

ЮРИЙ НИКОЛАЕВ

ИСТОРИЯ
ЭЗОТЕРИЗМА

В ПОИСКАХ
БОЖЕСТВА



ОЧЕРКИ ИСТОРИИ
ГНОСТИЦИЗМА



В ПОИСКАХ
БОЖЕСТВА

ЮРИЙ НИКОЛАЕВ

В ПОИСКАХ БОЖЕСТВА

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ГНОСТИЦИЗМА



«Сей род ищущих Господа, ищущих лице Бога...»
(Пс. XXIII, 6)



«СОФИЯ» КИЕВ
МСМХСV

Редактор:
М. Добровольский

Юрий Николаев. В поисках Божества.
К.: «София», Ltd. 1995. — 400 с.

Книга Ю. Николаева, еще до революции ставшая библиографической редкостью и ныне впервые переизданная издательством «София», посвящена одному из важнейших переломных периодов в истории современной культуры — первым векам становления христианства, когда на стыке античного мира, языческой религии и пришедшей им на смену эпохи «от Рождества Христова» возникло своеобразное религиозно-философское течение — гностицизм. В идеях и творениях гностиков — в частности, в апокрифической литературе, большей частью безвозвратно утраченной, — современные исследователи обнаруживают интереснейшие идеи, глубочайшие религиозно-философские воззрения, проливающие новый свет не только на историю формирования христианства, но и на принципиальные основы самого религиозного мышления, осмысления истоков бытия, — того осмысления, которое, запечатленное в памятниках письменности, решающим образом определяет лицо человеческой истории. Написанная общедоступным, ясным языком, эта увлекательная книга служит превосходным предварительным пособием для всех, кто интересуется вопросами истории, философии, религии и культуры, лежащих в основании современного мира.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ 7

Античный мир

Объединение мира под властью Рима. — Слияние Запада с Востоком: поиск духовного синтеза. — Стоическая философия. — Официальная религия и веротерпимость Рима. — Мистическое Богоискательство и возрождение древних культов. — Эллинизм и его центр — Александрия. — Александрийская библиотека. — Греческая философия; Пифагор и неопифагорейство. — Древние мистерии. — Культ «Великой Матери» и Аписа. — Культ Адониса. — Культ Озириса-Сераписа; слияние «Великой Матери» с Изидой и Сераписа с Дионисом. — Тайный смысл мифов. — Символика борьбы духа с материей. — Символы огня, воды и пр. — Общность мистических формул; религиозный синкретизм. — Митраизм, его успех в эллино-римском мире и слияние с официальной религией. — Мечта о Богочеловечестве; великие посвященные. — Аполлоний Тианский

ЧАСТЬ ВТОРАЯ 53

Первобытное христианство

Мистическая радость о Божественном Откровении. — Религиозный экстаз; проповедь о «царстве не от мира сего» и ее столкновение с общественными идеалами. — Мистические секты; терапевты, ессеи. — Иудео-христианство и христианство эллинское. — Апостольская проповедь вне иудейского мира; Апостол Павел. — Симон Маг. — Борьба за сохранение иудейской традиции. — Крушение национальных идеалов иудаизма; разрушение Иерусалима. — Христианство — эллинская религия; его новые центры: Эфес, Рим, Александрия. — Начало организации христианских Церквей. — Внутреннее устройство; аскетические идеалы; положение женщины в христианской общине. — Отношение к внешнему миру; юридическое положение общин, попытки легализации и примирения с государственной властью. — Благоклонное отношение к христианам в высших слоях общества и озлобление против них со стороны толпы: темные слухи, клевета и доносы на христиан. — Христианская апологетика. — Начало христианской письменности; влияние на нее иудейской традиции. — Христианский символизм. — Христианская мистика; докетизм. — Образование новозаветного канона; апокрифическая литература. — Упрочение авторитета Церкви: борьба против мистических крайностей и против идей таинственного высшего посвящения помимо иерархического начала. — Искатели высшего Гнозиса

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ 129

Гностицизм

Источники сведений о гностицизме; полемика древних церковных писателей против гностиков. — Остатки древней ересеологической литературы; главнейшие ересеологи первых веков: Ириней Лионский, Ипполит, Тертуллиан, Климент, Епифаний и др. — Опыт классификации гностических систем. — Новейшая ученая критика. — Главные гностические мыслители и их учения. — Симон Маг, Досифей, Менаандр. — Змеепоклонники: офиты в описании Иринея Лионского; варвелоиты, наасены, ператы, сефиане, учение Иустина-гностика, каиниты; общий обзор офитизма. — Николай, Кериф, Саторнил, Василлид, Карпократ и сын его Епифаний. — Валентин и его школа: ва-

лентиниане Птолемей, Гераклеон, Колорбас, Марк, Секунд и Вардесан. — Кердон, Маркион и маркионизм. — Татиан, энкратиты, севериане. — Докеты, алкасаты и пр. мелкие отрасли гностицизма. — Общий обзор гностического движения

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ 278

Церковь и гностические идеи

Упрочение авторитета епископов. — Великие церковные иерархи: Климент Римский, Игнатий, Поликарп, Дионисий Коринфский, Сагарис Лаодикийский и др.; их значение в плане усиления престижа и власти Церкви. — Монтанизм; борьба с ним и ее последствия; окончательное закрепление иерархического авторитета и победа Церкви над идеями сокровенного высшего посвящения. — Спор о Пасхе. — Христианская этика; борьба против идеалов недостижимого совершенства, новые идеалы терпимости к слабым и падшим: вопрос о «lapsi». — Новатианство и протест против снисходительности Церкви к человеческой немощи; возрождение аскетических идеалов в монашестве. — Христианская догматика; выработка ее точных формул. — Монархианство, модализм: Феодот, «второй Феодот», Нозт, Праксей и патрипассианство, Савеллий. — Учение о Логосе. — Александрийская школа. — Ориген. — Реакция дуализма; манихейство. — Судьба гностических идей; дальнейшая эволюция церковного христианства

ПРИЛОЖЕНИЕ 322

Краткий обзор апокрифической литературы

Евангелия: Евреев, 12-ти апостолов, Египтян, Петра, Матфия, Филиппа, Фомы, Иакова, Никодима, Варфоломея, Иуды, Евы и др. — Речения Христовы. — Pistis Sophia. — Литература апостольских деяний: сборник Левкия и другие позднейшие сборники. — Деяния: Петра, Павла, Иоанна, Фомы, Андрея, Филиппа и др. — Прочие памятники апокрифической литературы: Апокалипсис, «Пастырь» Ерма. — Апостольские послания. — «Учение» Апостолов. — Сивиллические книги

Очерк истории канона

Библия. — Ветхий Завет, его переводы. — Библейские кодексы. — Книги Нового Завета: Евангелия, Деяния Апостольские, послания Ап. Павла, соборные послания, Апокалипсис Иоанна. — Сборники и списки новозаветных книг: фрагмент Муратория и др. кодексы. — Кристаллизация канона: закрепление его соборными постановлениями

Важнейшие источники 375

Хронологическая таблица главнейших событий истории христианства первых трех веков 387

ОТ РЕДАКТОРА (Послесловие) 397

Часть первая

Около двух тысяч лет тому назад над античным миром восходила заря христианства.

Мир был громадной Римской империей. От края до края ее тянулась пестрая смесь народов и племен, наречий и верований, и над этой разнообразной массой, уже слагавшейся в стройный синтез государственного единства и мысли, проносилось веяние близкого синтеза духовного.

Римская держава, объединившая все племена — носители культурных идеалов, была в зените славы и могущества. Ее властью были прекращены вечные войны и междоусобицы, истощавшие имперский мир и приведшие к падению Элладу. Отныне войны велись лишь на отдаленных границах империи для отражения натиска варваров, но в пределах культурного мира, объединенного под сенью римского орла, царил величавый «рах готана», высвобождая все лучшие силы человеческого духа для творческой работы мышления. И в этой области умственной и духовной жизни происходило великое брожение — предвестник величайшего в мировой истории религиозного движения.

То было брожение всех мистических идеалов, всех религиозных потребностей. Никогда человечество не испытывало такого порыва в высь отвлеченного созерцания, никогда глубочайшие вопросы жизни и духа не стояли так ясно перед человеческим сознанием. Никогда человеческое мышление не отдавалось так безудержно страстному исканию Божества...

Начало христианской эры завершило собою ряд событий первостепенной важности, изменивших весь облик и общественные условия древнего мира. Последний век перед Р. Х. видел быстрое распространение римского владычества по всему Востоку; конец его ознаменовался полным крушением республиканского строя в Риме и сосредоточением небывалой, почти всемирной власти в руках единого повелителя, превзошедшего могуществом всех былых монархов древнего Востока. Это коренное изменение быта и общественных отношений античного мира рассматривается донныне как падение древнеримских гражданских идеалов, повлекшее за собою расшатывание нравственных устоев и медлен-

ное разложение общества, погрязшего в восточной неге, роскоши и разврате. На самом же деле слияние в великой империи двух культурных миров — Востока и Запада — имело не одни только отрицательные последствия. Напротив, оно содействовало братскому единению всего мыслящего человечества; с крушением всех граней, племенных и государственных, открылся широкий простор могучим умам, для которых весь культурный мир стал отчизной и свободной кафедрой. Римская держава вместила в себе разнородную человеческую массу, не исключая грубой, невежественной толпы с ее животными инстинктами, но в эту массу оказались включенными и мыслители, парящие у вершин человеческого созерцания. И духовное брожение, начавшееся на всем пространстве великой империи, сказалось не только в суеверии толпы, но и в самых возвышенных религиозных порывах, в глубоком Богоискательстве философского мышления. В общественном быту это брожение выразилось в страстной потребности облагораживания жизни новой, чистой моралью.

Разврат и разнузданность низших инстинктов, сменившие древнеримскую строгость нравов, вызывали брезгливую реакцию в лучших людях и понуждали их к исканию крепких моральных устоев. Своеобразным ответом на эту потребность нравственной чистоты явилась стоическая философия, — и вокруг ее возвышенных принципов сгруппировались многие борцы за духовное достоинство человека.

Стоицизм не давал ответа на мучительные, главные вопросы — о сущности бытия, о проблеме добра и зла и т. д. Его учение обращалось преимущественно к тем, кто познал бесплодность терзаний мысли над недоступными вопросами, к тем, кто изверился в возможности разрешения мировых загадок. И это учение говорило о величии человеческого духа, сознающего свое превосходство над окружающей природой, презирающего эту низшую природу. В этом учении не было мистики, но его мораль стояла на недостигаемой высоте. Стоики поставили своей целью доказать, что именно чистейшая мораль возможна без примеси религиозного настроения. Они достигли высшей степени презрения к телу и отречения от всего плотского — причем только лишь во имя человеческого достоинства, во имя аристократии духа, не признающей животных потребностей и отрекающейся от низшей природы человека. Не пытаясь объяснить непостижимую связь духа с плотью, они ограничивались высокомерным отрицанием этой связи, утверждая, что сильный дух не может реагировать на плотские ощущения. Быть может, никогда презрение к телу не было выражено с такой силой, как в гордом утверждении стоика, что физическую боль нельзя признать злом. Это презрение не подкреплялось надеждой на будущую жизнь и воздаяние; оно основывалось лишь на той брезгливости, с которой истинно духовный человек отстраняет от себя всякое напоминание о своем животном «я», его потребностях и его страданиях. Быть может, это горделиво-безнадежное стоическое мирозерцание было самым страстным протестом против бессмысленности жизни, когда-либо брошенным человеческою мыслью мировой судьбе...

Но в этом высокомерном пренебрежении к жизни был оттенок непонимания некоторых жизненных запросов, игнорировать которые человечеству не дано; в этом аристократическом презрении к телу не было ответа на мучительные вопросы о сущности духа и тела, на вопросы, вечно терзающие мышление и не дающие покоя человеческому сознанию. Поэтому стоицизм, так высоко поднявший знамя чистой морали, не мог утолить мучительной жажды истины, не мог заменить религиозного настроения в душах, охваченных тоской Богоискательства. Мистические потребности, проснувшиеся в человеческом сознании, искали себе простора в безудержных порывах. Чистая мораль, как бы она ни была высока, не могла удовлетворить этих потребностей. Мир жаждал не одного только нравственного подъема, — он искал Бога, он ждал экстаза, жаждал радостного сознания близости к Божеству, блаженного предведения неведомого, проникновенного созерцания непознаваемого. И было ясно, что пришло время восторженной религиозной проповеди, победа которой была обеспечена.

В настоящее время является довольно распространенным ошибочное мнение, будто религиозный подъем, пронесший по всему миру христианскую проповедь, был реакцией разума против несообразностей и умственного убожества языческого политеизма. На самом же деле мистическое брожение, обеспечившее успех христианства, являлось реакцией мистического чувства против потускневшего язычества, превратившегося в сухую казенную религию и утратившего власть над сердцами. Не разум подсказывал отречься от старых мифов во имя строгого монотеизма, а, наоборот, мистическое сознание силилось вернуться к пониманию старых символов и пробуждало в мире забытую тоску Богоискательства.

Старая религия мало кого удовлетворяла. Лишь немногим избранным была доступна красота ее поэтических аллегорий и глубоких символов; большинству она казалась лишь нагромождением старых суеверий, почитаемых лишь в силу устоявшихся традиций. Никаких следов внутреннего религиозного смысла не оставалось в официальном общественном культе. Древний Рим, сумевший создать несравненную дисциплину духа, был чужд мистическим созерцаниям, уделял им слишком мало места в своей государственной религии. И эта религия оказалась сведенной к внешней обрядности.

Этот официальный культ, повсюду распространяемый вместе с властью Рима, водворяемый по всему пространству империи вместе с его орлами, был в истинном смысле государственной религией, неразрывно связанной с римской гражданственностью. Боги Рима были прежде всего покровителями империи, небесными вождями ее непобедимых легионов, радетелями за ее мощь и славу. В этом сонме богов были не только древнейшие местные божества Рима, но и множество иноплеменных божеств, постепенно вошедших в римскую религию и слившихся с нею, как сливались с римским государством покоренные народы. Здесь была и мифология Греции, целиком воспринятая Римом, и фригийский культ «Великой Матери», торжественно введенный в римский религиозный строй еще во время пунических войн (в 204 г. до Р. Х.) и

игравший большую роль в официальной и общественной жизни Рима, а также многое другое. Иноплеменные божества, заняв место в римском пантеоне, становились подлинными национальными богами и небесными воителями за римскую державу. Так создавалась государственная религия, под сенью которой крепили мощь и величие Рима.

Эта религия была по существу культом государственного престижа, что и выражалось в ее сложной и пышной обрядности. Внутреннюю, духовную сторону жизни граждан она мало затрагивала. Но с внешней стороны ее значение в частной и общественной жизни было громадно. Уважать ее значило преклоняться перед престижем Рима, и потому римский патриотизм был всегда в самой тесной связи с этим религиозным миросозерцанием. Преданность Риму естественно сочеталась с привязанностью к религии, олицетворявшей римское величие, и именно в такой форме выражалось отношение к государственной религии выдающихся римских патриотов, от Катона до Марка Аврелия. Стоическое миросозерцание вполне уживалось с этой преданностью национальному культу и даже легко мирилось с его крайними проявлениями, каковым было, например, обожествление императорской власти.

Кульτ цезаря, занявший центральное место в религиозном миросозерцании времен империи, был логическим последствием обожествления государственного принцепса. Он естественно возник тотчас по сосредоточении всей полноты подавляющего величия и власти в руках одного повелителя, который был воплощением государственных идеалов Рима. Первый же император, Август, еще при жизни почитавшийся в мистическом сочетании с обожествленным символом самого Рима (*Dea Roma*), после смерти был официально причислен к сонму богов, а затем постепенно установился обычай воздавать цезарю еще при жизни его божеские почести, как носителю государственного престижа. Обрядовая сторона этой своеобразной религии была неразрывно связана с общественным и государственным строем Рима.

Но эта казенная религия, вводившая целый ряд гражданских обязанностей во внешние проявления культа, не затрагивала духовных интересов подданных и была малостеснительна для свободы совести. В вопросах личного убеждения и веры она отличалась самой широкой терпимостью, требуя лишь внешнего уважения к своим обрядам и символам. Такое внешнее почитание общеобязательных традиций могло вполне мириться и со спокойным скептицизмом стоиков, и с приверженностью какому-нибудь местному религиозному культу, и с мятежным Богоискательством мистических сект и школ. Официальное язычество Рима не знало религиозных преследований и относилось с одинаковым равнодушием ко всем проявлениям Богоискательства, ко всем верованиям и местным культурам, процветавшим во всех областях и отдаленнейших захолустьях великой империи. При императорском режиме эта терпимость стала еще шире, чем при старом республиканском строе, консерватизм которого отличался большей подозрительностью. Так, при императоре Калигуле был официально признан в самом Риме культ Изиды и Сераписа, подвергавшийся ограничениям и даже запретам при

республике, более ревниво оберегавшей принцип государственной религии. Даже иудейство¹, несмотря на узко-национальный фанатизм его религиозного мирозерцания, не подвергалось стеснениям в чисто религиозном смысле, и римский император вполне мог, не вызывая ни в ком удивления, жертвовать священные сосуды в иерусалимский храм². Под кровом этой терпимости беспрепятственно развивалась и процветала в самом Риме страстная мистическая пропаганда, завлекавшая последователей в ряды самых разнообразных вероучений. Римская власть не усматривала в этом увлечении мистическими верованиями посприятия прав национальной религии; девизом этого благодушного, слегка пренебрежительного отношения к вопросам религиозного убеждения могло служить знаменитое выражение императора Тиверия³: «*deorum injurias diis curae*»⁴. Иное отношение к свободе совести возникало лишь тогда, когда религиозный вопрос действительно вторгался в область государственного порядка, когда поклонение иноплеменным богам в самом деле сопровождалось оскорблением национальной религии или вообще являлось опасным с политической точки зрения⁵. Такие случаи возникали подчас именно вследствие смешения понятий о религиозном и государственном достоинстве; открытое неуважение к официальному культу могло навлечь серьезнейшее обвинение в оскорблении величества, ввиду особенного положения, занятого императором в этом культе. Так и случилось впоследствии с христианством, не желавшим подчиниться внешним формам и обрядам официального язычества. Этим отказом христиане навлекали на себя подозрение в неуважении к государственной идее и верховной власти и попадали под жестокую кару закона. Но, как увидим далее, то была кара за принадлежность к нелегальному сообществу, а отнюдь не за личные религиозные убеждения. В вопросах свободы совести Рим всегда оставался верным своей принципиальной терпимости, вплоть до того отдаленного момента, когда на закате римской истории правители Империи, предвидя ее гибель, надеялись умиловить гнев богов насильственным поддержанием их престижа и пытались восполнить религиозными гонениями угасшую римскую доблесть.

