обязан стремиться примирить враждующих. Кроме того, согласно автору, среди христиан не должны иметь никакого значения различия в имущественном и социальном положении, поскольку все равны пред Господом (гл. 13). Наконец, сочинение, как и многие памятники первохристианской письменности, характеризуется ясно выраженным эсхатологическим настроением: "близок день Господень (εγγύς γαρ ἡ ἡμέρα Κυρίου), когда погибнет все вместе с лукавым; тогда придет Господь и [наступит] воздаяние Его" (гл. 14).

Что же касается третьей части произведения (канонически-дисциплинарной), то здесь перед исследователями появляется множество проблем, так как компилятор, создавший окончательную редакцию "Канонов," соединил в одно целое почти механическим путем несколько древних традиций, не всегда созвучных между собой. В частности, ряд вопросов возникает по поводу сравнительно большого блока глав 16-24. Он начинается со слов, что если [в общине] мало мужей (εάν ὀλιγάνδρια ὑπάρχη) и не набирается достаточного числа их (не менее двенадцати человек - εντός δεκαδύο ανδρών), могущих подать голос за епископа (ψηφίσασθαι περί επισκόπου), то тогда следует обратиться с посланиями в ближайшиe церкви, которые уже "твердо стоят на ногах" (οπου τυγχάνει πεπηγυία), чтобы там избрали трех испытанных мужей. Они же, прибыв, выбирают в новой общине, "после испытания," епископа - человека достойного, пользующегося доброй славой у язычников (φήμην καλήν έχει απο των εθνών), безупречного

(άνμάρητος), нищелюбивого, целомудренного (скромного, благоразумного - σώφρων), не пьяницу, не блудника и т.д. Хорошо ему быть неженатым (καλόν μεν ε'ναι άγύνναιος), а если он женат, то должен быть одной жены муж (άπο μιας γυναικός); желательно ему быть образованным (παιδείας μέτοχος) и способным толковать Священное Писание (τας γραφας έρμηνεύειν); а если он не владеет грамотой (αγράμματος), то следует ему быть кротким и преисполненным любви ко всем. Будучи хиротонисан (κατασταθείς), епископ, видя старание и боголюбие своих приближенных (το προσεχές και φιλόθεον των συν αύτω), поставляет двух (но Апостолы уточняют, что лучше трех) пресвитеров.

Правда, тут же говорится уже о двадцати четырех пресвитерах, двенадцать из которых "одесную," а двенадцать - "ошуюю" (δώδεκα εξ δεξιών και δώδεκα εξ ευωνύμων); первые, получая от Архангелов чаши (τας φιάλας), совершают приношение Владыке (προσφέρουσαι τω δεσπότη), а вторые - внимательно следят за сонмом Ангелов (или: "внимают сонму Ангелов;" фраза: έλέχουσι των αγγέλων предполагает несколько вариантов перевода и толкования). Пресвитеры должны быть людьми преклонного (или зрелого) возраста (ήδη κεχρονικότας επί τω κοσμώ; в сирийском переводе: "отделившимися от мира" - separated from the world), воздерживающимися от брачного сожития, щедрыми к братьям, сота-инниками и соратниками епископа (συμμύς τας του επισκόπου και συνεπιμάχους). Те из них, которые "одесную," имеют попечение об епископах в алтаре (προνοήσονται των

ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον), а те, которые "ошуюю," заботятся о верующем народе (τοῦ πλήθους), дабы соблюдалось при богослужении благочиние и порядок. Далее определяются качества, необходимые для чтеца ("анагноста"): ему нельзя быть острым на язык (γλωσσοκόπος), балагуром (γελωτολόγος), пьяницей и т.д.; наоборот, он должен отличаться многими добродетелями, например, при воскресных богослужениях первым приходить в храм; должен быть способным понятно излагать прочитанные им речения Священного Писания (так мы понимаем слово διηγητικός). Ибо чтец трудится на ниве Евангелистов (εὐαγγελιστῶν τόπον ἐργάζεσθαι), а поэтому обязан "наполнять уши не разумеющего [грамоты]" (ἐμπλήων ὄτα μὴ νοοῦντος) смыслом записанных глаголов Божиих. В данных рассуждениях можно увидеть ясный намек на тот факт, что в некоторых первохристианских общинах служение чтецов предполагало задачу и проповеди, и толкования Священного Писания. Затем в "Кано́нах" говорится о поставлении трех диаконов, добрые качества которых должны быть засвидетельствованы всем верующим народом. Они обязаны быть единобрачными, желательными имеющими детей (τεκνοτρόφοι), мирными, негневливыми, радушно принимающими не только богатых, но и бедных, не употребляющими много вина и т. п.

В связи с этими главами "Кано́нов," как говорилось, у исследователей возникает множество вопросов. Один из них, например, ставится следующим

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

"епископ" употребляется во множественном числе? - Подразумевается ли здесь наличие нескольких епископов в одной общине (из которых один был "первым епископом"), или же речь идет о сослужении епископа данной церкви и посещающих его архиереев из других церквей? На наш взгляд, более вероятно второе предположение, хотя не исключаются и другие решения этого вопроса.