Но в тот момент мировой истории, с которого мы начали свое повествование, — в момент зарождения христианства среди общего духовного брожения древнего мира, — ни о каких религиозных стеснениях не могло быть и речи; никакого конфликта между религиозным сознанием и гражданским долгом еще не было и не предвиделось. Искание Бога, проснувшееся в человеческой душе повелительной потребностью, не за-

1 В устоявшейся современной терминологии — «иудаизм». — *Прим. ред.*

2 *Ios. Flav. Bell. Iud. V, XIII, 6.*

3 Расхождения в правописании (русская транслитерация иноязычных терминов и имен собственных, написание с буквы строчной или прописной, числительные, кавычки, курсив и т. п.) в спорных случаях — согласно оригиналу. — *Прим. ред.*

4 *Tacit. Annal. lib. I, 73.*

5 Так, в эпоху покорения Галлии подвергся притеснениям местный друидический культ ввиду его национально-политического значения.

трагивало государственных идеалов и не тревожило правительственную власть. Рим равнодушно взирал на мистический порыв, охвативший человеческое сознание.

А порыв этот был реакцией против оскудения религиозного духа, против опошления старых верований забвением их затаенного смысла. Под покровом величественной терпимости Рима этот глубоко сокрытый смысл древних культов повсюду возрождался, одухотворяя новую жизнью религиозное сознание человечества. В Элладе, в Египте, в Малой Азии, в Персии — во всех древних святилищах, вокруг всех ветхих алтарей религиозная жизнь забила ключом, волна ее расходилась широкими кругами и плеск ее доходил до самого Рима. Все эти возрожденные культы вливались пестрой смесью в официальный политеизм, в нем растворялись и облагораживали его. Мир словно почуял вдруг возможность слияния всех религиозных порывов в единую формулу страстного Богоискательства.

То было искание синтеза всего человеческого мышления, искание разгадки всех мировых тайн и потребность мистического общения с Божеством. Этические запросы занимали последнее место в этом стихийном порыве. То была мистическая тоска о Боге, малодоступная современному пониманию.

Современное миросозерцание отождествляет религиозную потребность с требованием моральных устоев, и дерзкий, вечно мучительный вопрос — есть Бог или нет Его? — ныне почти всецело сводится к академическому спору о том, необходимо ли для создания мира вмешательство Божественной Первопричины, или же возможно самозарождение материи без Творца. Но для древней мысли, одухотворенной мистическим чутьем, искание Бога было глубокой жизненной потребностью в единении с Неведомой Сущностью, частица которой чуялась в каждом отдельном сознании. В поисках Божества человеческий дух искал разрешения загадки собственной сущности. В наше время, там, где идея Божества сведена к роли далекой Первопричины, она занимает лишь весьма незначительное место в человеческой жизни; в сущности, искание Бога ныне предоставляется обездоленным, обиженным судьбою, и современная интеллигенция склонна видеть в этом искании известное признание в слабости, потребность утешения в жизненных невзгодах. Современное религиозное настроение из всех евангельских призывов запомнило лишь обращение к «труждающимся и обремененным». Но для древнего мистического миросозерцания искание Бога было насущной потребностью, помимо всяких радостей или печалей земного удела, помимо этических принципов, помимо даже философского искания Первоисточника бытия. Для такого миросозерцания ограничение идеи Божества ролью Утешителя несчастных было бы унижением этой идеи, равно как и низведение Бога на степень лишь отдаленной и чуждой Первопричины. Творческая Воля, проявляющаяся в создании мира, неиссякаемое Милосердие, укрепляющее падших и скорбящих, могут быть лишь внешними атрибутами Идеи Божества, отнюдь не исчерпывающими Ее значения для мирового сознания. Но истинное искание Бога должно быть напряжением всех духовных сил для обретения познания

сущности духа и духовного начала в мире; в этом искании заключен весь смысл и ценность человеческого сознания. То — вечное искание синтеза, в котором должны объединиться все порывы человеческого мышления, и все чуткое предведение Неведомого, и всякое познание, и вечное стремление к Непостижимому. И эти страстные поиски Божества — религия не слабых и страждущих, а сильных духом, — не побежденных жизнью, а победителей ее.

Само собой разумеется, что *такое* Богоискательство не было и никогда не могло быть достоянием толпы. Мы здесь намечаем лишь те общие его черты, которые носились в сознании древнего мира, то суживаясь до уровня грубого понимания массы, то расширяясь до беспредельного простора философского созерцания. Мистическое брожение, охватившее умы перед зарею христианства, именно тем и знаменательно, что оно не было заключено ни в какие рамки общественного быта или умственного развития. Веяние мистики пронеслось по всему древнему миру, пробуждая в толпе религиозный инстинкт вместо грубого суеверия, в просвещенных умах религиозное сознание и потребность трансцендентального созерцания. Повторяем, что никогда человеческая жизнь не слагалась в такие благоприятные условия для искания общего синтеза. Римская империя давала внешний мир, необходимый для расцвета духовных потребностей. Слияние Запада с Востоком вновь оживляло те семена восточной метафизики, которые были некогда заложены в европейском мышлении философами Эллады, воспитанными на мудрости Востока. От Египта до глубины Индии происходил оживленный обмен мыслей и мистических созерцаний. Наконец, устранение всяких государственных границ дало мощный толчок к покорению всего мыслящего человечества эллинской культурой, и эта эллинизация мира выразилась прежде всего в общем распространении греческого языка, на котором заговорило все просвещенное человечество. Эта общность культурного языка в свою очередь содействовала теснейшему сближению всех проявлений человеческой мысли в ее поисках вечной Истины. .

Эллинизация мира подготовлялась давно. Мы знаем, что еще в цветущую пору Эллады ярко блистали очаги греческой культуры в Южной Италии и в Малой Азии; то, что мы называем эллинизмом, эллинским духом, никогда не ограничивалось пределами Греции — наоборот, блестящие центры его были разбросаны по всему побережью Средиземного моря. Эллинизм никогда не носил характера самобытной, национально-замкнутой цивилизации; он был выразителем общечеловеческих порывов к свету истины, красоты и гармонии и поэтому легко воспринимал и в себе растворял все проявления человеческой мысли в поисках непреложных идеалов. Находившиеся в постоянном соприкосновении с ним культы и религиозно-философские системы Востока входили в него широкою струей, и только политическая вражда Греции и Персии в известной мере противодействовала духовному влиянию Востока на эллинское мирозерцание. Как известно, эта вековая национальная рознь привела к заключительной победе Эллады, когда Александр Македонский пронес до глубины Азии обаяние греческого мироощущения, гре-

ческой речи, и создал на развалинах Персидской монархии великую державу, вполне эллинскую по духу и по языку, но открытую для всех влияний Востока и неразрывно связанную с целым миром персидских, ассиро-вавилонских и египетских традиций. В Египте, в Сирии ярко заблистали новые очаги этой расширенной эллинской культуры. С постепенным же включением всех этих духовных центров эллинизма в римскую державу началось полное подчинение ему Запада, и наиболее ярким проявлением этой эллинизации мира было распространение греческого языка, вошедшего во всеобщий обиход.

Не только на Востоке, но даже на Западе, под самой сенью римской государственной культуры, целые группы населения стали изъясняться лишь на греческом языке и на нем выражать свои духовные потребности. В самом Риме для некоторых религиозных обрядов, как например в культе Великой Матери, пользовались исключительно греческим языком¹. Мы увидим далее, что приблизительно до середины II века по Р. Х. вся литература христианства была исключительно греческой, и это обстоятельство более всего способствовало ее быстрому распространению по всему миру. Греческий язык был обиходным для всевозможных слоев общества, от высших, пропитанных эллинскою культурой, до низших, т. е. до той характерно-пестрой народной массы, в состав которой входили многочисленные пришельцы с Востока: наемники, вольноотпущенные, рабы и рабыни, воины, ремесленники и всякие иные элементы восточной толпы, перенесенные волею судеб в Рим и другие центры западного мира. Весь этот люд приносил с собой на Запад свой язык, свои верования, свои суеверия, вытесняя всякие остатки узкого национализма и бессознательно способствуя превращению Римской империи в мировую державу. Идеал всемирного языка был почти достигнут в этом мире, столь увлеченном стихийным поиском всеобщего синтеза, — и язык этот был греческий. И усвоение этого языка всем культурным человечеством было признаком проникновения эллинизма в самую глубь человеческого мышления. Мир не только заговорил по-гречески, он стал мыслить согласно формулам, выработанным этой новой эллинской культурой, очагами которой явились знаменитые школы, разбросанные по всему миру и распространявшие религиозно-философские формулы эллинизма среди всех искателей истины, толпившихся вокруг источников познания. И учение, преподававшееся в этих духовных центрах, носило особый отпечаток всеобъемлющего синкретизма, поисков единого синтеза. Такими центрами на Востоке были Антиохия, отчасти Тарс Киликийский, но главным образом Александрия, занявшая положение духовной столицы эллинизма.

Когда в 331 г. до Р. Х. Александр Македонский основывал у устьев Нила, в центре тогдашнего культурного мира, город, которому дал свое имя, он грезил о мировой столице для создаваемой им необъятной державы. Со смертью гениального полководца-мечтателя распалась его великая империя, но Александрия, ставшая местом его вечного успоко-

1 См. Preller, *Römische Mythologie*, VI, 8.

ения, продолжала расти и развиваться, удержав за собой на долгие века значение мирового центра. В своей двойной роли чисто эллинского города и столицы Египетского царства Александрия была естественным местом сближения и растворения двух родственных культур; именно здесь совершилось окончательное слияние греческой философской мысли с миросозерцанием Востока. Здесь же с наибольшей силою выразилось стремление к объединению всякого познания и к формулировке общего религиозно-философского синтеза, являвшееся сущностью эллинизма и эллинизированной культуры.

Просвещенная династия Птолomeев всеми силами содействовала упрочению за свою столицей значения духовного центра человечества. Ее усилиями было создано в Александрии небывалое по богатству собрание книг, привлекавшее искателей познания со всего мира и служившее ярким доказательством потребности в систематизации и сличении всех документов человеческого мышления, всех проявлений человеческого искания истины. Птолomeй I Сотер всюду обращался с заказами и просьбами о присылке рукописей для основанной им библиотеки; есть предание, что книги взимались в виде особой дани с судовладельцев и торговцев, отовсюду стекавшихся в Александрию как в центр мировой торговли. По-видимому, с особенной тщательностью собирались трактаты по философии и религии, и если бы эта бесценная библиотека сохранилась до наших дней, то мы могли бы восстановить и изучить многие религиозные системы античного мира, о которых ныне имеем лишь самое смутное представление. Предание гласит, что когда эта сокровищница человеческой мысли была предана огню фанатиками-мусульманами при взятии города Омаром в 641 г., то книг и рукописных свитков будто бы хватило на топку 4 000 бань в течение шести месяцев! Следует помнить, что и до этого горестного события Александрийскую библиотеку неоднократно постигали бедствия — и от злобного людского невежества, и от стихий. Так, бесценное книгохранилище было однажды почти уничтожено пожаром в 47 г. до Р. Х., во время похода Юлия Цезаря на Египет; современники уверяли, будто зарево было видно из самого Рима. Если даже отбросить эти преувеличения, приходится отметить указание древних писателей, будто уже в царствование первых трех Птолomeев количество собранных книг достигало громадного числа — 400 000. Эти цифры, конечно, недоступны никакой проверке и лишь дают представление о том, какой невозвратимой потерей для человечества является утрата великолепной библиотеки, имевшей такое громадное значение в истории умственного движения, названного нами великим духовным брожением перед зарею христианства.

Главным образом именно в Александрии происходило сличение религиозных систем Востока и Запада, здесь впервые были выработаны синтезы, легшие в основу позднейших религиозных определений. Здесь воспитывались великие мыслители, нашедшие догматические формулы для мистических порывов человечества. Здесь же впервые произошло слияние одухотворенного Востоком эллинизма с иудейством, освободившимся из рамок своего узкого национализма, — и это обстоятельство было впоследствии одной из причин быстрого распространения

христианской проповеди в среде эллинизированного иудейства и вошедшего с ним в соприкосновение эллино-римского мира. История этого сближения иудейства с эллинизмом тесно связана с историей перевода еврейской Библии на греческий язык для Александрийской библиотеки — перевода, имевшего, как мы увидим впоследствии, громадное значение для истории христианской догматики.

Предание гласит, будто царь Птоломей II Филадельф пожелал иметь для Александрийского книгохранилища, наряду с документами прочих религиозных систем, экземпляр священной книги иудеев, и за получением его обратился к иерусалимскому первосвященнику Елеазару. Вместе с тем царь просил о присылке переводчиков для составления точного греческого перевода еврейского текста. Елеазар будто бы не замедлил послать в Александрию экземпляр еврейской Библии (по другим сведениям — одного лишь Пятикнижия Моисеева) вместе с 72 переводчиками, по шести от каждого колена Израилева; по другим источникам — этих переводчиков, или «толковников», было лишь 70, откуда и самое название выработанного ими перевода, известного под названием «текста семидесяти толковников». Эти 70 старцев были будто бы заперты по приказанию Птолемея в отдельные кельи и лишены возможности сообщения между собою, но несмотря на это их переводы по сличению оказались вполне тождественными, тем самым свидетельствуя о боговдохновенности¹ составленного ими греческого текста. Это необычное предание, сохраненное многими церковными писателями², служит доказательством того уважения, которым издавна пользовался греческий текст Библии, носящий название «70 толковников» (*Septuagintaviralis*, η των εβδομηκοντα³; этот текст обычно обозначается цифрой LXX). Исторически достоверно лишь то, что первый греческий перевод Библии был действительно составлен в Александрии приблизительно во времена Птолемея Филадельфа, т. е. во второй половине III в. до Р. Х. Появление этого перевода было отчасти вызвано необходимостью распространения еврейских священных книг среди многочисленных иудеев, рассеянных вне пределов Палестины и потерявших живую связь с родиной и в особенности с родным языком. Насколько велика была численность этих пришельцев-иудеев, рассеянных по всему побережью Средиземного моря и в особенности по Египту, показывает тот факт, что к началу христианской эры в одной лишь Александрии их насчитывалось не менее 200 000, а во всем Египте, по словам писателя-иудея Филона Александрийского, их было не менее миллиона⁴. И все это

1 Так у автора (не «богодухновенности»). — Прим. ред.

2 См. *Iust. Mart. I. Apol. 31. Iren. Adv. haer. III, XXI, 2. Clem. Alex. Strom. I, 22. Tertull. Apolog. 18. Euseb. Hist. Eccl. V, 8; VII, 32. Praep. evang. VIII, 1—8; Chron. ad an. 1736. Cyr. Hieros. Catech. IV, 34. August. De civ. Dei XVIII, 42 sq.* и мн. др.

3 По техническим причинам (компьютерный набор) в настоящем издании диакритические знаки в греческой транскрипции отсутствуют. Приносим извинения читателю. — Ред.

4 См. Beloch, *Die bevölkerung der griechisch römischen Welt*, и обсуждение этих

иудейское население, оставаясь верным отцовской религии, было проникнуто эллинской культурой, говорило и мыслило по-гречески. Только что упомянутый Филон Александрийский (род. ок. 30 г. до Р. Х., ск. в 40-е гг. христианской эры), один из глубочайших мыслителей своего времени, яркий светоч платоновской философии — и в то же время уважаемый член иудейской общины в Александрии, — может считаться наиболее характерным представителем этого своеобразного эллинизированного иудейства. Для Филона, как и для другого знаменитого писателя-иудея, Иосифа Флавия (род. ок. 37 г. по Р. Х., ск. в конце I века), родным языком был греческий, а не еврейский, и мирозерцание его выработалось на эллинских формулах, на эллинской символике, а не на иудейских традициях. Пример этого эллинизированного иудейства показывает, насколько глубоко было проникновение всего древнего мира эллинской культурой, раз ей удалось охватить и подчинить себе даже стойкий иудейский национализм. Однако и иудейство, теряя узко-национальный облик и растворяясь в культурном эллинизме, вносило с собою свои идеи, частицы своего мирозерцания, свои формулы Божества в общую духовную сокровищницу мирового Богоискательства. Евреи «рассеяния» (*diaspora*) были предназначены к особой роли посредствующего звена между миром эллинизма и христианской проповедью, быстро сбросившей узы национальности. Когда Апостол Павел, иудей по крови, но родом из эллинизированного города Тарса, писал свои огненные послания на *греческом* языке, он мог провидеть, что его слова будут восприняты всем миром. Христианское благовестие, прозвучавшее впервые в иудейских колониях Малой Азии, Греции, Италии и Египта, перекидывалось с поражающей быстротою в туземную среду, вне всяких граней племени и национальности, именно потому, что это благовестие раздавалось на мировом языке эллинизма, потому, что это благовестие несло с собою несравненную литературу евангелий¹ и посланий, написанную на том же мировом языке.

Отсюда ясно, какое громадное значение имел для успеха христианства перевод на древнегреческий Ветхого Завета, составленный в Александрии задолго до первых шагов христианской проповеди. Греческий текст не только оказал христианству важную услугу, ознакомив древний мир с религиозным мирозерцанием иудейства — колыбели христианской догматики: этот текст стал неиссякаемым источником мессианских пророчеств, из которых христианство черпало свои доказательства Божественности Иисуса Христа: одновременно с проповедью о вочеловечившемся Сыне Божьем древний мир получал ссылки на древние тексты и указания на то, что это спасительное воплощение было предсказано за много веков иудейскими пророками. И именно потому, что текст LXX переводчиков был наиболее удобным для некоторых мессианских толкований, этот текст был воспринят христианством и

данных у Гарнака, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. I, 1 Buch.

1 См. прим.*** на с. 11.

стал ревниво оберегаться от изменений или исправлений. Позже среди иудеев появились и другие переводы священных книг, но все эти переводы были отвергнуты Отцами Церкви; старый александрийский текст приобрел значение священной книги христианства, и непризнание его боговдохновенным стало считаться ересью¹. Мы вернемся далее к этой борьбе за сохранение в неприкосновенности текста LXX; сказанного же пока достаточно для определения той громадной роли, которую сыграло эллинизированное иудейство Александрии в истории победного распространения христианства. Понимание этой роли помогает и оценке того значения, которое имела вообще Александрия в центре мира, охваченного великим брожением Богоискательства, — Александрия как духовная столица эллинизма и его поисков единого синтеза мысли.

Итак, эллинизм был синонимом синкретизма, т. е. поисков общей основы идей и формул человеческого мышления. Неслучайным было избрание мировым языком греческого, несмотря на полное крушение политического значения Эллады: эллинская культура и эллинские формулы мышления, естественно усваиваемые вместе с греческим языком, были сродни тому восточному миросозерцанию, из недр которого вытекла страстная потребность Богоискательства. Эллинизм был носителем синкретизма по существу, и поэтому в нем могли сливаться и растворяться все разнородные течения мысли, имевшие лишь общую цель — стремление к познанию единой непреложной Истины. В эллинизме, как сказано выше, нашли свое выражение общечеловеческие порывы к гармонии познания, именно потому, что в нем таилось жуткое сознание мировой тайны.

Это сознание было всегда присуще эллинскому мышлению. Античная религия Эллады никогда не была тем культом внешней красоты, каким ее ныне ошибочно представляют; не было в ней и ребяческой жизнерадостности, так часто ей приписываемой. Наоборот, в этом поклонении красоте и гармонии было глубокое сознание дисгармонии вселенной; под этим внешним культом плоти было глубокое сознание разлада между духом и материей, глубочайшая тоска перед тайною бытия, и эту тоску, эти муки духовного искания выразили бессмертные мыслители Эллады еще на заре ее культурного расцвета. Религиозная жизнь греческой толпы, конечно, не возвышалась над уровнем грубого и суеверного многобожия; ее духовные искания выражались лишь в той жадности, с которой она воспринимала мистические культы Востока. Но лучшие умы Эллады были носителями иного, мистического благоговения перед мировой тайною, разгадку которой они искали тоже на Востоке, но не во внешней обрядности странных культов, а в святилищах запретного, ревниво оберегаемого познания.

Все предания Эллады указывают на эту близость ее мыслителей к древней мудрости Востока. Согласно этим преданиям, уже родоначальник эллинской философии, Фалес, сам родом из Малой Азии²,

1 См. Philastr. *De haeres.* CXLII sq. и мн. др.

2 Он родился в ионийском городе Милете около 640 г. до Р. X.

приобрел свои глубокие познания в Азии и Египте. Ферекид Сиросский, один из величайших мыслителей древнего мира, которому приписывается внесение в Европу учения о бессмертии души, считался представителем восточных тайных учений, во все таинства которых был посвящен. Такие же предания окружали имена Гераклита, Анаксагора, ученика магов Эмпедокла Агригентского, а также великого посвященного, обожествленного еще при жизни, носителя чисто восточного учения о происхождении мира и человека через ниспадение частицы Божества, которая вечно жаждет реинтеграции, — Демокрита Абдерского, посетившего Египет, Эфиопию, Персию, Халдею, Индию для посвящения во все тайны познания¹.

Все эти великие мыслители были окружены тесной толпой учеников, которым они раскрывали не только научные истины, но и высшие религиозно-философские созерцания. К сожалению, эти откровения до нас не дошли. Некоторые мудрецы, как например Фалес, Гераклит, Анаксагор, Анаксимандр, известны нам преимущественно как провозвестники разных научных теорий: мы знаем учение Фалеса о влажном начале и о воде как первоисточнике жизни, учение Гераклита об огне (тепле) как о первоначальном космическом элементе, учение Анаксагора о роли сознания (*νοῦς*) в мировой эволюции, возникшей из первобытного сцепления атомов, атомистскую теорию Левкиппа и Демокрита и пр., но мистическая сторона их учений от нас сокрыта. Другие же знаменитые мыслители, как напр. Ферекид, известны нам разве лишь по имени, и несмотря на частые ссылки на Ферекида у древних писателей мы не можем восстановить даже в общих чертах глубоко-мистическую сущность его учения и мирозозерцания. Эти «посвященные» если и передавали кому-либо из учеников полноту своего познания, то лишь в такой форме, что дальнейшее распространение этого познания мы проследить не можем. Лишь один из мыслителей Эллады попытался дать определенные внешние формы своему учению, обставив его особым ритуалом посвящения и установив нечто вроде замкнутого религиозного ордена, для охранения и преемственной передачи высшего познания достойнейшим. Мы говорим о Пифагоре, учение которого являет разительный пример древней философской школы, затрагивавшей все вопросы мышления, религиозного сознания и этики и пытавшейся дать на них ответы. Пифагорейство, организованное по образцу восточных таинств, было одним из замечательнейших явлений в жизни древней Эллады и важнейшим показателем сближения эллинского мышления с мистикой древнего Востока; его роль в истории развития эллинской культуры и всего религиозно-философского мирозозерцания эллинизма

1 Предания о Демокрите объясняли его феноменальную ученость тем обстоятельством, что он с детства получил образование у магов по повелению царя Ксеркса. Согласно этому преданию, Ксеркс, возвращаясь из знаменитого похода на Элладу, остановился по пути в доме отца Демокрита и в награду за оказанное гостеприимство повелел отдать на воспитание магам сына хозяина, мальчика Демокрита, и посвятить его в высшие познания.

была громадной, и на этом выдающемся явлении мировой истории необходимо здесь остановиться.

Пифагор, родом из Самоса, был, по преданию, учеником Ферекида, и кроме того получил самостоятельное посвящение во все таинства Востока в Гелиополе от жрецов, а в Вавилоне от самого Зороастра. Около середины VI века до Р. Х. он поселился в Кротоне в Великой Греции (т. е. Южной Италии), где и основал свою общину по образцу восточных братств посвященных. Своим избранникам Пифагор сообщал высшие степени посвящения лишь после долголетнего искусства, целью которого было не только развитие познавательной способности, но и закаливание характера и воли. Так, для принятия в братство требовался обет полного безмолвия в продолжение пяти лет, и это тяжелое испытание должно было содействовать столько же укреплению воли, сколько и выработке способности сосредоточения, необходимого для высших созерцаний. С внешней стороны философия Пифагора была отвлеченным учением о Монаде, или едином принципе всего сущего; это учение облекалось в символику цифр и математических формул. В области чистой математики слава Пифагора блистает без затмения донныне, и каждому гимназисту известна геометрическая теорема, носящая его имя. Но учение Пифагора имело и иной, мистический смысл, благодаря которому его формулы приобретали глубокое символическое значение: например, Монада означала не только единицу или математическую точку отправления, но и упомянутый первичный единый принцип всего сущего, неизъяснимое единство, из которого все истекает в непостижимой эманации и к которому все стремится обратно, завершая таинственный круг бытия и образуя мистическую Полноту, или Плерому. Вся эта глубокая символика, к сожалению, известна нам лишь в поверхностных неясных очертаниях, так же как и этическая сторона учения Пифагора, основанная на идее перевоплощения, метемпсихоза¹. Эти стороны пифагорейства хранились в тайне, и мы уже видели, какими суровыми обетами молчания посвященные нравственно изолировались от внешнего мира. Не вдаваясь в разбор этих недоступных сторон пифагорейства, мы должны лишь отметить, что в нем мы имеем совершенный образец философской школы, соединявшей с внешним, экзотерическим учением, основанным на научных данных, внутренний, эзотерический смысл и глубоко сокрытую символику, целиком вынесенную из святилищ тайной мудрости Востока.

Первобытное пифагорейство имело некогда большое политическое значение как в Великой Греции, так и в самой Элладе. Но именно с этой стороны оно навлекло на себя гонения, принуждено было сойти с политической сцены и скрыться в глубине мистических созерцаний, вдали от мирского шума. Мы редко встречаем имя представителя пифагорейства в истории бесконечных споров и прений различных фило-

¹ По преданию, на высших ступенях пифагорейского посвящения развивалась способность восхождения в памяти воспоминаний о прошлых существованиях. Пифагор будто бы научился у Зороастра способу вызывать эти реинкарнации и со временем добился полной памяти о всех своих прошлых воплощениях.

софских систем Греции. Посвященным пифагорейцем считался Платон; после него пифагорейская философия совершенно затерялась в Академии. Но в тайниках мистического посвящения пифагорейство никогда не умирало — напротив, его влияние исподволь крепло, все глубже проникая в эллинское мирозерцание и внося в него понимание всех оттенков религиозной мысли Востока. В противовес сухой риторике, преподававшейся в Академии, пифагорейство увлекало мысль в безбрежную ширь Богоискательства и мистических созерцаний. На поверхность эллинской жизни оно почти не выступало, слившись с таинственными орфическими братствами, находясь в связи с Элевсинскими и прочими таинствами и вообще с сокровенными течениями религиозной мысли. Когда же эллинский дух победил все государственные и иные преграды и на их развалинах создал царство «не от мира сего» — царство эллинизма с его духовной столицей — Александрией, — тогда пифагорейство вновь проявилось в полноте своей силы и влияния; возродившись под наименованием *неопифагорейства*, оно явилось носителем всех религиозных и философских тенденций нового мирозерцания. В нем растворились все формулы восторженного Богоискательства, все предания вещей мудрости Востока, все порывы человеческого сознания к вечной истине. Неопифагорейство явилось образцом синкретизма, видевшего во всех религиозных традициях Эллады, Фракии, Финикии, Египта, Сирии, Малой Азии, Ирана, Индии лишь разные формулы единой Истины, непознаваемой для толпы, но доступной чуткости отдельных высоких сознаний, укрепленных особым посвящением.

То была, в сущности, религия «не для толпы», исповедуемая лишь на вершинах человеческой культуры и знания. Среди мира, ушедшего в грубое многобожие или называющего религией сухой, официально-гражданский культ, невидимо распространялся мистический дух, нашедший убежище в пифагорействе и родственных ему тайных братствах. И то великое духовное брожение, с которого мы начали свое повествование, именно в этих братствах и мистических сектах крепло и развивалось, мало-помалу охватывая весь античный мир. К началу христианской эры эти «таинства» были уже настолько распространены, что полное сохранение их «тайн» являлось более невозможным. И современники этих «посвященных» знали, как знаем ныне мы, в чем заключалась суть преподававшегося сокровенного познания. То было именно учение о Единой Истине, находящей лишь разные проявления во всех культах и всех религиозных формулах, облеченных в символы, непонятные толпе. По этому учению, подобно тому, как философские системы древних мыслителей Эллады имели, помимо научной оболочки, глубоко скрытый мистический смысл, так и религиозные традиции всех племен и народов имели аллегорический смысл, доступный лишь немногим избранным и свидетельствующий о вечном, неумирающем в человечестве сознании Единой Неизменной Истины.

Эти утверждения древних мыслителей-мистиков противоречат выводам современной науки, еще до недавнего времени усматривавшей во всей древней мифологии лишь пережитки отдаленного культа природы.

В нашей памяти еще свежи гипотезы Макса Мюллера, обобщавшие не только все религиозные традиции человечества, но даже первобытный эпос в одном лишь поклонении физическим силам природы. Однако новейшие, более тщательные исследования символики седой древности привели к разумению метафизических принципов, скрытых под ее образами и мифами. Конечно, нельзя не предполагать, что некогда, еще в первобытном человечестве, религиозное сознание впервые проснулось в виде трепета перед явлениями природы, перед животворным лучом солнца и жутким шелестом девственных лесов, перед унылым рокотом моря и гневным раскатом грома, перед утесом, принимавшим во тьме вид мрачного великана. Не менее правдоподобна и другая гипотеза, относящая зарождение религиозного сознания к страху перед смертью и к первым размышлениям человека над участью ему подобных, отшедших в область вечно загадочного безмолвия. Но эти первые проблески религиозного сознания, даже не заслуживающие еще этого названия, относятся к неведомой для нас психологии доисторического человека. С того же времени, когда окрепшая человеческая мысль стала создавать стройные религиозные системы, пантеистический культ природы уже мог скрывать за внешней оболочкой мифа глубокие метафизические созерцания, и это понимание, эта, если угодно, идеализация мифа была несомненно присуща философскому мышлению уже с седой древности. Традиции таинственного посвящения уже вполне установились со времени великого духовного расцвета восточной мысли — за 5—6 веков до Р. Х., т. е. с эпохи, выдвинувшей почти одновременно на Дальнем Востоке Лао-Цзы, в Индии Гаутаму Будду, в Персии Зороастра, в Элладе Пифагора. С этого времени мы уже можем проследить ход религиозного мышления, стремившегося выковать синтез всего познанного и почуянного. И единогласное указание древности на особое посвящение, раскрывающее смысл всех мифов и символов, понуждает нас считать это таинственное преемство познания фактом, не подлежащим сомнению. В ту эпоху, на которой мы остановились, т. е. в эпоху распространения римского владычества и эллинского мышления на все культурно-политическое наследие Александра Великого, это тайное познание являлось уже истинной эзотерической религией всего эллинизма, скрытой под покровом внешних официальных культов.

Все те доводы, которые доныне выдвигаются научной критикой против идеализации древних культов и искания в них сокровенного смысла, были уже известны мыслителям древнего мира, не раз ими обсуждались и оспаривались. Резкое опровержение их мы находим у знаменитого писателя Плутарха (46—125 по Р. Х.¹). Плутарх высмеивал гипотезу Эвгемера, полагавшего, что культ богов и мифы о них развились из воспоминаний о героях, царях и разных исторических событиях; высмеивал он и представления «тупой толпы» о богах как

1 Этого Плутарха, писателя, мыслителя и историка (автора известных жизнеописаний знаменитых греков и римлян) не следует путать с другим философом — Плутархом Афинским, который был главой неоплатонической школы в Афинах в начале V века по Р. Х.

олицетворениях стихий, живительных сил природы и других физических явлений. Его насмешки над рассуждениями о «солнечном мифе», которым будто бы исчерпывается смысл культа Озириса, доныне не потеряли своей силы и актуальности¹.

Сам Плутарх является характерным образцом «посвященного» и мыслителя своей эпохи. По рождению грек (он был родом из беотийского города Херонея), облеченный званием жреца Аполлона, разносторонне образованный, плодовитый писатель, изучавший равно древнюю историю Эллады и Рима и мистические запросы своего времени, он погрузился в рассмотрение разных философских и религиозных систем — в частности, египетского культа Озириса и Изиды. Разбору этого культа и сличению его с другими мифами он посвятил трактат «Об Изиде и Озирисе», по счастливой случайности сохранившийся среди уцелевших творений Плутарха; этот небольшой трактат может считаться одним из драгоценнейших документов по истории религиозной мысли древнего мира. Плутарх раскрывает здесь эзотерический смысл таинств Озириса, сравнивая их с символикой эллинского культа Диониса, выясняя общность их основной мысли, равно как общность культов египетской Изиды и греческой Деметры. Он доказывает, что для посвященных в тайный смысл этих культов все разнообразные формы поклонения Божеству и подробности их обрядности суть лишь разнородные проявления единого искания Бога, общего всем религиям. И все обряды, служащие к очищению верующего от мирской скверны, имеют конечной целью приближение человеческого духа к Единому Принципу Божества, вечно чуждого сознанием.

Повторяем, что это понимание религии было, конечно, идеализацией старых мифов, доступной лишь избранным культурным умам, — что это толкование и сближение старых религиозных формул являлось расширением их первоначального смысла. Но такое расширение и такая идеализация все же не были «вливанием вина нового в мехи ветхие». При вдумчивом изучении и сличении старых мифов тождественность их основных формул и символов становилась очевидной, и мысль о возможности слияния их в едином синтезе напрашивалась сама собой. Оттого вековые предания о сокровенном смысле древних культов, открываемом лишь избранным, смогли укрепиться в человеческом сознании и сделаться эзотерической религией древнего мира в эпоху его духовного расцвета.

Действительно, основная мысль об отношении Божества к созданному им миру была одинаковой в египетском культе Озириса, в эллинском культе Диониса, в сирийских таинствах Адониса-Таммуза, во всех разнообразных культах умерщвленного, растерзанного, истекающего кровью бога, т. е. в загадочной символике божества, переносящего страдания и саму смерть, — божества, пролитую кровью которого созидается или возрождается мир; этот образ лежал в основе и древнехалдейского религиозного мирозерцания, и большинства восточных религий,

1 Plut. *De Is. et Osir. pass.*

между прочим и фригийского культа Великой Матери, обрядность которого состояла в поминовении насильственной смерти возлюбленного богини, юного и прекрасного Атиса. Культ Великой Матери и Атиса пользовался всеобщим распространением в Малой Азии и по всему побережью Средиземного моря; в самом Риме, как мы упоминали выше, он занимал прочное место в официальной религии уже со времен пунических войн. Его коллегия жрецов и дендрофоров (т. е. *носителей дерева*, т. к. один из обрядов этого культа состоял в том, что в процессии торжественно несли символическое дерево) была государственным учреждением. Весенние процессии юношей и дев, оплакивавших Атиса, истекшего кровью, и воспевавших его вечное возрождение, развертывались по улицам Рима с такой же пышностью, как и в Пессинонте и других азийских городах. Влияние этого общераспространенного культа с его торжественной обрядностью было настолько велико, что впоследствии даже в христианстве усматривали подражание культу Атиса, сами последователи которого утверждали, что именно у них христианство заимствовало весеннее поминовение Страстей Господних. Воспоминание о смерти Атиса приурочивалось к 24 марта и носило название *dies sanguinis* в официальном римском календаре.

Не меньшей известностью и распространением по всему древнему миру пользовался культ Адониса, сиро-финикийского происхождения: и здесь оплакивалось убийство прекрасного юноши-бога, олицетворявшего духовное начало в природе. Этот культ местами совершенно сливается с культом Атиса, с которым отождествлялся уже в древности.

Между двумя другими религиями «растерзанного бога» — египетским культом Озириса и эллинским Диониса — было также сходство, известное с глубокой древности и отмеченное уже Геродотом¹. Все эти культы, выйдя из рамок узкой национальной религии и разлившись по эллинизированному миру, окончательно слились и растворились друг в друге. Так, Озирис в позднейшей египетской религии, т. е. в Александрийский период истории Египта, почитался под эллинизированным именем Сераписа, и культ его в этой новой форме был выработан, согласно желанию царя Птолемея Сотера, гелиопольским жрецом Манефом при сотрудничестве эвмолпида² Тимофея, носителя Элевсинского посвящения³. В этом виде культ Сераписа получил широкое распространение в Элладе: в Афинах, у подножия Акрополя, ему был посвящен храм, украшенный статуей Сераписа, присланной в дар из Александрии Птолемеем Сотером. Такое же изображение Сераписа было послано Птолемеем III Эверетом (247—222 до Р. Х.) из Египта в Антиохию, и здесь этот культ был торжественно введен при Селевке Каллинике (246—226 до Р. Х.). Вообще успех культа Сераписа во всем эллинизированном мире

1 Herod. II, 49.

2 «Эвмолп — сын бога Посейдона; считался учредителем Элевсинских мистерий. Его потомки Эвмолпиды были жрецами Деметры в Элевсине». — «Словарь античности». — Прим. ред.