Впрочем, оставив разрешение всех поставленных вопросов историкам древней Церкви и канонического права, отметим еще ряд интересных для понимания жизни первохристиан моментов, содержащихся в "Канонах святых Апостолов." Так, здесь повествуется и о церковном служении женщин: в общине должны быть поставлены три "вдовы" (χηραι καθιστανέσθωσαν τρεις); служение двух из них заключается в постоянной молитве о всех братьях и сестрах, впавших в искушение (προσμένουσαι τη προσευχή περί πάντων των εν πείρα); благодаря их молитвам также даруются откровения "относительно должного" (και προς τας αποκαλύψεις περί ου αν δέη). Служение третьей "вдовы" состоит в попечении о немощных и больных; она же должна сообщать пресвитерам и о [их] нуждах (τα δέοντα ἀλαγγέλλουσα τοις πρεσβυτέροις; гл. 21). В данных установлениях относительно служения "вдов" можно увидеть прообраз будущего женского монашества. Забота о бедных членах общины возлагается на диаконов, которые "денно и ночью" обязаны обходить всех верующих (νυκθήμερον ἐπιλεύσοντες πανταχού),

следя за тем, чтобы никто из них не оказался в беде и крайней нужде. Добросовестно исполняющие такое служение диаконы стяжают себе "пастырское место" (τόπον ἑαυτοῖς περιποιούονται τον ποιμηνικόν; гл. 22). Относительно же "лайков" говорится, что мирянин должен повиноваться заповедям, установленным для мирян (ο λαϊκός τοις λαϊκοῖς προσταγμασι περιλειθέσθω), и подчиняться "пребывающим в алтаре" (гл. 23).

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

Из беглого обзора некоторых аспектов содержания "Канонов" можно заключить, что это произведение, наряду с "Дидахе" и прочими творениями мужей апостольских, позволяет нам восстановить ряд существенных моментов мирозерцания и духовного настроения первохристианской эпохи. Хотя оно формально и не принадлежит к категории собственно "писаний мужей апостольских," но в своем наиболее древнем субстрате вполне созвучно с ними, чем и определяется его значение и для патрологической, и для церковно-исторической науки. Как и в "Дидахе," в "Канонах" запечатлелось церковное видение сущности права и юридических норм, определяющих социальное бытие человека. Ибо, "сила новых юридических принципов, возведенных Церковью, заключалась... в их глубокой, непосредственной связи с религиозным вероучением и религиозным чувством. Это были не только юридические, но и нравственные принципы: ибо не в духе Церкви разделять мораль и право; внешняя праведность, не сопровождаемая частным нравственным побуждением, есть лицемерие, фарисейская правда и тяжкий грех. Внутреннее основание принципа, и морального и юридического, одно - воля Божия, естественно и положительно открываемая человеку; посему каждая заповедь, равно как и каждое предписание государства, должно быть исполняемо не за страх, но и за совесть, или уж совсем не исполняемо" (Заозерский Н. Об источниках права Православной Русской Церкви // Прибавления к изданию творений

святых отцов в русском переводе. - 1889. - Ч. 43. - С. 159).

Глава II. Св. Климент Римский

1. "Первое послание к Коринфянам."

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

Свидетельства о жизни и творениях св. Климента.

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

(Сочинение св. Иринея здесь и далее цитируется по русскому переводу: Ириней Лионский, св. Пять книг против ересей. - М., 1868. - С. 276. В дальнейшем книга обозначается римской цифрой, а глава - арабской). Согласно Евсевию Кесарийскому (Церк. ист. III, 15 и 34), епископское служение Климента приходится на 92-101

гг. (Евсевий Памфил. Церковная история. - М., 1993. - С. 95, 112. Далее указываются только книга (римскими цифрами), глава и параграф).

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

Св. Клименту приписываются несколько произведений, но подлинным является только его "Послание к Коринфянам" (называемое иногда "Первым посланием св. Климента"). Оно дошло до нас в двух греческих рукописях (V и XI вв.); имеются несколько переводов этого послания на латинский (XI в.) и сирийский (XII в.) языки, а также фрагменты двух коптских переводов (рукопись одного датируется IV или V в.). Данное послание пользовалось большим авторитетом и весьма почиталось в древней Церкви: Климент Александрийский причислял его к новозаветным книгам, а Евсевий Кесарийский сообщает, что в его время послание св. Климента читалось в церквах (вероятно, при богослужении). Датируется оно