3 Plut., op. cit., XXVIII.

был стихийный. В Сицилии он упрочился уже с III в. до Р. Х., а в центре Италии, в Кампании, едва ли не со II века до Р. Х.¹ Римский сенат пытался оградить государственную религию от вторжения этого иноземного божества, но безуспешно, и уже к началу нашей эры в Риме находились святилища Сераписа и Изиды; в 38 г. император Калигула воздвиг в честь Изиды на Марсовом поле грандиозный храм, впоследствии украшенный Домицианом с еще большим великолепием. Подобно тому, как Кибела, или фригийская Великая Мать (*Magna Mater Idaea*) имела свой храм на Палатине уже за 200 лет до Р. Х. и официально вошла в римскую религию со всею своей пышной мистической обрядностью, так и Серапис с Изидой двумя столетиями позже приобрели статус официальных и особо чтимых божеств римской государственной религии, и шумные великолепные процессии в честь Изиды развернулись по улицам Рима наравне с процессиями в честь Великой Матери и убиенного божественного юноши — Атиса. Культ обеих великих богинь находился впрочем в теснейшей связи. Изида, ставшая главной богиней языческого синкретизма, воплотившая в своем образе все мистические представления о живительной силе природы, о таинственной Царице бытия, вечно разнообразной в своих проявлениях и вечно непознаваемой, — отождествилась и с Великой Матерью Кибелой, и с таинственной сирийской богиней, почитаемой на Востоке под именем Атаргатис, или Астарты, и с эллино-римской Афродитой — Венерой, и с Герой-Юноной, и с Деметрой-Церерой. То — вечно трепещущая в человеческом сознании идея о женском начале бытия, проявляющемся в мире и в плодоносной матери-природе с ее грубыми физическими законами, и в вечной мечте о девственно-чистом идеале. Соответственно этому бесконечному разнообразию проявлений разнородны и формулы поклонения божественно-женскому принципу, и это поклонение выражалось в оргиазме некоторых культов и в аскетизме других, в обряде священной проституции, практиковавшейся в храмах Астарты или Афродиты, равно как и в экстазе самооскопления, требуемого от жрецов Великой Матери, и в суровых аскетических подвигах, налагаемых культом Изиды.

Подобная же эволюция развернулась и в культе Сераписа, вскоре отождествленного и с Дионисом-Вакхом, и с Плутоном, и с Гелиосом-Аполлоном, и с Зевсом-Юпитером классической мифологии, и с сирийским Ваалом и другими божествами ассиро-халдейского Востока, через него проникшими в эллино-римский мир. Серапис, как мужской эквивалент Изиды, занял центральное положение бога-вседержителя, Единого и бесконечно-разнообразного, скрытого за всеми формулами позднейшего пантеизма. К этой роли бога — зиждителя вселенной Серапис был особенно близок именно благодаря своему родству с эллино-фригийским Дионисом, растерзанным богом, чья кровь являлась символом одухотворяющего божественного начала в мире. Мы уже видели, что

1 Между прочим, в Помпее найдены остатки «изеума», т. е. храма Изиды, культ которой неразрывно связан с Сераписом.

культ Сераписа был создан из слияния двух родственных культов — Диониса и Озириса — убиенных, растерзанных богов, — а культ Диониса был, в свою очередь, в теснейшей связи с культом Атиса, с которым слился во Фригии и вернулся оттуда в Элладу расширенным и одухотворенным.

История слияния восточных культов с эллино-римским религиозным мирозерцанием выясняет тот общий порыв к мистическому синкретизму, которым был охвачен античный мир в эпоху зарождения христианства. Но следует помнить, что это смешение религиозных верований и религиозных формул не было произвольным, что оно явилось лишь открытым и как бы народным признанием той общности основных идей древних религий, о которой говорилось всегда под покровом тайны, в тиши святилищ познания.

Мы только что указывали на общность идеи «убиенного бога» в некоторых культах. Нужды нет, что подробности развития этой идеи разделялись на всевозможные варианты, — что Адониса, как и Атиса, убивает кабан, что Дионис растерзан титанами, а таинственный Орфей (являющийся в эллинской традиции как бы репликой Диониса) растерзан менадами, между тем как Озирис изрублен на куски своим врагом Тифоном. Основная идея остается неизменной во всех вариантах — идея о пролитии божественной крови, обладающей животворною или искупительною силою; эта идея раскрывалась перед посвященными в мистериях, зорко оберегаемых от толпы. В этих мистериях страдания божества и пролитие его крови изъяснялись вечной дисгармонией природы, несоответствием между материей и духом, требующим жертвы и физического страдания. Согласно мифам, окутывающим эту идею причудливой символикой, убиенный бог всегда оплакивается верною супругой, возлюбленной или матерью, — то вечный образ души, покинутой, странствующей в низшем мире материи и вечно ищущей возрождения божественного начала. Эта идея одинаково ясна и в мифе Изиды, собирающей все разрозненные части Озириса для его оживления, и Кибелы, оплакивающей Атиса, и Афродиты, жаждущей вернуть Адониса, похищенного враждебными силами низшего мира.

В мистериях Великой Матери эта идея таинственной силы пролития крови нашла свое наиболее яркое проявление в обряде кровавой бани, носившей название *taurobolium*¹. Этот обряд имел значение очистительной жертвы, крещения, омывавшего от всякой скверны; закланная жертва, крещения, омывавшего от всякой скверны; закланная он в том, что посвященный опускался в особо устроенное углубление, прикрытое сверху дощатым полом с широкими щелями; на этих досках затем совершалось торжественное заклание быка, причем вся кровь стекла вниз и орошала адепта. Облитый с головы до ног кровью, он потом показывался ликующей толпе. Этим кровавым крещением человек как бы обожествлялся, возрождаясь к новой жизни; орошение кровью закланного быка заменяло в античном мире иные формы теофагии, т. е. сближения с Божеством путем восприятия частицы Его естества —

1 *taurobolium*.

материальной или символической. Тот факт, что в мистических «тавроболиях» крещение кровью совершалось непременно в крови закланного быка, объяснялся особым значением, присвоенным быку в символике Востока. Образ быка занимал выдающееся место в символических обрядах всех азийских культов, особенно в таинственных религиях Киликии и Каппадокии. То бык обожествлялся и ему воздавались божеские почести (как напр. в Египте); то божество изображалось в виде быка или во всяком случае с рогами на голове. И в эллинском культе Диониса, столь тесно связанном с малоазийским религиозным миросозерцанием, образ Диониса иногда сочетался с символическим изображением быка¹.

Мы знаем, что в Египте эта странная символика нашла свое выражение не только в обожествлении быка Аписа, но и в том, что Изида большей частью изображалась с коровьими рогами на голове. Смысл этого общераспространенного символа нам не вполне ясен. По-видимому, в основе его лежало древнехалдейское сказание о создании мира из крови убитого быка; эзотерическим смыслом этого образа была идея быка как символа плодородия и вообще материальной мощи, идея, противопоставляемая понятию о духовной мощи, о силе духа, побеждающего материальный мир. Именно в этом последнем смысле образ быка играл большую роль в таинствах митраизма, этой древнеперсидской религии, тесно сочетавшейся с малоазийскими культами и в союзе с ними едва не покорившей весь древний мир. Культ Митры, юного бога-Света, вечно приносящего в жертву мистического быка, был в теснейшей связи с культом Великой Матери и под его покровительством проник в религиозное миросозерцание Запада. Мы вернемся далее к митраизму как к крупнейшему религиозному явлению древнего мира перед окончательной победой христианства; пока же достаточно отметить, что и в нем проявлялась идея очистительной силы пролитой крови, общая всем азийским религиям и с особенной яркостью выраженная в культе Великой Матери и почитаемого с нею убиенного Атиса. Сблизившись с этими культами, миросозерцание Запада словно окунулось в кровь таинственной жертвы, закалаемого быка. «Тавроболии» совершались повсюду, к ним стекались тысячи верующих, в надежде получить очищение и радостное возрождение в мистической кровавой бане. В самом Риме заклание быков для крещения кровью совершалось главным образом на том самом месте, где ныне высится грандиозная Ватиканская базилика, религиозный центр тысячелетней европейской истории.

Это беглое обозрение идей о чудодейственном значении пролития божественной крови доказывает с достаточной убедительностью, насколько явным было сходство основных религиозных идей всех главных

1 Дионис очень часто изображался с рогами на голове (ταυροκερως). Здесь можно вспомнить Горация:

Te vidit insons Cerberus aureo
Cornu decorum, leniter atterens
Caudam, et recedentis trilingui
Ore pedes tetigitque crura.

(Hor. *In Bacchum*, *Carm. lib. II*, XVI.).

культов древнего мира. Это сходство поражало иногда даже непосвященных. Представление о едином искании Бога, лежавшем в основе всех религиозных формул, проникало все глубже во всеобщее сознание; в середине IV в. один христианский писатель даже утверждал¹, будто все древние культы были выражениями единого Богоискательства, подразделенного на четыре главные символические идеи согласно четырем мировым стихиям: так, Египет поклонялся Божеству в образе воды (т. е. обожествленного Нила), Фригия — в образе земли (культ Великой Матери, слившийся с культами Геи и других символических богинь, — матери-земли), сирийцы — в образе воздуха (т. е. обожествление Неба), персы — в образе огня (митраизм и парсизм).

Этот смелый синкретизм, конечно, характерен для позднейшей эпохи, стремившейся высвободить идею Единого Бога из тисков разных символов и толкований. Но, да будет еще раз сказано, такое синкретическое определение общности всех древних культов не являлось произвольным и находилось в полном соответствии с таинственным познанием Божества, раскрываемым немногим избранным в святилищах, вдали от толпы и ее грубейших религиозных потребностей. Эти потребности удовлетворялись внешней стороной культов, внутренний смысл которых был доступен лишь посвященным.

Мы уже несколько раз упоминали об этом особом посвящении и должны теперь попытаться выяснить суть учения, преподававшегося столь немногим и под покровом такой таинственности. По-видимому, посвящение состояло в постепенном раскрытии троякого смысла мифов и сказаний, причудливо сплетенных вокруг глубокой и недоступной толпе идеи. Глубокий смысл таился почти под всякой легендой, тешившей наивное воображение народных масс.

Платон сохранил нам рассказ о том, как египетский иерофант открывал Солону смысл одного из распространеннейших популярных мифов об Аполлоне и сыне его Фазтоне: «У вас [т. е. у эллинов], говорит он, передают сказание, будто некогда Фазтон, сын Солнца, пустив колесницу своего отца, но не имея сил удержать ее по пути, которого держался отец, сжег все на земле и сам погиб, пораженный молнией. Это рассказывается в виде мифа, но под ним скрывается та истина, что светила, движущиеся в небе, уклоняются с пути, и все находящееся на земле истребляется огнем через долгие промежутки времени»².

Здесь мы видим научное толкование мифа. Но древняя символика разъяснялась не в одном только простейшем смысле. Толпе был доступен лишь грубый буквальный смысл; более духовному, расширенному пониманию мыслящего человека давалось научное аллегорическое толкование. Но для немногих избранных, достойных высшего посвящения, раскрывался мистический смысл символов, прикрывавших глубокие идеи о Божестве и его отношении к миру, об эволюции духовного начала в космосе и в каждом человеческом сознании, о постепенном

1 Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, I et passim.

2 Платон, *Тимей*, по русскому переводу Карпова.

восхождении человеческого духа к свету истины. Тот же Платон в другом диалоге¹ восставал даже против исторического (или научного) толкования мифов, заслоняющего их основные идеи; он указывал на возможность искать в них прежде всего «частицу себя», т. е. историю человеческой души. Смысл таинственных преданий старины не исчерпывался одним лишь изъяснением их с научной стороны, и более глубокое, мистическое значение скрывалось даже за теми мифами, которые были особенно удобны для исторического или астрономического толкования. Так, даже наиболее ясные, общепризнанные «солярные мифы» заключали в себе, помимо аллегорически выраженных наблюдений над Солнцем и другими небесными светилами, еще глубочайшую символику духовного смысла. Миф о 12 подвигах Геракла символизировал последовательные искусства посвящения. Сказание о походе аргонавтов символически заключало в себе все то же повествование о подвигах духа в поисках сокровища Истины, доступ к которой прегражден всеми препятствиями материи и низших стихий. Та же мысль — в истории Деметры и ее поисков похищенной у нее дочери Персефоны, т. е. в мифе, лежащем в основе Элевсинских мистерий. Празднества, совершаемые в Элевсине дважды в год (в феврале и сентябре), носили именно двоякий смысл: с одной стороны, история Персефоны толковалась как солярный миф, как олицетворение зимней разлуки Земли с Солнцем и весенней радости о его возвращении, но символический рассказ о скорби и поисках Деметры имел и более глубокое мистическое толкование. То был образ души, в вечной тоске ищущей свой смысл и путь к собственной духовной сокровищнице. Об этих исканиях напоминали таинственные знаки, усеянные по дороге из Афин в Элевсин, по которой дважды в год спешили несметные толпы народа, несущего к таинственному святилищу свои смутные духовные потребности.

Здесь же, в Элевсине, таинства Деметры сочетались с таинствами Диониса, этого образа страждущей духовной сущности, терзающейся в разделении между Божеством и материей. Дионис — творческая и созидательная сила (пролитой кровью которой освящается мир), и в то же время он — вечно терзаемое, уничтожаемое и вновь возрождающееся божественное начало, к познанию которого стремится душа, являющаяся отблеском или искрою этого Божественного начала. Тот же смысл в сказаниях об изрубленном на куски Озирисе, все части тела которого отыскиваются и восстанавливаются Изидою после долгих скорбных скитаний. И здесь за солярным мифом скрывалось более глубокое мистическое знание — образ духа в поисках скрытой, единой вечной Истины. По преданию, когда возрожденный Озирис вновь сочетался с верной Изидою, у них родился сын Гарпократ, или *Молчание* (изображаемый в облике юноши с пальцем на губах). Это — образ молчания, в котором замыкался посвященный, познавший суть духовного искания.

Посвящение в таинства состояло именно в раскрытии этой тройственной символики, в постепенном расширении духовного кругозора, в

медленной подготовке его к усвоению все более глубоких понятий и идей. Постепенное восхождение по ступеням высшего познания совершалось в более или менее продолжительный срок, иногда очень долгий. Мы уже знаем, например, что для принятия в пифагорейские братства первым испытанием было абсолютное молчание в течение пяти лет. С внешней стороны посвящение было обставлено как постепенное отречение от мирских забот и земных благ, постепенное совершенствование и укрепление духовной мощи. Безмолвие, одиночество, пост, углубление во внутреннее созерцание подготавливали к духовному возрождению. В некоторых таинствах (напр. в египетских) перед раскрытием высших тайн посвящения адепта погружали в гипнотический сон, во время которого он переживал ощущения телесной смерти и затем просыпался новым возрожденным человеком, победившим узы материи. До этого момента путь постепенного совершенствования и одухотворения сознания обставлялся разными искусствами, опасностями, испытаниями огнем, водою и мечом; перед каждым испытанием посвященному предлагалось отказаться от дальнейшего следования по трудному пути. Лишь сильные духом доходили до конца, и из них составлялась немногочисленная, но отборная дружина носителей высших духовных идеалов.

Итак, что же доставалось в конце трудного и долгого пути? Прежде всего — глубокое научное познание тайн бытия, проникновение в законы материи. Затем раскрывалась тайна духовной сущности с учением о тройственности человеческой природы, составленной из тела, духа и души как связующего звена между несовместимыми началами духа и плоти. В глубине самопознания обреталась и цель всех мучительных поисков Вечной Истины: с раскрытием учения о духовной сущности изъяснялась и тайна Божества, искрой которого является человеческий дух. Плутарх так определял состояние адепта, приблизившегося к источнику познания: «Близость святилища дает услышать раздающиеся вместо приветов божественные слова: познай самого себя. И человек отвечает всем своим существом: Эл, — Ты еси. Ибо единое наименование, единое определение Божества заключается в утверждении, что Оно *есть*».

Для посвященного высшей степени все мировые тайны становились прозрачными; так думали, по крайней мере, жаждущие посвящения. И эта глубина познания, проникшего во все законы естества, давала посвященным власть над материей; именно поэтому посвящение было окружено такой тайной и святилища познания так ревниво оберегались от недостойных. Древний Восток верил, что познание дает власть, и опасался передачи этой власти в ненадежные руки; она вручалась лишь тому, кто признавался достойным быть носителем чудотворной силы. Толпе давались внешние обряды, посвященным открывалось их символическое значение, а на высших ступенях посвящения раскрывалась тайна того, что некоторые обряды имеют, кроме символического, еще и реальное значение, что известное действие, сопряженное с выделением духовной мощи (как, например, мистическое пролитие крови или символизирующее его принесение бескровной жертвы), может иметь вполне реальную силу.

Рассмотрение этого вопроса при свете новейших научных открытий в области гипнотической силы, животного магнетизма, материализации мысли, диссоциации материи и пр. завлекло бы нас слишком далеко. Мы должны ограничиться указанием на тот факт, что понятие о носителе полноты познания, понятие об Учителе, было неразрывно связано с представлением о чудотворце. Древний мир был заполнен рассказами о чудесах «великих посвященных», от дара исцеления, дара чтения мыслей или провидения будущего до способности оставлять тело и переноситься духом в разные места¹. Но мы здесь рассматриваем лишь мистическое значение обрядов и религиозное значение посвящения, на реальных последствиях которого останавливаться не будем.

Мистический же смысл учения о совершенствовании духа, ради достижения власти над материей, заключался в признании духа и материи противоположными, враждебными началами, пребывающими в состоянии неестественного смещения и вечной борьбы. Человеческий дух жаждет не власти над материей (достигаемой познанием законов природы), а полного отрешения от нее, освобождения от ее уз и возвращения к чисто духовной сущности, вне которой все в мире — лишь дисгармония и тоска. Для духа связь с плотью является глубоким унижением. Поэтому посвященные высших степеней всегда говорили не только о презрении к плоти, но вообще о постыдности самого телесного существования. Некоторые (как позже Плотин) даже отказывались сообщать какие-либо биографические сведения о себе, говоря, что они «краснеют за свое тело». «Познавший посвящение, — говорил Адезий, — стыдится своего человеческого рождения». Это отрицание материи приводило к апофеозу духовного «я» в человеке. В беседе мифического Гермеса Трисмегиста с посвящаемым Татом содержалась заповедь любви к своей духовной сущности, любви, требующей полного отрицания физического «я»: «Если не возненавидишь тела своего, то не полюбишь себя; полюбив же себя, обрешь Дух и познание». Здесь лежит эзотерический смысл одного из известных «золотых стихов» Пифагора: *Прежде всего уважай себя* (т. е. свое духовное «я»). Это есть рассмотрение человека как «сосуда благодати», по позднейшей христианской терминологии. В человеке заложена частица высшей духовной сущности; он должен ее в себе самом обрести, очистить от всякой скверны, дать ей возможность окрепнуть и совершенствоваться. И этим внутренним процессом совершенствования человек содействует очищению Мировой Души, устранению мирового разлада между духом и материей: дух, страждущий в насильственном слиянии с космическими элементами материи, постепенно освобождается через очищение от материальной скверны каждой в отдельности его частицы, т. е. обособленных человеческих сознаний. Кроме того, человек, как микрокосм, в котором отражается все мировое бытие, дает возможность познать по аналогии

1 Эта способность послужила основой предания о смерти знаменитого философа и посвященного Гермотима Клазоменского: его враги будто бы однажды нашли его телесную оболочку, временно покинутую духом, и сожгли ее.

макрокосм — великое *Все*. Древний афоризм — *Познай самого себя* — имел также эзотерический смысл. Познание человеческой природы дает ключ к пониманию мировой тайны духа и материи и их борьбы, выраженной в каждой отдельной индивидуальности, равно как и во всем Космосе.

Идея мирового дуализма лежала в основе таинственного познания, преподававшегося посвященным. Она выражалась формулами активного начала и пассивного, мировой энергии и вечности материи, или символами света и тьмы, гармонии и хаоса, духа и плоти, Божества и материи. Понятие о Божестве и о Божественной воле неразрывно сочеталось с понятием о материи, сопричастной Божественной Сущности и одухотворяемой ею. Но подобно тому, как ныне научная мысль стоит перед жуткой, неместимой разуму идеей единства двух первичных понятий — энергии и материи, — так и древнее мышление доходило до идеи растворения дуалистических принципов в Непознаваемом, Неизъяснимом Единстве. По древнему преданию, роль Зороастра в Персии состояла именно в том, что он научил магов, исповедовавших дуализм, познанию Единой Непостижимой Божественной Сущности, пребывающей бесстрастно и неизменно за пределами всех мировых антитез и вмещающей их в Себе. По учению Зороастра, эта идея Неизъяснимого Божества отнюдь не исчерпывается понятиями об Ормузде и Аримане, олицетворяющих свет и тьму, добро и зло и т. д. То лишь видимые проявления Непостижимой и Неизреченной Сущности: Ормузд — светлая эманация из Нее, положительный активный принцип, Ариман — отрицание всего положительного. По характерному древнему определению, Ариман есть *сомнение* Ормузда в самом себе. Но все эти антитезы положительного и отрицательного начала, все формулы бытия содержатся в Неизъяснимой Сущности, всеобъемлющей, бесстрастной, превышающей всякое восприятие и всякое познание.

Следуя этой мысли, можно уловить схему мирозерцания древних «посвященных». Ее можно представить в следующем виде: в Непознаваемой, Непостижимой, Первобытной Сущности вне времени и пространства проявляются два противоположных начала, именуемых духом и материей, светом и тьмой, обозначаемых и иными разнообразными наименованиями в разных религиозных формулах; из смешения этих противоположных начал образуется мир. Но это смешение, являющееся законом природы, сопряжено с унижением и страданием духовного начала, вечно стремящегося освободиться от соединения с материей и вернуться к чистоте своего первобытного естества. Здесь основная мысль, скрытая под символом «страждущего» и «растерзанного» бога. Духовное начало в мире лишено единства и целостности, оно дробится на бесчисленное количество частиц, одухотворяющих атомы материи, на миллионы отдельных человеческих сознаний. Божество скрыто в мире, как таинственная закваска. Его надо обрести, воссоздать, собрать разрозненные его частицы. Человеческий дух — частица Божественного начала, заключенная в тело, подобно тому, как все раздробленное духовное начало заключено во вселенной. И очищение, совершенствование каждо-

го индивидуального сознания, освобождение его от уз плоти содействует очищению мирового духовного начала, освобождению его от смешения с материей. В одном из символических повествований, предназначенных посвященным¹, эта мысль образно выражалась в представлении о карлике и великане; великан заполняет собою вселенную и говорит: «Я — ты, и ты — Я. Где ты — там и Я. Я во всем, и ты Меня собираешь своею волей, и собирая Меня, ты собираешь себя». Дух каждого человека должен содействовать умерщвлению мистического быка — материи, — и в крови быка, т. е. в освобожденном духовном начале, совершается постоянное полное очищение мировой души от материи и возвращение к первобытному Божественному естеству.

Согласно глубокой мысли, на которой нам еще придется далее остановиться, закрепощению божественного начала в материи более всего способствовало появление на земле рода человеческого, ибо оно послужило связующим звеном между противоположными началами духа и материи. Выражаясь образным языком древней символики, Дионис-Загревс растерзан титанами — *сынами земли*. Более удобопонятным языком можно сказать, что человеческое сознание, являясь вместилищем частицы духовной сущности, носит в себе ужас проявления духовного начала в несвойственной ему и для него унижительной обстановки земной скверны; это и есть первобытное проклятье, тяготеющее над родом человеческим. Но человечество несет в себе и залог освобождения от этого проклятья: очищая и совершенствуя заложенную в сознании частицу духа, освобождая ее от скверны плоти, человек содействует освобождению от материи Мировой Души и является созидателем возрожденного Божественного начала. Таинство просветления, доступное каждому посвященному, повторяется и во всем Макрокосме. «Что вверху, то и внизу». Все едино в вечном стремлении к восстановлению мирового единства. И выразитель этого стремления в низшем мире, посредствующее звено в мировой цепи — человек.

Здесь мы впервые встречаемся с представлением о таинственном сцеплении мировых явлений, образующем связь между Высшей Непознаваемой Сущностью и низшим материальным миром. Нам придется далее вернуться и подолгу остановиться на этой идее, нашедшей выражение во множестве религиозно-философских формул. Пока же достаточно отметить, что эта идея тесно связана с дуалистическим мировоззрением, признававшим два основных и противоположных принципа материи и духа; она вытекала из глубокого благоговения перед Непознаваемым Божественным Началом, сочетание Которого с материей всегда признавалось необъяснимым. Древние посвященные считали, что Высшее Духовное Начало не могло унизиться до непосредственного соприкосновения с низшими элементами материи; поэтому у посвященных сложились представления о посредствующих звеньях, необходимых между Невместимой Неизменной Единой Высшей Сущностью и низшим космосом с его медленной эволюцией и вечной борьбой между духом и

1

В гностическом так называемом *Евангелии Евы*, к которому мы далее вернемся.

материей. Представления эти воплотились в разнообразные мифы и догматические формулы: то низший мир рисовался сотворенным падшими созидательными силами, а не Божественною Волей, то нисхождение Божества к миру изображалось в виде постепенной градации бесплотных сил или эманаций Божества, в преемственной последовательности отдаляющихся от Божественного Источника и приближающихся к материальному миру. К этой же категории представлений относилась идея о *Логосе* в том виде, в каком она была разработана Филоном Александрийским и другими мыслителями. Логосом обозначалась Творческая Сила Божества, особо выделенная из Божественного Первоисточника для акта творчества и созидания, — или, вернее, Творческое Начало, рассматриваемое лишь в Его отношении к созидаемому миру. В основе всех подобных представлений лежала мысль о невозможности прямого и непосредственного общения Высшего Духовного Начала с материей, для одухотворения которой достаточно одного лишь далекого отблеска Непознаваемого Света.

Мы уже сказали, что эта глубокая идея о непостижимой Высшей Божественной Сущности, Бесстрастной, Неизменной и пребывающей превыше всякого разумения, превыше даже Творческого проявления, была достоянием лишь немногих избранных. В символике же «тайнств» она была скрыта под тройным покровом аллегорий, смысл которых оставался неуловимым для непосвященных. Большинство этих символических образов представляет поныне для нас неразрешимую загадку, но смысл некоторых из них мы можем уловить.

Одним из таких символов был огонь, занимавший столь выдающееся место в таинственных культах Востока. В этом образе мы опять видим тройственный символический смысл. В грубейшем понимании огонь был божеством, олицетворением живительных и разрушительных сил природы, и воплощением его было солнце, которому воздавалось поклонение. За этим общераспространенным культом скрывалось научное понятие об огне как первичном принципе космоса; в этой форме преклонение перед животворною силой солнца, создавшей на земле жизнь, было лишь одним из выражений идеи, открыто высказанной еще Гераклитом, — об огне как первичном элементе материи и всего бытия¹. Этот культ огня окружался и другими символическими представлениями. Так, Божество изображалось в виде пламенеющей сущности, в которой выковывается материальный мир, долженствующий вновь в ней расплавиться. Образы *пламени* и *света* вошли во все религиозные мировоззрения как единственные символические олицетворения Божества, доступные человеческому воображению. Кроме того, огонь является символом духовной сущности, одухотворяющей мир и связующей царство материи с высшей областью чистого Духа: образом ее представлялся огонь как нечто среднее между материей и бесплотною сущностью.

1 В этом смысле древний гелиотеизм признан «разумным» даже отрицателями мистических созерцаний. См. Haesckel, *Die Welträthsel*.

Но был и иной, более глубокий смысл символики огня. Под ней скрывалась идея о непознаваемой и непостижимой Высшей Божественной Сущности, образом которой в мире материи был первичный принцип огня. И подобно тому, как Непознаваемая Сущность Божества вмещается мышлением лишь в проявлении творчества, неиссякаемой зиждательной силы, так и метафизический принцип огня, как первоисточника космической эволюции, доступен разумному представлению в образе солнца, являющегося центром и источником жизни в нашем мире. Поэтому солнце может представляться видимым образом, как бы *иконою*¹ идеи Высшей Божественной Сущности, совершенно не вмещаемой человеческим мышлением, подобно тому, как яркий свет солнца или молнии, нестерпимый для человеческого зрения, является наиболее соответствующим символом недоступного мышлению Первоисточника Света Духовного. Оттого этот образ *света* сохранился во всех религиозных формулах, пытающихся выразить Неизъяснимое. В культе огня и солнца мы видим образец символики, тройственный смысл которой раскрывался не сразу, а в последовательности особого посвящения; именно этот культ, облеченный символикой огнепоклонства и строго оберегаемый от непосвященных, был широко распространен в эллинизированном мире под названием митраизма.

Другим символом, вмещавшим научное толкование наравне с мистическим смыслом и также игравшим большую роль во всех религиозных таинствах античного мира, была *вода*, образ Непознаваемой, Первобытной и Неизменной Сущности Божества, выраженной в образе воды как первичного элемента материи. Подобно тому, как учение Гераклита было раскрытием идеи об огне как космическом принципе, предшествовавшем образованию материи, так и учение Фалеса о воде как первобытном космическом элементе, или стихии, было научным откровением, за которым скрывалось глубокое мистическое значение. Эта символика была вплетена в религиозно-философские формулы древнего Египта: мы уже отметили, что египтянам приписывалось по преимуществу избрание водного элемента как излюбленного образа Неизъяснимой Божественной Сущности. Действительно, именно в этом смысле следует понимать символический культ Озириса-Нила, Озириса-Океана; этот образ был особенно близок египетскому религиозному сознанию, и мы находим в мистической литературе Египта самые определенные указания на его двоякий сокровенный смысл, научный и мистический.

Научный смысл символики *воды* истолкован с поразительной ясностью в одном из фрагментов герметической литературы, а именно в трактате «О ключе»². Здесь понятие об эволюции, выработавшей в бла-

1 Еиков — «образ». — Прим. ред.

2 Следует оговориться, что, ссылаясь на тексты, приписываемые Гермесу Трисмегисту, мы отнюдь не входим в рассмотрение вопроса о мифической личности «Трижды Величайшего», об авторстве и точном времени составления известной под его именем литературы. Эта литература является выразительницей эллинизированной египетской мистики; ее роль в религиозной жизни Египта в

гоприятной водной среде первые живые организмы и развернувшейся далее в постепенном создании жизнеспособных типов — пресмыкающихся, пернатых, и затем, наконец, одаренных высшим сознанием, — изложено в форме, невольно поражающей сходством с современной научной теорией о мировой эволюции от водоросли до высших животных типов и человека, теорией, особенно развитой например у Геккеля¹.

Но в той же герметической литературе мы находим также мистические толкования научной идеи о первичном принципе воды, находим и применение этой идеи к образу вечно смешанных и остающихся неслиянными, вечно противоположных начал Духа и Материи. В наиболее серьезном и обширном трактате, приписываемом Гермесу Трисмегисту, в *Пимандре*, мы видим интереснейшую попытку изъяснить роль человечества как посредствующего звена между духовным и материальным миром. Здесь изображается первичное соприкосновение духа с материей как *отблеск* Божественной Мысли, отразившейся на поверхности первобытной *воды*, т. е. первичной бесформенной материи. Этим божественным отражением одухотворяется материя, и в ней начинается творческая эволюция. Медленно разворачиваясь, мироздание обвивается мистическим змеем вокруг отражения Божественного Первообраза. И Первообраз постепенно материализуется, в нем происходит обратная эволюция вниз, т. е. инволюция, в нем совершается выработка типов, все сильнее притягиваемых в низший мир водоворотом стихий. Первые, высшие семь типов человечества уже облечены подобием материи, но обитают в воздухе, не имеют различия полов и вообще являются еще полудуховными. Но они все более грубеют, материализуются и, наконец, сливаются с высшим животным типом, выработанным низшей эволюцией. Таким образом, в человеке встречаются две эволюции противоположных начал, шедших навстречу друг другу, и человеческая природа является по существу средоточием мировой драмы смешения чуждых друг другу элементов: духа, притягиваемого вниз мировыми стихиями, и низшего материального естества, сознательно стремящегося к возвышению до слияния с блестящим на него Божественным отражением.

Мы здесь видим одну из сторон символа воды: влажное начало знаменует вселенную, низшую материю, воспринимающую Божество как отблеск или отражение. Эта же идея нашла свое выражение в любопытном и весьма распространенном древнем символе: отделяя себя и свою духовную сущность от мира, посвященные называли себя *рыбами, плавающими в воде*. Таинственной Рыбой, плавающей среди

рассматриваемую нами эпоху была громадной; мы знаем, по свидетельству Климента Александрийского, что в религиозных процессиях жрецы с особой торжественностью несли 40 книг «Гермеса Трисмегиста». Мы знаем, какое влияние имела герметическая литература на расцвет Александрийской школы. Мы имеем поэтому право говорить об этой литературе как о явлении первостепенного значения в области религиозно-философских созерцаний древнего мира, не вдаваясь в разбор ее с точки зрения исторической критики.

1 Haeckel, *Natürlicheschöpfungsgeschichte*, passim.

материи, было и Само Божественное Начало, раздробленное в низшем мире. Отсюда обряд преломления и поглощения рыбы, бывший одним из древнейших видов теофагии. Идея раздробляемой и поглощаемой Рыбы слилась с идеей раздробленного Божества, олицетворяемого то в образе пролития Его крови, как в таинствах Озириса, Диониса, Атиса, то в символе преломляемого хлеба, как в таинствах Адониса и в Элевсинских мистериях, где заключительным обрядом было поклонение хлебному злаку, воздвигаемому безмолвным иерофантом перед благоговейно преклоненной толпой. Если вспомнить, что на стенах христианских катакомб найдены изображения таинства Евхаристии в виде преломления *рыбы* вместо хлеба, — что Спаситель там же обозначался таинственным акростихом ΙΧΘΥΣ¹, — то мы оценим значение и влияние этого древнего, странного символа, вынесенного некогда из святилищ Вавилона.

Но эти символы, теряющиеся в глуби незапамятной древности, имели не одно, а несколько значений, к отчаянью современного исследователя. Так, идея воды или влажного начала не всегда служила символом материи, противопоставляемой духовной сущности. Иногда, наоборот, вода символизировала духовное начало в его отношении к материальному миру. В этом смысле идея воды сливалась с понятием о влажном начале вообще и в особенности с образом крови — этого старого как мир символа Духа. Мы уже коснулись символики крови как созидającego и одухотворяющего начала — символики, находившей выражение как в грубейших формах кровавого жертвоприношения, так и в мистических учениях о необходимости пролития Божественной крови для одухотворения мира. В этой формуле *пролития крови* символизировалось неизъяснимое выделение животной духовной сущности из Непознаваемого Первоначала. К этому же кругу идей примыкает и мистическое одухотворение воды, уже не в научном смысле первоначального принципа материальной жизни, а в метафизическом представлении о влажном начале, противопоставленном твердому элементу материи. Дух содержится в материи, как вода в чаше.

Здесь мы наталкиваемся на новый символ, излюбленный древней мистикой: это образ Чаши, с которым сочетались глубокие мистические представления. Мир — таинственная Чаша, в которой смешались, как вода с вином, все элементы — высшие и низшие, материальные и духовные. В частности, материя, по выражению одного герметического фрагмента, есть Чаша бытия, в которой совершается творческое брожение и процесс духовного мирозидания. Согласно другому герметическому трактату, *в Чаше обретается познание Божества*. В пифагорействе идея перевоплощения представлялась в образе многих чаш, в которые вечно изливается божественная субстанция духа; здесь понятие о чаше являлось символом духовной индивидуальности. И в Чаше познается Божественная Сущность, частицею которой является каждое отдельное сознание. Этот символ проникал еще глубже, применяясь к идее Божественной Сущности, разлитой в мире, страждущей, истекающей кровью,

раздробленной, но вновь обретаемой, мистически воплощаемой в содержимом таинственной Чаши, к которой приступают посвященные, совершающие символический обряд поглощения частицы этого содержимого, т. е. изображающие вечный процесс приближения человеческого духа к Божеству через вмещение Божественной идеи человеческим сознанием. Намеки на эти жуткие, зорко оберегаемые от непосвященных символы разбросаны в орфических и герметических фрагментах, во всей мистической литературе древности, полной указаний на таинственное просветление, изливаемое из Божественной Чаши. Но приступить к ней может лишь тот, кто «возненавидел свое тело и возлюбил себя», т. е. свое духовное «я», родственное Непознаваемой Духовной Сущности. Только такому просветленному, обожествленному сознанию дано в мистической Чаше бытия «обрести Божество».