довольно точно 96-97 гг. Послание являет нам святого автора, мирозерцание которого насыщено и пронизано духом Священного Писания - его св. Климент постоянно цитирует и глубоко понимает. Причем цитаты из Ветхого Завета у него явно преобладают над новозаветными, что неудивительно, ибо в то время канон Нового Завета только еще проходил процесс своего становления. Во всяком случае, св. Климент дважды ссылается на изречения ("логии") Господа, почерпывая их из устного Предания (См.: Koester H. Ancient Christian Gospels: Their History and Development. - Cambridge (Mass.), 1990. - P. 66-71). Обращаясь к Священному Писанию, св. Климент безоговорочно "признавал высшее происхождение" его "как в отдельных выражениях, так и в целом объеме." Поэтому "учение св. Климента по вопросу о богодухновенности есть самое ясное и отчетливое свидетельство церковной веры в богодухновенность Св. Писания послеапостольского века" (Леонардов Д. Учение о богодухновенности Св. Писания мужей апостольских // Вера и Разум. - 1898. - № 3. - С. 293). В то же время св. Климент отнюдь не чуждался и эллинской образованности: некоторые стоические идеи явно находят у него отклик (особенно гл. 19-20 послания). Непосредственным поводом к написанию послания был слух, дошедший до римской церкви, о нестроениях в братской коринфской общине: по словам св. Климента, среди коринфских христиан произошел "мятеж" (στάσις), который "немногие дерзкие и высокомерные люди разожгли до такого безумия, что

почтенное, славное и для всех достолюбезное имя ваше (т.е. имя христиан. - А. С). подверглось великому поруганию" (гл. 1). Далее он говорит, что "люди бесчестные восстали против почтенных, бесславные против славных, глупые против разумных, молодые против старших" (гл. 3). Эту фразу, особенно последние слова: οἱ νεοὶ ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους, можно понимать в двояком смысле - как "восстание младших по возрасту против старших" и как "мятеж некоторой части мирян против клира." Оба смысла, вероятно, почти совпадают, но св. Климент выделяет все-таки второй, ибо ниже он замечает, что "твердейшая и древняя церковь коринфская из-за одного или двух человек возмутилась против пресвитеров" (гл. 47). Таким образом, причина волнений в коринфской общине не имела серьезной догматической подоплеки: это была обычная схизма (раскол), у истоков которой стояли всего несколько лиц, обуреваемых гордыней и честолюбием. Поэтому видеть в этой схизме столкновение "харизматических проповедников с пресвитерами" (Попов И. В. Конспект лекций по патрологии. - Сергиев Посад, 1916. - С. 9) у нас нет серьезных оснований.

Учение св. Климента.

Указанная схизма послужила для св. Климента причиной изложения некоторых важных моментов христианского вероучения, основой которого является догмат о Святой Троице. Впрочем, триадология в послании только намечается в самых общих чертах, но детально не разрабатывается. Тайна внутритроичной

Жизни и отношения Божественных Лиц между собой лишь предполагаются св. Климентом, но в эту тайну он не дерзает проникать. Слово Бог (ο θεός) служит у него обозначением не Божественной сущности, но первого Лица Святой Троицы. Главный акцент в послании ставится на спасительном излиянии действия Божиего на мир, т.е. на тайне Домостроительства Божиего. Причем, как подчеркивает св. Климент, в этом Домостроительстве участвуют все Ипостаси Святой Троицы: Богу Отцу принадлежит изволение (θέλημα θεού) устроить Царство Божие; Сын является главным орудием и средоточием Домостроительства спасения, а Святой Дух изображается как *Полнота* (πληροφορία) благодатных средств, ведущих ко спасению, т.е. в Царство Божие. Характерно, что вторую Ипостась Святой Троицы св. Климент лишь один раз называет *Сыном Божиим*, хотя представление о Божестве Христа и Его предсуществовании высказывается им достаточно ясно. Однако отсутствие четкого акцента на Божественности Христа заставляет св. Фотия Константинопольского в своей "Библиотеке" заметить, что в послании св. Климента Господь наш Иисус Христос называется *Архиереем и Предстателем* (αρχιερέα και προστάτην), а "богоприличные и более возвышенные речения" (τάς θεοπρεπεῖς και ὑψηλοτέρας..φωνάς) о Нем здесь отсутствуют (Photius. Bibliothecae: Vol. 2 / Ed. par R. Henry. - Paris, 1960. - P. 99). Акт рождения Сына, согласно св. Клименту, как бы совпадает с решением Бога Отца спасти род человеческий, т.е. "сыноположение здесь ясно

приурочивается к моменту усыновления Богом рода человеческого в личности Христа-Спасителя" (Писарев Л. И. Очерки, с. 352). Боговоплощение понимается прежде всего как факт *уничтожения* (ἐταπεινώθησεν) второго Лица Святой Троицы. Человечество Христа особо подчеркивается св. Климентом: Он обладает и *плотью* (σὰρξ), и *душой* (ψυχή); по плоти Господь произошел от Авраама и из любви к нам отдал Кровь Свою за нас. Роль Святого Духа не ярко выражена в богословии св. Климента, который называет Его *Источником и Излиянием* благодати Божией, а также *Источником* пророческого вдохновения о тайне искупления.