Мы здесь касаемся одного из глубочайших символов, когда-либо представавших человеческому созерцанию. И для оценки его глубины достаточно вспомнить, какую роль играл этот символ в истории человеческого духа, от таинственных обрядов пифагорейских и орфических братств до возвышенной, идеально чистой мистики средневековых преданий о Святом Граале...

В символе Чаши были сплетены символы воды, крови, влажного начала, одухотворяющего мир; на этом примере мы видим, что все мистические образы древних тайных учений находились в какой-то логической взаимосвязи. Иногда нам удается разглядеть путеводную нить и с ее помощью разобраться в значениях некоторых символических образов; иногда их смысл остается для нас неуловимым. Так, мы доньше не можем себе уяснить, почему таинственное пролитие крови, одухотворяющей мир, изображалось преимущественно в виде заклания быка, почему бык являлся обычным символом материального мира и вообще играл такую роль в таинственном мирозерцании посвященных. Не можем мы себе вполне уяснить и другого излюбленного образа древней мистики, образа змеи, встречающегося во всех космогониях древности, во всех тайных учениях, — змеи, символизирующей то Влажное Начало, то низший мир, в своем процессе эволюции обвивающийся вокруг Идеи Божества; к этому сложному космическому символу нам придется еще не раз вернуться в дальнейшем разборе гностических идей. Причудливые иероглифы древней символики нами еще далеко не разобраны и вряд ли когда-нибудь окажутся с полной ясностью переведенными на наш язык. И в древнем мире таинственная книга раскрывалась лишь перед посвященными; для нас же, отдаленных профанов, ее содержание является загадкой, неразрешимой для нашего мышления, привыкшего к точным и бледным формулам. Но мы не должны забывать, что древнее мышление не знало этой дисциплины, лишаящей научную мысль опоры воображения. Для древнего созерцателя было столь же естественно мыслить головокружительными символами, как для математика нашего времени мыслить формулами: $A + B = Z$; $Z - A = B$.

Человеческий разум доходил до высшей экзальтации мистического одухотворения в этой безбрежной шире символики. Рушились грани всех религиозных представлений, и в слиянии их основных формул

чуялась близость великой Истины, отблеск таинственного Света, к Источнику которого вечно рвется человеческий дух. Словно сбросив какие-то оковы, человеческая мысль взлетала в смелом размахе в необозримую высь и трепетала у преддверья Великой Мировой Тайны, в области непознаваемого и неуловимого, но вдруг почуянного. Повторяем, что толпа не знала этих полетов окрыленной мысли, непосвященным не давался ключ к пониманию религиозной загадки сознания. Но общее мистическое брожение, охватившее мир, создавало особое отношение к религиозной догматике, и даже непосвященные могли уразуметь, что под многообразными формами религии скрывалось жуткое Единство. Общность всех культов смутно сознавалась всеми, была ясна не только для тех, что распевали в Элевсине священный гимн о единой Божественной Идее, скрытой под символами Диониса-Загревса, растерзанного титанами, и Диониса-Вакха, растерзанного вакханками, Орфея, растерзанного менадами, и сирийского Адониса, и фригийского Атиса, и египетского Озириса¹. И в мире, в общественном быту, всюду проникало сознание единства мистической идеи, лежащей в основе всех религий; о том свидетельствует известная распространенная в древности формула клятвы: «Если нарушу я свой обет, да будет мне враждебен мир, и всепроникающий эфир, и Божество Всевышнее, Совершеннейшее. И если познаю я иного бога, то сим богом, сущим или не сущим, клянусь сдержать свой обет». Ренану казалась смешной эта клятва во имя неведомого и столь осторожно предусматриваемого бога². Но здесь ясно сознание того, что название бога не имеет значения, что важно лишь внутреннее сознание Божественной Идеи, Божественной опоры совести; в этом смысле приведенная клятва является живым свидетелем глубокой и одухотворенной религиозности мира, где могла сложиться подобная формула обета.

Итак, этот синкретизм, сливший все формулы религиозной догматики в единый порыв поисков Единого Божества, был эзотерической религией таинственных братств, оберегавших свои обряды от непосвященных. Но он выражался и более открыто в религии, победно охватившей древний мир перед торжеством христианства. Мы говорим о митраизме, культе Непобедимого Бога (*Sol invictus*), образом которого в видимом мире было солнце; за этим же внешним символом солнца скрывалось отмеченное уже нами понятие о Едином Непознаваемом Божестве, а обряды этой религии вмещали все главнейшие образы и символы, обычные в религиозном мирозерцании эллинизма. Тут была и символика огня в смысле духовной сущности, и родственная ей идея воды, или влажного начала, и образ мистической Чаши, и глубокий образ проливаемой крови как символа одухотворения и возрождения. То был грандиозный опыт религиозного синтеза, обвившийся вокруг древнего персидско-вавилонского культа божественного юноши, олицетворя-

1 Cf. *Philosophumena*, V, 7 и др.

2 Renan, *L'église chrétienne*, XVII, p. 332.

ющего Творческое Начало в мире и вечно свершающего таинственное закание мистического быка.

Култ Митры был некогда национальной религией великой персидской монархии; древнейшие религиозные предания Ирана сочетались с метафизическими созерцаниями магов в этом бодром, одухотворенном культе Светлого Божества, бога света и правды, имя которого призывалось при вступлении в бой за правое дело, а также во свидетельстве произносимого обещания, ибо Митра считался хранителем данного слова¹. Последний атрибут характерен для миросозерцания древних персов, особенно высоко ценивших правдивость: как известно, греческие историки указывали на то, что у этих благородных отпрысков арийской расы юношей прежде всего учили «ездить верхом и говорить правду».

Митраизм, однако, никогда не был замкнутой национальной религией. Уже на заре истории он проник в Вавилон и затем широко распространился по всей Малой Азии. С падением же Персидской монархии оборвалась последняя связь между Персией и религией Непобедимого Светлого божества, — и последняя двинулась вперед в мощном порыве. После походов Александра Македонского и осуществленного им слияния Эллады с Востоком Западная Азия пережила эпоху широкого религиозного синкретизма, аналогичного наступившему триста лет спустя синкретизму эллино-римского мира. В это время митраизм не только прочно укоренился в Малой Азии, но и воспринял здесь многие атрибуты местных культов, особенно тесно слившиеся с главнейшей малоазийской религией — культом Великой Матери и Атиса: образ прекрасного юноши-бога, орошающего мир своей кровью, оказался неразрывно сплетенным с юным Непобедимым богом света, вечно закаляющим мистическую жертву. В союзе с культом Атиса и под покровом его таинств митраизм разлился по всему древнему миру, но главным центром его все же долго оставалась Малая Азия с Арменией и Месопотамией, в особенности же Каппадокия, Галатия, Понт. Часть этих областей вошла в состав монархии Митридата, и митраизм оказался там в роли воинствующей религии. Отметим мимоходом, что столь часто встречающиеся в именах малоазийских властителей производные от названия Митры (напр. *Митридат* и пр.) свидетельствуют о глубоком благоговении к божеству Света, Силы и Правды, охранителю державных прав.

После падения монархии Митридата под ударами грозного Рима остатки понтийских полчищ укрепились в Киликии, ставшей на время и опорным пунктом митраизма. Киликийские мореходы и пираты, свободно бороздившие Средиземное море, занесли свою веру во все порты эллино-римского мира; эту веру распространяли и многочисленные рабы, привозившиеся массами из Азии после победоносных войн. Поход Помпея против киликийских пиратов, завершившийся полным их разгромом, способствовал окончательному рассеянию митраизма: некоторые

1 См. Cumont, *Les mystères de Mithra*, t. I, II, ch. 1. В этом капитальном труде собраны все данные о митраизме, доступные современному исследованию.

древние писатели, как напр. Плутарх, полагали, что именно с этого времени митраизм проник в Рим и прочно здесь утвердился. Со следующего века (I-го христианской эры) началось быстрое распространение римского владычества в глубь Малой Азии, на родине митраизма, и римские легионы окончательно сроднились с культом Непобедимого бога. Присоединение к империи при Тиверии Каппадокии, при Нероне части Понта, при Веспасиане Коммагены и Малой Армении приобщили к римскому миру главные центры митраизма. Когда же (с конца I века) начался постоянный прилив в Европу малоазийских легионов, стягиваемых к Дунаю для подкрепления пограничных гарнизонов, эти легионы принесли с собой восторженный культ Непобедимого бога и украсили славу и обаяние его во всех пределах Римской Империи, преимущественно во всех расположениях римских войск. Всюду, где были лагеря воинских частей, — в Испании, в далекой Британии, на берегах Роны, Рейна, Дуная, — воздвигались святилища Митры, столь многочисленные, что остатки их пережили все катастрофы, сметавшие впоследствии с лица Европы остатки римской культуры, и доныне труд исследователей постоянно вознаграждается находкой уцелевшего памятника митраического культа.

Неудивительно, что этот культ, столь близкий воинскому духу римских легионов, быстро привлек к себе симпатии императоров и стал вскоре завоевывать себе положение полуофициальной религии. Император Коммод (180—192), сын Марка Аврелия, открыто принял посвящение в таинства Митры; к тому времени митраизм уже настолько глубоко проник во всеобщее религиозное миросозерцание, что мог считаться настоящей эзотерической религией эллино-римского мира. Таинства этой религии по-прежнему охранялись от профанов, но число «посвященных» все возрастало, а внешние обряды культа Непобедимого бога привлекали симпатии широких масс, еще не подпавших под обаяние христианского учения. Христианство являлось новой религией, принятие его знаменовало разрыв с дорогими традициями, со всем прежним мировоззрением. В расширенный же митраизм римского мира укладывалась не только вся мистика язычества в ее лучших и глубочайших проявлениях, но и все старые традиции, все местные верования и даже суеверия; митраизм ничего не разрушал, и лишь объединял все в стройном синтезе, над которым парил образ Вышнего Непобедимого Бога, видимым отблеском или изображением которого было Солнце. Во II и III вв. нашей эры то язычество, против которого христианство вело наступательную борьбу, было, в сущности, одним лишь митраизмом, безгранично расширенным и уже почти осуществившим мечту о мировой религии. В III-м веке нашей эры, перед окончательной победой христианства, этот расширенный митраизм был уже почти официально признанной государственной религией Рима, и римские императоры призывали имя Непобедимого Бога, бога воинств, хранителя римской державы, как некогда призывали его цари древней великой Персии. Во многих святилищах Митры найдены следы приношений и особых молитв за императоров¹. В Риме было уже много храмов и святилищ Митры, когда император Аврелиан в 270 г. воздвиг во имя Sol invictus

лучший в Риме храм. В 307 г. Диоклетиан и его соправители, Галерий и Лициний, соорудили на Дунае (в Карнунте) святилище в честь Митры, «создателя их державы»; следы этого «mithraeum»'а сохранились донныне на Дунае и служат ярким свидетельством обаяния культа Митры еще накануне полного торжества христианства. Когда же затем победный разлив христианства был приостановлен при императоре Юлиане, то этот последний момент возрождения язычества был, в сущности, попыткой вернуть первенствующее значение смешанному, синкретическому культу на основе митраизма, в таинства которого сам Юлиан был посвящен.

Мы далеко забежали вперед, желая выяснить громадную роль и значение митраизма в истории религиозных исканий древнего мира. В чем же заключалась главная суть учения, явившегося первой и столь близкой к осуществлению попыткой мировой религии?

Как мы уже сказали, культ Митры был символическим выражением идеи о Непознаваемом Неизъяснимом Божестве, единственным доступным для мышления проявлением которого является акт творчества: более высоких атрибутов Божества мировое сознание вместить не может. Символом этого Творческого начала, этого сочетания божественной Воли и Силы, проявляющихся в мироздании, был Митра, представляемый то в образе Солнца, оживотворяющего вселенную, то в изображении могучего обожествленного юноши, закалающего быка: в последнем образе отражалась идея о животворном и одухотворяющем значении пролитой крови.

Эти изображения Митры, высеченные из камня в виде барельефов, хорошо изучены современной наукой благодаря тому, что значительное количество их уцелело в развалинах древних святилищ. По-видимому, такой барельеф помещался всегда в глубине святилища (имевшего вид пещеры, «spelaeum») как бы в виде иконы, перед которой горел неугасимый огонь. Не только главная идея этих изображений Митры всегда неизменна, но и в деталях мы почти не встречаем отступлений или вариантов, что свидетельствует о глубоком символическом значении мельчайшей подробности. В этих изображениях прекрасный юноша-бог вонзает меч в шею поверженного им на землю быка; бык в предсмертной агонии тянется головой вверх и вправо, а его победитель отворачивает от его страданий свой строгий лик, часто носящий странное выражение скорби и тоски. На Митре характерная шапка фригийского образца («pileus»), имевшая очень важное значение в символике митраизма: само божество иногда обозначалось производным от названия шапки наименованием «pileatus». По всей вероятности, с этой шапкой связана некая глубокая мистическая идея, нам неясная; во всяком случае, она аллегорически представляла воздух или мировой эфир (в котором движутся светила) и потому часто изображалась усыпанной звездами. Знаки Зодиака или звезды часто фигурируют и на плаще, накинутом на плечи Митры; этот развевающийся плащ также имел значение космического

символа, изображая вселенную или видимый мир. Идея плаща или покрывала была вообще обычной в древней мистике, именно в этом символическом смысле¹, а плащ Митры, «расшитый звездами» и «краев которого никто не видал», прославляется еще в древнейших текстах Зенд-Авесты, священной книги Ирана². На митраических барельефах этими подробностями подчеркивалось значение Митры как олицетворения Царя Природы, в частности Солнца. Заметим мимоходом, что самое имя его приобрело в эллинизированном мире аллегорический смысл: как известно, буквы эллинского алфавита имели также цифровое значение; путем сложения букв, составляющих имя Μετῤρας, получалась цифра 365, т. е. число годовых суточных оборотов Земли вокруг Солнца. Нам впоследствии придется не раз останавливаться на этих мистических вычислениях букв и цифр.

Остальные подробности барельефов, столь обычных в эллино-римском мире, дополняли идею Творческой Силы, проявляющейся в умерщвлении быка — символа низших стихий. Пролитой кровью одухотворяется материя, и в ней начинается эволюция мироздания: оттого на данных изображениях из крови быка произрастают злаки. Хвост быка заканчивается пучком колосьев, в напоминание образного предания о том, что растительный мир появился из спинного мозга убиенного Первобытного быка. Эта символика помогает нам уяснить мистическое значение кровавой бани (taurobolium), воспринятой митраизмом из культа Атиса и широко применявшейся в его таинствах. То — воспоминание первобытного кровопролития, имеющего такое же значение для духовного возрождения верующего, какое имело мистическое заклание быка (т. е. победа духовного начала над низшими стихиями) для зарождения сознательной жизни в одухотворенной материи³.

Неизменной деталью митраических изображений является змей, обвившийся у ног Митры или пьющий кровь, которая изливается из смертельной раны быка. С ним мы возвращаемся к кругу отмеченных уже нами основных символов греко-восточной мистики. Иногда змей пьет из чаши, изображенной у ног или на груди Митры: это — сочетание символа змея с вечным символом Чаши. Иногда змей кусает собственный хвост, согласно старому образу, весьма распространенному на древнем Востоке как символ замыкающегося круга вечности (δρακὼν οὐροβόρος). В этом же смысле персидское Божество времени (*Зерван*, в эллино-римском мире слившийся с Кроносом-Сатурном), также игравшее боль-

1 Вспомним, что в храме Саиса было изображение Изиды под покрывалом, с надписью, гласившей, что его «не приподнимал ни один смертный». Во фрагменте из Ферекида, сохраненном у Климента Александрийского, мы находим ценное и вполне ясное указание на таинственное покрывало, олицетворяющее Космос.

2 См. J. Darmesteter, *Avesta*.

3 Очень часто у ног Митры изображалась собака. Космическое значение этого символа нам неясно; мы знаем только, что в митраизме собаке вообще отводилась почетная роль: она — образ верности и чести, истинно воинских доблестей. Древние персы очень почитали собак и верили, что их присутствие отгоняет демонов.

шую роль в митраизме, изображалось обвитым змеею. Иногда между изгибами змеи помещались изображения знаков Зодиака, или просто звезды: этим выражалось сочетание идеи вечности с понятием о времени. Следует заметить, что Зерван — олицетворение времени — всегда оставался в области чистой идеи и был совершенно чужд антропоморфизму, свойственному культам Кроноса и Сатурна. Сближение его с последними было произвольным измышлением позднейшей эпохи: на самом деле имя «Зерван» переводилось в эллино-римском мире названиями «Αἰών», «Saeculum», сохранявшими за ним понятие вечности как метафизической идеи. Даже в изображении его избегали антропоморфизма: Зерван изображался с львиной головой на человеческом торсе, обвитом змеею. Быть может, голова льва здесь указывала на всепожирающую силу Времени¹. Но основной смысл этого образа заключался в том, что, согласно весьма древней и не вполне ясной символической, лев изображал принцип огня. Поэтому изображения Зервана имели сложное аллегорическое значение, на котором стоит остановиться. В одном смысле змея, обвившаяся вокруг торса, на котором были изображены знаки Зодиака или семь планет, связывала идею Времени или Вечности с идеей мироздания, а также с астрологическими созерцаниями, имевшими большое значение в религии древней Персии. В этой религии научные данные о семи планетах, видимых в нашем мире, служили обычными символами космических сил, управляющих вселенною. При митраическом посвящении показывалась таинственная лестница с семью дверьми, заканчивавшаяся восьмой дверью; эти двери изображали планеты² (восьмая из них — Солнце), а металлы, из которых они были сделаны, напоминали о соответствии между земными металлами и планетами: последние, согласно древневосточным представлениям, оказывали воздействие на первых и вообще находились с ними в таинственной связи, причем золото соответствовало Солнцу, серебро Луне и т. д. Все эти понятия и связанная с ними символика представляют большой интерес и проливают свет на некоторые странные формулы позднейших алхимиков, однако рассмотрение их завлекло бы нас слишком далеко.

Но, как указано выше, таинственные изображения Зервана имели и другое значение. Если знаки Зодиака и планет напоминали о космических законах, гармонично управляющих вселенною, то образ змеи в сочетании с львиной головою символизировал первобытную борьбу стихий. Мы уже не раз отмечали, что, согласно очень древней, невыясненной для нас символической, змей был образом воды, или влажного принципа. Лев же являлся символом огня; мы не знаем, на чем была основана эта символика, но должны признать ее как удостоверенный факт. Сочетание же этих двух символов в изображении Времени указывало на первобытное смешение двух основных принципов — огня и воды,

1 Такова догадка Кюмона (Cumont, op. cit.).

2 По мнению Цельса, которого цитировал Ориген, эти семь дверей, изображающие семь планетных сфер, должны были указывать на постепенное, в последовательных воплощениях, прохождение души через все эти планетные сферы.

— смешения, с которого началась медленная эволюция мироздания. Огонь и вода — брат и сестра, по мысли древних персов, и оттого в этой религии огня и солнца символике воды было отведено значительное место; недаром в ее глубочайших таинствах перед посвященным ставили чашу с водою. Святилища Митры всегда устраивались у источника или ключа воды, и этот обычай объяснялся не одной лишь потребностью иметь воду под рукой для разных надобностей богослужения, но имел глубокое ритуальное значение¹.

В этом же сочетании идей огня и воды — вечно противоположных и все же неразрывно связанных начал — заключен смысл общеизвестного скульптурного мотива, изображающего львиную голову, извергающую воду из пасти. Этот орнамент, широко распространенный в эллинистическом мире и доныне украшающий в Европе всевозможные фонтаны и городские площади, является повсюду безмолвным свидетелем громадного, хотя и не всегда сознаваемого нами влияния митраизма и его символики на всю европейскую культуру.

Посвящение в таинства Митры было облечено глубокими и не вполне нам доступными символами. Мы имеем сведения, что степеней посвящения было семь, согласно особому мистическому значению, приписываемому этому числу. Надо отметить, что сочетание мистических идей с этим числом было распространено на Востоке с седой древности и проникло в европейское сознание вместе с другими особенностями восточного мирозерцания, преимущественно же через митраизм, отводивший таинственному числу 7 особо важное место в своей символике. Итак, степеней посвящения было семь; из них нам известны степени Ворона, Воина, Льва, Гонца солнца (*heliodromus*), Отца и т. д. Но особое значение, по-видимому, имела степень *Льва*, с которой мы возвращаемся к кругу идей, выраженных в изображениях Зервана. Со степенью Льва было связано особое звание «участника» (*μετεχοντες*), так как, по-видимому, только «Львы» приступали к совершению самого таинства. Посвящение в эту степень было сопряжено с особыми символическими обрядами. По свидетельству Порфирия, при свершении таинства для «Львов» вместо обычного мистического омовения было установлено особое помазание рук медом, «ибо, — говорит Порфирий, — вода враждебна огню, изображаемому *Львом*, и посему заменяется для него медом»². Весьма вероятно, что такое помазание медом имело именно это символическое значение отказа от воды как элемента противоположного огню. Но вместе с тем невольно напрашивается мысль — не стоим ли мы тут перед новым глубочайшим и совершенно неразгаданным еще символом? И в митраизме, и в других религиозных системах древнего Востока мы постоянно встречаем это странное сочетание

1 По замечанию Кюмона (*ibid.*, I, V, 6), последние данные науки, устанавливающие тесную связь между культурами огня и воды у персов, проливают новый свет на некоторые исторические сведения, до сих пор не находившие объяснения (например, жертвоприношение Ксеркса Гелеспонту перед походом на Элладу).

2 Cf. Cumont, *ibid.*, I, V, 5.

льва и пчелиного меда, льва с пчелюю в пасти, и т. п.¹ И этот сложный символ воскрешает в памяти библейское сказание о Самсоне и о заданной ему странной загадке: «что слаще меда? что крепче льва?» Как известно, разгадкой должен служить рой пчел и медовые соты в пасти льва, убитого Самсоном².

Мы зашли в дебри такой символики, перед которой наше оскудевшее европейское мышление отступает с недоумением. Заметим однако, что связь библейского повествования о Самсоне с митраическим мирозерцанием не ограничивается указанными аллегорическими образами. В позднейшей христианской иконографии изображения библейского героя, раздирающего пасть льва, сложились не без влияния митраического образа юного бога — победителя символического быка. Подобным же образом обычные в древнем христианстве изображения Моисея, извлекающего ударом жезла воду из скалы, находятся в тесной связи с обычным в древности изображением Митры, таким же образом извлекающего из скалы источник воды: в митраизме здесь скрывался символ «воды живой», даруемой Митрою всем жаждущим божественного просветления³.

Мы здесь подошли вплотную к вопросу громадного для нас значения — вопросу о сходстве митраизма с христианством и о влиянии их друг на друга. Это сходство уже чувялось нами в основных идеях митраизма об отношении мира к Божеству; оно поражает и во всех деталях обрядности и иконографии. Окрепшее христианство II и III вв., к изумлению своему, столкнулось с религией, вносившей в мир почти тождественные христианским формулы религиозного мирозерцания: те же идеи об искуплении мировой скверны кровью, а также мистическую символику первобытной жертвы, неудержимо напоминающую образ «агнца, закалаемого от начала мира». Те же требования аскетизма, умерщвления плоти, те же мистические обряды крещения, таинственных начертаний, преломления хлеба... Церковные писатели, незнакомые с ритуалами древних таинств, не могли уразуметь причины такой общности мистических идей и образов; не имея возможности утверждать, что митраизм все заимствовал у христианства, так как старшинство первого было слишком очевидно, они решили, что диавол, предвидя торжество ненавистного ему христианства, заранее составил пародию его и противовес в виде религии Митры. Пылкий Тертуллиан, особенно раздраженный сходством митраических таинств с христианскими, первый

1 По-видимому, мед играл первостепенную роль в жертвоприношениях в некоторых таинствах. Так, по свидетельству Анниана (*Mithrid.*, LXVI), Митридат приносил в жертву мед.

2 Суд. XIV, 5—18. История Самсона вообще представляет большой интерес, в ней сквозят разнородные элементы и мистические наслоения. Вопрос этот еще мало разработан, см. однако у S. Reinach (*Cultes, mythes, religions*, t. III) исследование эпизода Самсона с лисицами, основная мысль которого, по-видимому, заимствована из ритуала орфических таинств.

3 Cf. Cumont, *ibid.*, I, V, 11.

додумался до этого предположения: «A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum misteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionum delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. Quid? quod et summum pontificem iu unius nuptiis statuit? Habet et virgines, habet et continentes»¹.

Само собой разумеется, что противники христианства отвечали сходными обвинениями — в рабской подражательности древним таинствам. А между тем истина была не в этой полемике и пристрастных нападениях, а в спокойной оценке того общечеловеческого достояния мистики, религиозных идей и символических формул, частицы которого вошли во все великие религии Востока. Митраизм как религия, непосредственно вылившаяся из глубины восточных святилищ, выразил более ярко эти старые как мир формулы, эти символические образы столь далеко от нас отошедшего мистического сознания. Но эти самые образы седой мистики влились широкой струей и в христианство, — и признавая этот факт, мы лишь углубляем и расширяем значение христианства как мировой религии. Христианство всегда стремилось к объединению всех высших и лучших идеалов человеческой мысли, — и ему дано право с гордостью сознавать, что оно является доныне носителем всех светлых мечтаний человечества, всех глубоких идей, когда-либо нашедших выражение в робких попытках обрядовой символики. Позднейшее христианство выработало замечательную формулу для утверждения своего догматического исповедания: «Id teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est». Эта формула имеет более глубокий смысл, нежели тот, который ей приписывали богословы, — она шире понятия о церковном общении, о догматическом согласии. Истинный смысл ее в том, что в христианстве содержатся крупинки всех былых поисков истины, что его миросозерцание сложилось из наслоений всех религиозных формул, когда-либо выразивших мировую тоску Богоискательства. Старая мистика Востока влилась многими широкими струями в мощный поток христианства.

Но это не значит, что митраизм не мог оказать никакого непосредственного влияния на выросшее рядом с ним христианство: наоборот, мы имеем полное основание полагать, что именно оттуда заимствованы некоторые детали христианской обрядности. Влияние митраизма заметно на особом значении Солнца как образа Божества в христианской символике — значении, сказавшемся и в мистическом поклонении восходу солнца на утреннем богослужении, и в посвящении солнцу седьмого дня недели, и даже в приурочивании первого из величайших христианских праздников к моменту декабрьского «солнцеворота», т. е. к тому дню в годичном цикле, который всюду ознаменован празднествами в честь солнца. Торжественное празднование Непобедимого Бога-

1 Tertull. *De praescr. haeret.* XL, 2—5.

Солнца (*Sol invictus*) в митраизме происходило 25 декабря, и мы вправе предположить, что это обстоятельство не осталось без влияния на фиксирование даты великого христианского праздника, подобно тому, как весенние празднования убиенного юноши — бога Атиса-Адониса — оставили свой след в христианском календаре. Повторяем, что констатирование подобных влияний на обрядовую сторону христианства не только не является оскорбительным, но, наоборот, подчеркивает глубокий смысл всей христианской обрядности, сложившейся не случайно, а под влиянием общечеловеческих религиозных традиций и вековых, идеальнейших порывов к символическому изображению отношений мира к Божеству. Недаром христианство с первой же поры приняло на себя задачу стать всеобъемлющим религиозным синтезом, вместив в себе религиозные идеалы всех рас и племен, все скорби и все упования человечества, всю радость духовного озарения со всеми муками вечного Богоискательства. Здесь уместно вспомнить, что один из первых христианских писателей¹ с гордостью говорил: «Все, что сказано кем-либо хорошего, принадлежит нам, христианам».

Митраизм также пытался дать религиозный синтез всего эллино-римского мира — и был побежден христианством. Широкие массы приняли сторону последнего. Митраизм был по существу религией для немногих, для посвященных, толпе не было места на высших степенях посвящения. Но между двумя великими религиями, оспаривавшими друг у друга мировое владычество во II и III вв. нашей эры, было и глубокое этическое различие, подмеченное народными массами. Митраизм был суровой религией, культом победоносного бога, требовавшего от своих последователей духовной мощи, мужества в жизненной борьбе. В этой религии не было призыва к «труждающимся и обремененным», не могло быть утешения кротких и нищих духом. Мы уже видели, что в римском мире митраизм был преимущественно воинским культом, распространяемым римскими легионами и перешедшим из воинских лагерей в императорские дворцы. Воинские идеалы были переложены и в религиозные созерцания митраизма, этого культа духовного мужества, в котором служение добру понималось как беспощадная борьба против зла, лжи, тьмы, всех темных сил, противящихся торжеству Светлого бога истины. Само собою разумеется, что эти идеалы были доступны не всем последователям митраизма, — что они, например, оставались недоступными для грубого легионера. Но все же и на низших ступенях митраического посвящения культ бога правды — божественного свидетеля данного слова, мстителя за попранную истину, помощника в борьбе духа с искушениями плоти — не мог не способствовать духовному подъему, призывая к активной борьбе за правду и нравственную чистоту. В этом смысле митраизм приближался к идеалу рыцарского ордена. Подобные идеалы были вечно живы и в христианстве, часть эволюции их мы проследим далее. Но в общем течении христианства восторжествовали идеалы пассивного смирения, доступные самым

1

Св. Иустин Философ и мученик, к которому мы вернемся далее.

широким народным массам и в сущности для них созданные, — и к нему пошли эти массы ищущих слова ободрения. Христианство призвало весь мир к участию в радости божественного озарения, и к нему хлынула толпа. В митраизме же момент радостного участия в таинстве оставался уделом немногих избранников, в долголетних искусах закаливших свой дух перед принятием в отборную дружину Митры. Вспомним, что только со степенью «Льва» было сопряжено звание «участника» и что, следовательно, только посвященные, готовые к подвигу борьбы за свет и истину, допускались к участию в таинстве и мистической трапезе хлебом и чашею воды.

Быть может, был момент в последующей истории христианства, когда оно подошло совсем близко к старым идеалам митраизма. То было в средневековой Европе, создавшей идеал христианского воина-рыцаря и в самом рыцарстве взлелеявшей мечту об особой дружине безгрешных рыцарей, преодолевших все земные искушения, созревших для чистого служения Добру и Божественной Правде и удостаивающихся лицезрения таинственной Чаши (Св. Грааля) и включения в сонм Ее служителей... Можно заметить, что эти идеалы сложились в христианстве в ту эпоху, когда в его мирозерцании вновь проявились тенденции дуализма, когда идея дьявола, вечного противника Божества, выросла в средневековом богословии настолько, что заслонила собою идею Единого Всеблагого Божества и воскресила старые понятия Персии, Вавилона и всего Востока о двух равных по силе враждебных принципах, среди вечной борьбы которых разворачивается эволюция мира и человека. Эта идея необходимо влечет за собою понятие об активной борьбе за торжество света как высшем долге человека — союзника Светлого Божества в тяжелой борьбе.

Но мы отвлеклись слишком далеко. Митраизм, его идеалы, его синтез мировой религии слишком долго нас задержали, и мы должны вернуться к тому моменту мировой истории, с которого начали свое повествование, к эпохе великого духовного брожения, еще не вылившегося в цельную религиозную систему и еще направленного к прокладыванию новых путей для страстного Богоискательства.

Человечество было накануне создания мировой религии. Рушились грани государств, народов и языков, по всему миру кипело живое общение между всеми святылицами познания и веры. Вся жизнь человеческая была порывом к познанию собственной сущности и смысла мироздания. Никогда еще мысль не взлетала так головокружительно высоко в неудержимом порыве к надзвездной тайне.

И эта мечта о победе над мировой тайной, о разрыве оков плоти и полном одухотворении человеческого сознания — выразилась в страстном ожидании победителя мира, носителя полноты духовной мощи. Человечество возжаждало выковать в себе связующее звено между высшим и низшим миром, между материальной природой и Божеством.

Мир ожидал Богочеловека.

Наряду с расцветом мистических братств и общин, с союзами ревнителей Истины, сплоченных общин и дружным порывом Богоиска-

тельства, — великое мистическое брожение перед зарею христианства сказывалось в страстных поисках Учителя, высшего, одухотворенного человека, носителя Божественной благодати.

История — в том виде, в каком ее обыкновенно изучают, — сохранила сведения лишь о так называемых псевдомессиях иудейского народа. Но то были чисто политические явления, вспышки воинствующего национализма, которым нет места в истории религиозных исканий человечества. Иные люди являлись в то время выразителями этих исканий, воплощениями мечты о богочеловечестве. По лицу всего мира, от края до края римской державы, мелькали таинственные тени разных учителей, пророков, ясновидящих, чудотворцев, — иногда просто шарлатанов, иногда носителей действительно глубокого познания и особого посвящения. За ними шли толпы людей, готовых ради них отречься от всяких жизненных благ и последовать призыву к исканию царства духа.

Всех этих властителей дум эпохи великого Богоискательства не перечислить, и рассмотрение исторических данных о них завлекло бы нас слишком далеко. Для общей их характеристики достаточно остановиться мимоходом на знаменитейшем из них — на таинственном Аполлонии Тианском.

Вся литература первых веков христианства пестрит указаниями на Аполлония. Он был современником Иисуса Христа и впоследствии часто противопоставлялся Ему противниками христианства. Во II, III веке нашей эры обожествление Аполлония было обычным явлением. Император Аврелиан посвятил ему храм¹. Его изображения ставились в молельнях; иногда синкретический дух времени сказывался в том, что почитание Аполлония сливалось с почитанием других обожествленных лиц: так, в молельне императора Александра Севера (222—235) стояли рядом изображения Орфея, Аполлония и Иисуса Христа². По всему миру прославлялись чудеса Аполлония, веру в которые не могла поколебать полемика со стороны христианских писателей³. В числе этих чудес называли случаи воскрешения мертвых, снятие незримой рукой с Аполлония возложенных на него оков и т. п. Каким-то талисманом, будто бы освященным Аполлонием, приписывали чудодейственную силу усмирения бурь, укрощения диких зверей и т. п.⁴. Даже в позднейшие времена у византийских хронографов (напр. у Георгия Кедрина) мы находим сведения о благоговейном почитании памяти Аполлония. Еще в XIII веке византийское духовенство потребовало уничтожения каких-то бронзовых ворот, якобы освященных им и почитаемых народом.

К сожалению, личность самого Аполлония окружена таким ореолом легенд, что среди них трудно разобраться в подлинных исторических данных. Жизнеописание Аполлония составлялось неоднократно раз-

1 Vopiscus, *Aurel.* XXIV.

2 Lampridius, *Alex.* XXIX.

3 См. Euseb. *Contra Hieroclem*, Lactantius, *Instit. div.*, и др.

4 Cf. «*Quaestiones ad Orthodoxos*».

ными писателями, но до нас дошло лишь одно сочинение этого рода, а именно биографический труд некоего Филострата, составленный в начале III века по поручению императрицы Юлии Домны, жены императора Септимия Севера. Эта замечательная женщина, отличавшаяся выдающимися государственными способностями и огромной эрудицией, была одержима свойственной ее эпохе страстью синкретизма и потребностью сличения разнородных религиозных и философских учений; заинтересовавшись личностью Аполлония Тианского, она собрала какие-то жизнеописания его, написанные Дамисом, Мерагеном, Максимом Эгейским и другими, и передала их Филострату с повелением составить новую биографию Аполлония¹. На основании этих материалов Филострат написал свою знаменитую *Жизнь Аполлония Тианского*, по счастливой случайности уцелевшую среди гибели стольких сокровищ древней литературы и сохранившуюся донныне. Эта биография носит характер фантастической повести; отбросив из нее элемент сверхъестественного, можно выяснить примерно следующие данные:

Аполлоний родился в Малой Азии, в Каппадокийском городе Тиане, приблизительно в первые годы нашей эры. Рождение его, согласно легендам, сопровождалось разными чудесными явлениями, на которых мы останавливаться не будем². Четырнадцать лет он был отправлен для завершения своего образования в Тарс Киликийский, славившийся своими философскими школами. Быть может, в бытность Аполлония в Тарсе ему довелось встретить на улицах местного уроженца, юношу-иудея, предназначенного судьбою к роли мирового светоча религии, — Савла, будущего Апостола Павла...