Домостроительство Божие, согласно св. Клименту, распространяется не только на человечество, но и на весь тварный мир (См.: Vumrus H. V. The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources. - Cambridge (Mass.), 1972. - P. 126). Бог, будучи Отцом и Создателем мира, излил на него Свои благодеяния, которые св. Климент называет "дарами мира" (τῆς εἰρήνης). Поэтому в мире ("космосе") царит лад и благочиние: "Небеса, по Его распоряжению движущиеся, мирно (ἐν εἰρήνῃ) повинуются Ему; день и ночь совершают определенное им течение, не препятствуя друг другу. Солнце и лики звезд, по Его велению, согласно и без малейшего уклонения проникают на назначенные им пути" и т. д. Эту в целом античную (особенно, стойко-платоническую) идею "космоса," предполагающую благо-устройство и

гармонию мироздания, св. Климент включает в общий контекст "ико комического" христианского мировидения: Создатель и Владыка всяческих благотворит всем Своим творениям, но "бесконечно много (ὕπερτερῶσως) нам, которые прибегли к милосердию Его через Господа нашего Иисуса Христа" (гл. 19-20). Таким образом, хотя Домостроительство Божие распространяется на все мироздание, оно сосредотачивается в первую очередь на человеке, как венце творения. Подспудно св. Климентом предполагается мысль, что, поскольку грехопадением человека нарушена вселенская гармония, то от спасения человека зависит и восстановление "благочиния" в мироздании. А это спасение, дарованное Богом людям через Воплощение второго Лица Святой Троицы, осуществляется лишь в Церкви и через Церковь. Поэтому эkkлeσιoлoγия занимает одно из самых центральных мест в послании.

Ведущим лейтмотивом данной эkkлeσιoлoγии является опять же идея лада, гармонии и мира ("эйрене"). Церковь св. Климент сравнивает с воинским подразделением, где "ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все соединены друг с другом (букв, "есть некое смешение всех" - σύγκρασις τίς ἐστίν ἐν πασί) и от этого [происходит большая] польза." Второе сравнение, приводимое св. Климентом, это сравнение с телом в духе эkkлeσιoлoγии св. Апостола Павла: "голова без ног ничего не значит, равно и ноги без головы, и малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела; все они находятся в согласии

друг с другом (букв, "дышат вместе" - πάντα συνπνεῖ) и стройным подчинением своим служат во здравие целого тела" (гл. 37). Гармоничное устройство Тела Христова проявляется прежде всего в богослужении, совершаемом в определенные времена и часы; благодаря церковному богослужению нам открываются "глубины божественного ведения." Последняя фраза (τα βάθη της θείας γνώσεως) указывает на ту традицию православного "гносиса," у истоков которой стоят свв. Апостолы Иоанн и Павел и которая затем обрела наиболее четкие формы свои в александрийской школе.

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

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

Важнейшей ексхиологической идеей послания представляется мысль, что Церковь есть не человеческое, а Божественное установление. Это проявляется, согласно св. Клименту, прежде всего в богоучрежденности церковной иерархии. Данная мысль ясно высказывается в 42 главе: "Апостолы были посланы проповедовать нам Евангелие от Господа нашего Иисуса Христа, а Иисус Христос - от Бога. Христос был послан от Бога, а Апостолы от Христа; то и другое произошло благочинно (εὐτάκτως) во воле Божией. Итак, приняв повеление и удостоверенные (πληροφορηθέντες) воскресением Господа нашего Иисуса Христа, утвержденные в вере словом Божиим, с полнотою (μετά πληροφορίας) Духа Святого [Апостолы] пошли благовествовать Царство Божие. Проповедуя по странам и городам, они первенцев своих (τάς ἀπαρχάς αὐτῶν), после испытания в Духе (δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι - "испытав Духом" или "после духовного испытания"), поставляли во епископов и диаконов для будущих верующих. И это не было новшеством (οὐ καινῶς), ибо задолго до этого было написано о епископах и диаконах." И далее св. Климент цитирует Ис. 60,17, заменяя в тексте Септуагинты ἀρχοντας (начальники) на διακόνοους (слуги, диаконы). Тем самым он довольно прозрачно намекает на то, что истоки свои Церковь имеет в Ветхом Завете. Затем он говорит: Апостолы знали, что "будет раздор о епископском достоинстве" (ἔρις ἔσται περί τοῦ οὐνόματος της ἐπισκοπῆς), а поэтому, обладая "совершенным предведением" (πρόγνωσιν... τελείαν), они, поставив

указанных служителей, присовокупили закон (ἐπινομήν - "добавление, приложение к закону"), чтобы после смерти этих служителей "другие испытанные мужи принимали на себя их служение." Такое поставление новых служителей должно происходить "с согласия всей Церкви" (συνευδοκησάσης της εκκλησίας πάσης) и, если их служение проходит со смирением, безукоризненно, тихо (ἡσυχῶς - мирно) и получает от всех одобрение, то таких служителей нельзя лишать епископства (гл. 44). Таким образом, согласно св. Клименту, вся церковная иерархия имеет не только божественное, но и апостольское происхождение. В акте поставления на церковное служение он различает два основных момента: собственно "поставление" (κατάστασις) и "одобрение" (συνευδόκησις); первый момент предполагает "рукоположение" (χειροτονεία - см. Деян. 14:23), а второй - активное участие в этом поставлении и всего народа Божиего, т.е. соборное признание.

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

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

С экклесиологией св. Климента непосредственно смыкается и его этическое учение. Поскольку Христос есть Основатель и Глава Церкви, то Он есть образ для определения нравственных норм поведения ее членов. Прежде всего, св. Климент обращает особое внимание на важность покаяния: без покаяния невозможно спасение, ибо Кровь Христа "всему миру принесла благодать покаяния" (μετανοίας χάρις - гл. 7). Далее, для св. Климента покаяние неотделимо от смирения, заповеданного Господом: "утверди себя, чтобы ходить со смирением, повинуюсь святым повелениям Его" (гл. 13). Сам Господь являет нам пример смирения, ведь Он "пришел не в блеске великолепия и надменности, хотя и мог бы, но смиренно" и за грехи наши кротко перенес все крестные муки (гл. 16). Здесь христологическая идея "кеносиса" определяет и нравственное учение св. Климента. Наконец, смирение и покаяние немыслимы без любви. Вдохновенный гимн христианской любви в

духе св. Апостола Павла звучит в послании: "Любовь соединяет нас с Богом; любовь покрывает множество грехов, любовь все принимает, все терпит великодушно. В любви нет ничего низкого, ничего надменного, любовь не допускает разделения, любовь не заводит возмущения, любовь все делает в согласии, любовью все избранники Божий достигли совершенства, без любви нет ничего благоугодного Богу" (гл. 49). Все этическое учение св. Климента увенчивается положением об оправдании и верою, и делами, причем преимущественный акцент ставится на первой. Он говорит: "мы, будучи призваны по воле Бога во Христе Иисусе, оправдываемся (δικαιοῦμεθα) не сами собою, и не своею мудростью, или разумом, или благочестием, или делами, в святости сердца нами совершаемыми, но посредством веры, которою Вседержитель Бог от века всех оправдывал" (гл. 32). Это, естественно, не означает пренебрежения делами, поскольку св. Климент увещевает: "со всем усилием и готовностью поспешим совершать всякое доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о делах Своих" (гл. 33).

Наконец, следует отметить, что мирозерцание св. Климента окрашено в эсхатологические тона, впрочем достаточно мягкие. Подобного рода эсхатологизм присущ всем апостольским мужам, ибо "в первые века христианства надежда на скорое пришествие Христа была, по-видимому, господствующим настроением христианского мира" (Писарев Л. И. Очерки, с. 668). Однако у св. Климента эта надежда хотя

и присутствует, но особенно не акцентируется. Он только указывает на величие и красоту будущих обетованных даров. Путь к обретению их, по св. Клименту, возможен при следующих условиях: "Если ум наш будет утвержден в вере в Бога; если будем искать того, что Ему угодно и приятно; если будем исполнять то, что находится в согласии с Его святою волею, и ходить путем истины, отвергнув от себя всякую неправду и беззаконие" (гл. 35). Данная фраза показывает, что эсхатология у св. Климента, как и у многих других отцов Церкви, вполне созвучна с этикой, поскольку только жизнь по Христу и во Христе открывает человеку доступ в будущее Царство Божие.

Следовательно, одна из основных интуиции послания св. Климента - ясное осознание глубокой взаимосвязи всех частей христианского вероучения. Руководящим началом и связующим центром всего мировоззрения святого отца представляется идея Домостроительства Божиего. Как действие всех трех Лиц Святой Троицы, Домостроительство объемлет совокупность мироздания, но сосредотачивается преимущественно на роде человеческом. Ибо именно к людям Бог Отец посылает Своего Сына, Который, восприняв всю полноту человечества, искупил род человеческий и открыл ему путь ко спасению, основав Церковь Свою. Она, являясь Телом Христовым, руководствуется законом благочиния, гармонии и единства всех ее членов. Подчиняясь этому закону, каждый христианин должен свою жизнь настроить на

единый лад с данным духовным законом вселенского бытия, ибо без этого он не может стать наследником Царства Божия.

2. Так называемое "Второе послание св. Климента Римского."

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

вероятно, первой по времени из сохранившихся христианских гомилий.

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

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

Что касается вероучения, отраженного в "Послании," то оно не богато по своему догматическому содержанию, хотя обладает рядом специфических особенностей. Учение о Святой Троице здесь предполагается, но остается в тени. Более рельефно выступают христологические воззрения автора. Прежде всего, им особо подчеркивается Божество Христа, и Божественная природа Господа обычно обозначается словом "Дух" (πνεύμα): Он, бывший прежде "Духом," соделался "плотью" (гл. 9). Последнее выражение (ἐγένετο σαρξ) явно навеяно Ин. 1:14 и можно предполагать, что для автора λόγος и πνεύμα являются тождественными понятиями. Также особенно акцентируется и связь христологии с сотериологией. Христос называется "Родоначальником нетления"

(*αρχηγός της αφθαρσίας*), и через Него Бог Отец являет нам истину и небесную жизнь (гл. 20). Само это спасение немислимо без Воплощения Бога Слова, принявшего полноту человечества. "Он сжалился над нами, и по Своему милосердию спас нас, видя, что мы находимся в заблуждении и погибли и что для нас не осталось никакой надежды на спасение, кроме как от Него. Он призвал нас, не сущих, и возвел от небытия к бытию" (гл. 1). Характерно, что спасение здесь понимается одновременно и в "онтологическом," и в "гносеологическом" плане: оно есть не только возведение от небытия к бытию (т.е. к причастию Богу как Абсолютному Бытию), но и переход от незнания к знанию, от заблуждения к истине, от мрака к свету: "Окруженные тьмою и имея помраченное зрение, мы, по воле Его, прозрели и отогнали облежавший нас туман" (гл. 1).

Из всех богословских аспектов мирозерцания автора "Послания" наиболее примечательной представляется экклесиология, которая излагается преимущественно в 14 главе. Ее характерной чертой является учение о предсуществующей Церкви. Иногда предполагается, что автор, развивая это учение, частично опирался на традицию иудаизма, в котором были достаточно широко распространены представления о некоторых духовных реалиях, сотворенных до создания мира (Законе, или Торе, Небесном Иерусалиме, Рае, Престоле славы и т. д.) (Bardy G. *La Theologie de l'Eglise de saint Clement de Rome a Saint Ire-nee*. - Paris, 1945. - P.

162-165), однако, поскольку автор был, по всей вероятности, обращенным из язычников, подобное предположение не кажется очень правдоподобным. Если он и воспринял перечисленные иудейские воззрения, то лишь посредством предшествующей христианской традиции, коренным образом изменившей смысловое содержание их. Намечая контуры своего учения о предсуществующей Церкви, автор говорит: "Мы будем принадлежать к первой, духовной Церкви, сотворенной прежде солнца и луны," или к "Церкви Жизни," которой и даруется полнота спасения. Данную идею он сочетает с учением Апостола Павла о Церкви как Теле Христовом, но подобное сочетание обретает в мирозерцании автора причудливые черты. Он считает, что именно о такой предсуществующей Церкви изрекается в Священном Писании: "*И сотворил Бог человека, мужчину и женщину*" (Быт. 1:27); под "мужчиной" здесь подразумевается Христос, а под "женщиной" - Церковь. Эта Церковь принадлежит не настоящему (*ου νυν είναι*) миру, т.е. миру материальному, но, происходя свыше (*άνωθεν*), является духовной, хотя и сделалась зримой в последние дни, чтобы спасти человечество. Подобное появление "духовной Церкви" произошло "во плоти Христа," т.е., вероятно, в зримой и реальной Церкви. И если члены Церкви соблюдают ее нетленной во плоти, то они обретут ее таковой же и во Святом Духе. Эта несколько необычная идея увязывается автором с понятием *άντιτυπος*, которое в христианском словоупотреблении имело множество значений ("образ,"

"копия," "символ" и т. п.). В послании оно, скорее всего, ассоциируется с неким земным отображением небесной (духовной) реальности. Для автора плоть есть "антитип" Духа, а поэтому тот, кто оскорбляет "антитип," не может сопричастовать и его "оригиналу" (το αὐθεντικόν). Отсюда делается вывод, что должно соблюдать в чистоте плоть, чтобы соучаствовать в Духе. Поскольку же [земная] Церковь есть "Плоть Христова," то всякий творящий бесчестие над ней (подразумеваются, наверное, в первую очередь еретики и раскольники) не сможет стать сопричастником Духа или Небесной Церкви. Данная эkkлесиология послания (учитывая, конечно, то, что она не совсем ясно выражена и сформулирована) вызывает определенные сомнения с точки зрения православной "акривии," ибо она несколько напоминает учение гностиков-валентиниан о паре ("сизигии") предсуществующих эонов, именующихся "Человеком" и "Церковью" (См.: Sagnard F. *La gnose valentinienne et la temoignage de Saint Irenee*. - Paris, 1947. - P. 302-306). Правда, такую близость к ереси валентиниан не следует и преувеличивать: представление автора послания о плоти как об "антитипе" Духа явно не вписывается в общий настрой "псевдогностического" мирозерцания (следует различать подлинный, т.е. церковный, "гносис" и "гносис" еретический, т.е. "псевдогносис"), в котором понятие "плоть" обычно связано с негативными ассоциациями. Можно даже предполагать, что свою мысль о плоти как "антитипе" Духа автор послания полемически заостряет против

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

Еще одна черта мирозерцания автора "Второго послания," сближающая его с прочими апостольскими мужами, - достаточно четко выраженный эсхатологизм. Одной из главных богословских интуиции произведения является антитеза "века сего" и "века будущего;" они суть "два врага," ибо первый "проповедует прелюбодеяние, разврат, сребролюбие и обман," а второй - отрицает и ниспровергает эти грехи (гл. 6). Подобная антитеза мыслится преимущественно в этическом плане,

но этический аспект тесно связан с христологией и сотериологией. Подспудно прослеживается и связь с экклесиологией, ибо для автора, как и для многих отцов Церкви, характерно ощущение, что "Церковь одновременно живет в двух измерениях" (Florovsky G. *Eschatology in the Patristic Age: an Introduction // Studia Patristica*. - 1957. - Vol. 2, Pt. 2. - P. 236). Это проявляется в его учении о причастии Церкви земной к Церкви Небесной. Указанная антитеза "двух веков" прежде всего понимается как противоположность "тленного" и "нетленного" (φθαρτός-αφθαρτός), т.е. бытия преходящего и временного, с одной стороны, и бытия незыблемого и вечного, с другой. Первое ассоциируется в сочинении с "миром плоти сей" (κόσμος της σαρκός ταύτης), а поэтому все принадлежащее миру сему (τα κοσμικά) - кратковременно и непрочно; обитание в этом мире понимается как пребывание на чужбине (или: в ссылке, изгнании - понятие παροικία). Автор увещевает своих слушателей: "Странствование плоти нашей в мире этом мало и кратковременно, а обещание Христова велико и дивно, а именно: покой будущего Царства и вечной жизни" (гл. 5). Все этическое учение в сочинении выдержано в такой эсхатологической перспективе (Связь эсхатологии и этического учения хорошо прослеживается в кн.: Van Eijk T. H. C. *La resurrection des morts chez les Peres Apostoliques*. - Paris, 1974. - P. 64-86): вечное бытие будущего века (которое и есть спасение, дарованное Богом Отцом через Христа) стяжается "жизнью благочестивой и праведной;" такая жизнь

предполагает признание мирских благ за нечто чуждое, ибо желание приобретения их уводит с правого пути (гл. 5). И к слушателям автор обращается следующим образом: "Будем же подвизаться так, чтобы всем быть увенчанными. Вступим на путь правый, подвиг нетленный, и совокупно пойдем и будем подвизаться так, чтобы удостоиться венца. И если всем нельзя быть увенчанными, по крайней мере будем близки к венцу" (гл. 7). Подобный подвиг духовного делания неотделим от чаяния вечного блаженства: "Будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия" (гл. 12).

Несомненная аскетическая тенденция ясно прослеживается в сочинении. Одним из ключевых выражений здесь является фраза: "хранить (блюсти) плоть в чистоте" (τηρεῖν τὴν σάρκα ἀγνήν). Согласно автору, брань против века сего совсем не означает презрения к телу, и аскетика "Второго послания" явно полемически направлена как против псевдогностических сект, так и против анкратизма, сродного с этими сектами.

(В понятие "энкратизм" (от греч. ἐγκράτεια - "воздержание") вкладываются обычно два основных смысла: более широкий и узкий. Первый предполагает мировоззренческую тенденцию, берущую свой исток еще в традиции античного платонизма с его дуализмом души и тела, соответственно которому душа, будучи по своему происхождению божественной, посылается в тело вследствие "прегрешения" - забвения о своем назначении, заключающемся в созерцании высшего

Блага; поэтому тело представляется как некое "узилище" и место наказания души. Подобная тенденция оказала влияние и на первоначальное христианство, где уже в апостольские времена появилось течение "ригористов," отрицающих брак и деторождение (против этого течения выступал св. Павел; см.: 1 Кор. 7; 1 Тим. 2:15; 4:1-5). Крайние свои формы данная тенденция обрела в учении некоторых "псевдогностиков" (Маркиона и др.). Во втором, более узком смысле понятие "энкратизм" прилагается к тем еретическим сектам, родоначальником которых признается апологет Татиан. Своего "расцвета" эти секты достигли в IV в., преимущественно в Малой Азии и Сирии. Энкртиты в это время были представлены несколькими сектами ("саккофорами," "гидропарастами" и др.), которые имели свою, независимую от Православной Церкви, иерархию. Их учение сводилось к нескольким пунктам: "космологическому дуализму" (признанию, что мир есть творение "низшего" или "злого бога"), запрету брака, рассматриваемого в качестве "дела дьявола" и запрещению употребления вина (даже при причастии употреблялась только вода). См.: Blond G. Encratisme // Dictionnaire de spiritualite. - Paris, 1961. - Fasc. 26-27. - P. 628-642).

Говоря о соблюдении плоти в чистоте, автор отождествляет такое "блюдение" с "сохранением печати," т.е. с сохранением чистоты крещения (τηρεῖν τῆν σφραγίδα, τηρεῖν τὸ βάπτισμα ἁγνόν). Вообще, согласно "Второму посланию," плоть играет наиважнейшую роль

в Домостроительстве спасения. Здесь говорится: "Никто из вас не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. Знайте: в чем вы спасены, в чем прозрели, если не во плоти? Поэтому вам должно хранить плоть, как храм Божий. Ибо как призваны во плоти, так и на суд придете во плоти же" (гл. 9). Другими словами, по мысли автора, плоть (или тело) есть именно та область, где и происходит самое существенное в жизни человека - его спасение, ибо во плоти мы получаем крещение и во плоти воскреснем. Отсюда наиважнейшее значение обретает в "Послании" тема покаяния: "Мы, пока еще живем в мире этом, должны каяться от всего сердца в том зле, которое соделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, доколе имеем время покаяния. Ибо по от-шествии нашем из мира мы уже не сможем там исповедаться или покаяться" (гл. 8). Вследствие этого через таинство покаяния и обретает человек в первую очередь спасение (гл. 13). Покаяние тем более необходимо, что "день Суда" уже близок: в этот день станут явными и сокрытые, и открытые дела чело-веков. Но для спасения, согласно автору, нужно не одно только покаяние: милостыня и милосердие, пост и "молитва от благой совести" также необходимы для освобождения человека от смерти (гл. 16). Из других моментов этического учения, излагаемого в сочинении, можно отметить следующие: Господа надо исповедовать делами - воздержанием, милосердием и добротой, проявляемыми по отношению к людям; "если мы будем делать добро, то

водворится в нас мир" (гл. 10). Для обретения такого духовного мира и покоя следует отринуть всякие сомнения и быть твердым в своем уповании (гл. 11). Братская взаимопомощь и послушание "старейшим" (пресвитерам) также входят в число важнейших христианских добродетелей (гл. 17). Наконец, христиане не могут быть "человекоугодниками" и в своей праведности они должны служить образцом и для язычников ("внешних"), которые, увидев, что дела христиан не расходятся с их словами, станут внимать "словесам Божиим" (гл. 13).

Таким образом, произведение, именуемое "Вторым посланием св. Климента Римского," представляет собой немаловажный памятник раннехристианской эпохи. Анонимный автор этой проповеди в целом придерживается православной позиции, за исключением отмеченных нюансов ексlesiологии. Его нельзя назвать выдающимся богословом, и сочинение его не блещет яркими литературными достоинствами, но, будучи выразителем воззрений значительного числа членов "народа Божия," он доносит до нас глас этого народа. Поэтому данное сочинение занимает, несмотря на некоторые его изъяны, достойное место в истории древнецерковной письменности.

3. Прочие сочинения, приписываемые св. Клименту Римскому.

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

"О Девстве."

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

преимущество девственной жизни и высокие нравственные требования, предъявляемые к избравшим ее.

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

В частности, здесь говорится, что "всякому девственнику и всякой девственнице, решившимся поистине сохранить свое девство ради Царствия Небесного, необходимо во всем быть годными для этого Царствия. Ибо Царство Небесное восхищается не словами, не именем, не образованием, не происхождением, не красотой, не силою, не долголетием, но доблестью веры, когда человек являет дела веры" (I, 2). Данная новозаветная мысль о единстве веры и дел рефреном проходит через все сочинение: "Истинно верующий спасется, а кто только по имени называется верующим, а на деле не таков, тот не может спастись." Тем более основополагающий для всякого христианина принцип единства веры и дел необходим для избравших девственную жизнь, ибо они "суть прекрасные образцы для верующих и имеющих веровать." Поэтому такие подвижники должны

отвергнуть "и похоть, и обольщение мира сего, и утехи, и пьянство, и всякую любовь его," освободив себя "от всякого обращения с миром, от всяких хитростей, сетей и препон его" (I, 3). Возжелавший достичь высот христианского призвания "отказывается из-за него и отделяется от всего мира, чтобы уединиться и жить жизнью божественною и небесною, как Ангелы... святые, в служении чистом и святом, в святости Духа Божия, и служить Богу Всемогущему чрез Иисуса Христа ради Царствия Небесного" (I, 4). Примером такого служения является Пресвятая Богородица, ибо "утроба девства святого носила Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, и в тело, которое носил Господь наш и в котором совершил борьбу в этом мире, Он облекся от Святой Девы;" многие святые, как ветхозаветные (Илия, Елисей и др.)" так и новозаветные (Апостолы Павел, Варнава и др.)" также являют образец девства. Наконец, высшим образцом его служит Сам Господь. "Поэтому всякий девственник и девственница, если не будут совершенно как Христос или как те, которые Его суть, - не могут спастись" (I, 6-7). Исполняющие же прилежно свой подвиг целомудренной жизни добиваются стяжания Духа Божия: "все плоды их суть плоды Духа и Жизни, и они поистине суть град Божий, и дом, и храм, в котором вселяется и обитает Бог" (I, 9).

Именно возвышенная цель избравших сей подвиг и заставляет автора достаточно подробно останавливаться также на тех, кто позорит великое звание христианского девства. Он, в частности,

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

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

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

Если принимать указанную датировку произведения, то оно свидетельствует о появлении в середине III в. феномена "прото-монашества," Впрочем, основные и существенные черты этого феномена начали складываться еще с самой первохристианской эпохи (См.: O'Neill. *The Origins of Monasticism // The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick.* - Cambridge, 1989. - P. 270-287), но в III в. они, судя по другим источникам, приобрели ярко выраженный характер. Правда, о монашестве в собственном смысле слова еще вряд ли можно говорить, ибо этот древнехристианский аскетизм пока не обрел четких форм своей организации. Подвижники, о которых говорится в "Окружных посланиях" Псевдо-Климента, ведут

странническую по преимуществу жизнь, переходя из одной местной церкви в другую, исполняя здесь служения "целителей" душ и телес верующих, помогая сирым и бедным, духовно назидая и окормляя верующих. Можно предполагать, что образуются уже и небольшие сообщества аскетов, пока еще аморфные, в том числе женские аскетические общины, - прообразы будущих киновий. Становление такого "протомонашества," естественно, сопровождалось и "детскими болезнями роста," на которые автор сочинения обращает особое внимание. Однако несмотря на них, в произведении достаточно ясно намечены контуры "монашеского аскетического богословия" и указаны духовные ориентиры для избравших "самый тесный и самый узкий путь" к Царству Небесному.

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. Вопросыответы 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 восточном 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.