Окончив свое образование в Тарсе, Аполлоний перебрался в Эгею, где был в постоянном общении со жрецами знаменитого храма Эскулапа. Здесь же, по словам Филострата, он был принят в пифагорейское братство, выдержав предварительный искус пятилетнего безмолвия. Отныне его жизнь стала рядом подвигов аскетизма и всяких лишений. Отказавшись от всякой животной пищи, облаченный в льняные одежды³, он странствовал по всем святилищам, совершенствуясь в экстатических созерцаниях. За ним шли ученики, толпа богоискателей, неудержимо привлекаемых его благородной осанкой, вдохновенным взором, исходившей от него духовной мощью. В Ниневии, где остановился Аполлоний по дороге в Индию, к нему пришел некий Дамис со словами: «Ты идешь за Богом, я пойду за тобой», — и с этого момента стал неразлучным спутником Учителя. Из Ниневии они направились в Вавилон для бесед с тамошними магами, а затем добрались до Индии; пребывание Аполлония в Индии описано Филостратом с прикрасами самого фантастического свойства. Следуя далее все тому же источнику, мы узнаем,

1 Cf. Philostr. *Vita Apoll.* I.

2 Cf. *ibid.*, I, 4—8.

3 Отказ от шерстяной одежды у древних «посвященных» был следствием отрицания всякого насилия над живым существом: шерсть — продукт стрижки овец — считалась нечистой.

что обратный путь Аполлония и его верного спутника лег через Вавилон и Эфес и привел их в Афины, а оттуда в Рим, во времена правления Нерона. После пребывания в Риме Аполлоний совершил путешествие в Испанию, побывал в Египте и наконец водворился у себя на родине, в Малой Азии. В 96 г. он был в Эфесе, когда произошел странный случай ясновидения, о котором говорят древние писатели: в тот самый день и час, когда император Домициан был убит в Риме (18 сентября 96 г.), Аполлоний в Эфесе увидел сцену убийства и со всеми подробностями описал ее окружающим. Вскоре после этого Аполлоний совершенно исчез: отослав Дамиса в Рим под предлогом какого-то поручения, он скрылся и уже никогда более не появлялся на жизненной сцене. Его последователи были убеждены, что он не умер обычной человеческой смертью; иные ожидали его скорого воскрешения, другие полагали, что его совершенный дух «дематериализовался», покинув ненужную ему оболочку тела.

Мы остановились на этой загадочной личности, промелькнувшей ярким метеором на фоне мировой истории и ныне почти забытой, как на характерном образце учителя, столь жадно встреченного толпой. Но Аполлоний говорил не для толпы, он был прежде всего «великим посвященным», хранившим обет молчания перед профанами. Ни он, ни другие представители пифагорейских или иных таинств не могли бросить людям живого слова, утолить всеобщую жажду просветления. Безмолвные, загадочные, скользили они над жизнью, воплощая в себе человеческие грезы о духовном совершенстве, чуждом всяких житейских забот.

Но мировой тоски они утолить не могли.

А она все глубже охватывала человечество, встрепенувшееся от веяния мистики. И все помыслы, все упования, все лучшие силы человеческого духа были напряжены в ожидании вещего слова, имеющего рассеять тоску Богоискательства.

Мир ожидал Богочеловека. И он готов был к восприятию Его, когда из Галилеи пронесся таинственный клич: Он пришел!

Часть вторая

«Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока, и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему» (Мф. II, 1—2)¹.

Это предание распустилось благоухающим цветком среди других бесхитростных евангельских повествований, и в нем таится глубокий образный смысл. Эти пришедшие на поклон к Младенцу Иисусу «волхвы» — т. е. носители древнего посвящения и познания — как бы символизируют отношение древнего мышления и философского созерцания к Тому, во Имя Которого крестилась вся человеческая культура.

Годы проповеди Царства Божьего в Галилее промелькнули светлой идиллией, оставшись в человеческой памяти лучезарной мечтой. Облик Христа перестал быть осязаемой реальностью, и вокруг Его духовного наследия началась борьба идей, понятий и разнотолков. Многие из сказанного Божественным Учителем осталось непонятым, многие слова Его, преданные забвению, даже бесследно затерялись. Не прошло и десятилетия со времени Его отшествия из скорбного мира, как ближайшие ученики Его уже вступали в ожесточенные споры о том, как именно относился Учитель к данному жизненному явлению, что ответил бы на тот или иной предложенный вопрос. Среди этих споров учение Христа могло затеряться в узком сектантстве, растратить свою живительную силу. Но его подхватила разливавшаяся по миру волна мистицизма. Страстный порыв, искавший «прежде всего Царствия Божия и правды его», сблизил юную религию с древними таинствами, окунул ее в водоворот великого мистического брожения, одухотворявшего мир. И она в этом союзе с древней мистикой окрепла, утвердила свою

1 Цитаты из Св. Писания и проч., приведенные автором согласно церковно-славянскому канону, в настоящем издании поданы, из соображений удобства пользования, в современном варианте (на т. наз. «новорусском») по синодальному переводу — за исключением тех случаев, когда это по каким-либо причинам не совсем уместно. — *Прим. ред.*

царственную власть над человеческими сердцами, подобно тому, как в образном рассказе о поклонении волхвов Божественный Младенец впервые проявил Свою Царственную Сущность именно в принятии этого поклонения и символических даров от магов — носителей древнего посвящения.

Почти два тысячелетия прошло с тех пор, как человечество слагало эти восторженные предания, и смысл их стал забываться среди догматических споров. Те главные идеи, за которые человечество шло на смерть, ныне заслонились подробностями, более понятными нашему мирозерцанию. Так, все внешние обстоятельства зарождения христианства — Вифлеемская пещера, ясли, пастухи, — вся Галилейская идиллия, — приобрели особое значение, точно в них была суть христианства. Ничто не может быть ошибочнее этого взгляда. Никакие идиллические подробности не могли бы покорить мир, охваченный тоской Богоискательства, и ими не исчерпывалось значение Того, Кто «говорил, как власть имеющий» (Мф. VII, 28—29; Мк. I, 22; Лк. IV, 32), Того, Кто воплотил мечту о Богочеловеке. Мир открылся властному призыву к экстазу, призыву к всеобщему крещению Духом и огнем. В этой вдохновенной проповеди заключалась тайна успеха христианства; ею оно пошло навстречу мистическим запросам человечества, созревшего именно для такой проповеди. Древний мир, живший исканием Божества, встрепенулся от вести, что Божество снизошло к человечеству, открыло к Себе доступ каждому сознанию и путь к мистическому совершенствованию. И древнее мышление, и древнее познание, со всеми их духовными запросами, преклонились перед основной идеей христианства, — подобно тому, как в чудном сказании о Рождестве Христовом пришедшие с Востока волхвы сложили свои дары у ног Божественного Младенца.

Мир воспринял христианство как наследника древних мистерий, как разгадку всех тайн жизни. То, что было достоянием лишь немногих посвященных, раскрылось перед всем человечеством: христианский призыв был обращен не только к немногим мыслителям, но и к широким массам, впервые призванным разделить радость Божественного созерцания. Конечно, в христианстве, по евангельскому выражению, было «много званых и мало избранных», и избранных у него, в сущности, было не больше, чем у других мистических религий, — но сила его заключалась именно в том, что у него было «много званых», что на перекрестках жизни громко раздавался его призыв.

Ныне приходится подчас слышать предположение, будто залогом успеха христианской проповеди было учение о посмертном воздаянии за все земные испытания. Но такое мнение ошибочно уже потому, что и другие древние религии учили о загробном существовании и о справедливом возмездии в иной жизни. Эта идея всегда была жива в человечестве, всегда была ярко выражена во всех религиозных системах арийской расы; правда, древнему иудейству она была, по-видимому, чужда, но и в его мирозерцании она просачивалась под влиянием Египта и Персии: для иудеев последних веков до Р. Х. идея посмертного

воздаяния уже стала непреложной истиной, тесно слившейся с религиозным мирозерцанием иудаизма. Не надежда на будущую жизнь обеспечила успех христианской проповеди. Христианство покорило мир вещим словом: *Царствие Божие внутри вас*. То было учение о радости жизни, озаренной Божественным светом, о радости Божественного созерцания, доступного уже здесь, в этом мире, каждому сознанию. И вся жизнь стала исканием этого пути к внутреннему царству благодати, вся жизнь озарилась мистическим восторгом и познала сладость экстаза. Два-три человеческих поколения блуждали по миру с горящими глазами, с невидящим взором, восторженно прислушиваясь к призыву духовного возрождения, созерцая лишь свет внутреннего озарения. То было христианство, победившее мир, залившее его кровью экзальтированных мучеников.

Мы знаем, что этот экстаз был знаком посвященным древних мистерий как своеобразное ощущение близости Божества. Но эти посвященные были редкими избранниками, — а для толпы, для человеческих масс, небожители были далеки. В христианстве впервые прозвучала проповедь о Божестве как о всеобщем достоянии, о неотъемлемой, неразрывной части сознания и радостном смысле жизни. И навстречу этому Божеству, снисшедшему до человечества, устремилось всё живое, всё чуткое, всё ищущее, все «сидящие в стране и тени смертной», которым «воссиял великий свет» (Мф. IV, 16). Недаром с этой проповедью озарения Светом слились все высшие потребности духа, вся человеческая этика и «все то хорошее», что было когда-либо выражено и воспринято человеческим сознанием.

Отсюда видно, насколько ошибочно и другое мнение, — будто успеху христианства способствовала проповедь иудейского монотеизма. Для иудейства Иегова был далеким строгим Судьею, внушавшим страх, но не любовь. «Начало премудрости — страх Господень», — говорил Ветхий Завет (Пс. СХ, 10; Притч. I, 7; Сир. I, 15). Христианство учило о совершенстве любви, «изгоняющей страх» (I Ин. IV, 18), — о Божестве, близком озаренному сознанию, о Божественном Свете, отблеском которого горит человеческая душа. Наиболее характерной чертой христианской проповеди можно считать именно то, что она разнесла по миру новое понятие о Божестве, понятие, весьма близкое к откровениям высшего посвящения, но впервые прозвучавшее радостным кликом над простором человеческой жизни.

Конечно, это новое слово не явилось миру в виде стройного цельного учения. Наоборот, ясного понятия о Сущности Божества не было в первом лепете христианства. Далее мы увидим, что христианство не раз далеко отклонялось даже от самой идеи монотеизма. Мы проследим, как медленно, в течение двух-трех веков, вырабатывались христианским мышлением догматические определения Божества. Этой догматики еще и в помине не было в эпоху первых сбивчивых призывов к Царствию Божию. Но в этих призывах была заложена непобедимая сила веры в Божественный Свет, воссиявший над миром, согретый человеческую душу и воспламенивший ее радостью божественного созерцания.

Всякому серьезному исследователю, приступающему к изучению христианства с намерением постигнуть его сущность, разгадать тайну его успеха и выяснить его историческую эволюцию, надлежит прежде всего отрешиться от некоторых предвзятых мнений, навеянных легкомысленным непониманием и не оправдываемых веской критикой фактов. Мы уже указали на два таких мнения — на рассматривание христианства как простой проповеди иудейского монотеизма и на преувеличение значения «галилейской идиллии», трогательные подробности которой могут сильно действовать на воображение нашего времени, но не обладали такой неотразимой силой в эпоху распространения христианской проповеди по древнему миру, где было столько простоты в повседневном быту и столько идиллической поэзии в религиозных мифах. Еще более глубоко заблуждением является рассматривание христианства как социальной проповеди, родственной по духу возникшим сравнительно недавно социально-демократическим утопиям: и это мнение обличает незнакомство с теми условиями и той средой, в которой развилось христианство. В этой среде, где так несложны были жизненные потребности, где, по климатическим условиям, не было острой материальной нужды и поэтому не было и озлобленного сознания неравного распределения материальных благ, — в этой среде, охваченной мировым мистическим брожением, социальная проповедь могла иметь разве только частичный успех, могла вызвать местную вспышку, но всецело овладеть человеческим сознанием она не могла. Мир ждал не социальных реформ, а религиозного подъема. И только в преддверии нашего времени, с его неслыханным культом капитала, с его жестокой борьбой классов и назревшими общественными вопросами, могло возникнуть предположение, будто великое религиозное движение, создавшее христианство, разгорелось на почве социальных учений. Девятнадцать веков тому назад человечество ждало не общественного переустройства, а живого слова, разрешающего тоску Богоискательства, — и покорило его восторженное учение о Царствии Божием «не от мира сего».

Столь же ошибочно еще одно современное мнение о первобытном христианстве, навязывающее ему особое значение моральной проповеди, направленной исключительно к подъему нравственного уровня человечества. И этот взгляд вытекает из современного понятия о религии, совершенно чуждого мистике и истинному пониманию религиозных запросов. В наше скучное время, знающее лишь практическую сторону жизни, религия сводится к требованиям морали и вне её не находит себе смысла. Для нашего мира, проникнутого утилитаризмом, не может быть духовного подъема, не связанного с какими-либо реальными благими последствиями, и поэтому религия мыслима лишь как узда, налагаемая на человеческие страсти, лишь как залог общественной безопасности и ограждение общечеловеческих интересов от напора эгоистичных стремлений. Оттого высшая степень религиозного подъема, доступного нашему времени, заключается в альтруистическом забвении личных интересов, в бескорыстном порыве к служению своему ближнему вместо служения собственному «я»; такой подвиг считается ныне высшим, почти недостижимым идеалом. Но мир забыл, что этот идеал, как бы ни был он

высок, не может быть *высшим* идеалом человеческого сознания уже потому, что в нем содержится признание ценности материальных благ (хотя бы для ближнего), что в нем нет полного забвения будничной обстановки жизни. Как ни велик подвиг братской любви — выше него подвиг духовного совершенствования, одухотворяющий целые поколения, облагораживающий все человеческое сознание. Как ни велика заслуга того, кто утер слезу ближнего, выше него стоит тот, кто вещим словом отрывает людей от всяких материальных забот и ведет их за собой к неземным идеалам...

Земная любовь к ближнему, служение его интересам — лишь первые проявления религиозного чувства. Человек, повинующийся внутреннему призыву к совершенствованию во имя религиозного идеала, естественно сбрасывает с себя прежде всего материальные интересы и приносит их в жертву чужому благу с тем большей легкостью, что для него самого они уже утратили прежнюю ценность. Но если этот призыв увлекает его все дальше, все выше к простору духовного созерцания, если он чувствует в себе присутствие высшего начала, озаряющего его сознание, — тогда не может он отвернуться от призвания к служению «духом и истиною» высочайшим, надземным идеалам; тогда не может он, ради служения материальным интересам своих ближних, оторваться от творческой работы духовного совершенствования. Человек — «сосуд благодати», и не имеет права разбить этот сосуд, чтобы из черепка напоить прохожего.

Эти идеи чужды миросозерцанию нашей эпохи. Но они лежали в основе всей древней мистики и того благоговейного отношения к человеческому духу, о котором современный мир не имеет представления. Ими же было проникнуто и христианство, восторженное учение о Царствии Божьем, покорившее мир проповедью о свободе духа.

Именно в согласии с понятиями древней мистики альтруизм занял и в христианстве положение первой ступени на пути к духовному совершенствованию. Но то была именно ступень к дальнейшему развитию учения о бренности всего мирского, и это учение неизбежно влекло за собой пренебрежительное отношение ко всякому материальному благу, пусть даже чужому, а не собственному. Восторженная Мария, забывшая всякие житейские попечения ради того, чтобы сидеть у ног Божественного Учителя и слушать Его слово, заслужила Его одобрение: она «избрала благую часть» (Лк. X, 38—42), и практичная Марфа, сколь бы ни была полезна ее деятельность, никогда не могла сравниться с нею в христианском сознании. «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. XV, 13), — учило христианство, — но это именно крайний предел любви, а не высшая точка духовного совершенствования, перед которой пожертвование жизнью — мелочь, ибо жизнь сама по себе не является ценностью. Пожертвование жизнью ради ближних доступно всякому человеку, не погрязшему в низменном животном эгоизме. Но служение человечеству на вершинах духовного созерцания, служение Царству Духа облагораживанием человеческого сознания, — вот высший идеал неземной любви, доступный лишь не-

многим, — и христианство показало его миру как «светоч, возжженный на высокой горе».

Из этого же пренебрежительного отношения ко всему мирскому вытекло и характерное равнодушие христианского сознания к реальности, например предпочтение, оказываемое им благому намерению, а не осуществлению его. С точки зрения духовного совершенствования вполне логично оценивать лишь душевное стремление, порыв. И мы видим ясное выражение этой идеи в целом ряде евангельских притч: о купце, отдающем все свое достояние ради единой жемчужины (Мф. XIII, 45—46), о работниках одиннадцатого часа, получающих вознаграждение одинаковое с теми, кто заслужил его тяжелым целодневным трудом (Мф. XX, 1—16), о пастыре, предпочитающем одну заблудшую овцу целой сотне остальных (Лк. XV, 4—6), о званых на царский пир, от которых требуется лишь светлое, радостное настроение («брачная одежда») (Мф. XXII, 11—14)...

Мы слишком привыкли читать загадочную книгу христианской мистики сквозь очки нашего деловитого, безрадостного времени, ставящего «дела добрые» выше всяких порывов религиозного созерцания. И мы забыли, что христианство было когда-то чисто мистическим учением, враждебным всякому утилитаризму и менее всего похожим на те практические общества взаимопомощи, в которые вырождается ныне сектантство и убогие усилия протестантского духа «возродить христианство». Оно было чистым порывом мистики, то христианство, где первым признаком озарения Духом были возгласения на неведомом языке (I Кор. XIV, 2—10), где Апостолы считали для себя недостойным отдавать свои силы служению нуждам братии и для этого поставляли диаконов и вдовиц, а сами предавались лишь делу благовестия (Деян. VI, 1—6), — то христианство, Сам Основатель которого всячески избегал толпы, гневно отказывался быть судьей в тяжбах и мелких раздорах (Лк. XII, 13—14), и даже ради исцеления недужных неохотно отрывался от уединенного созерцания, «милосердя о народе сем» (Мф. IX, 36; XIV, 14; Мк. VI, 34).

Чисто моральная проповедь неизбежно заключена в известные рамки и нуждается в ясном определении своих этических принципов. Христианство не давало никаких формул этики, и недаром Апостол Павел противопоставлял его древнему «закону» (Гал. III, 1—29), строго оберегавшему человека от уклонений с намеченного пути. Христианство не указывало пути: оно требовало общего совершенствования, духовного подъема, возводящего человека на такую высоту, откуда все житейские условия кажутся ничтожными мелочами. Внешним образом этот духовный подъем сказывался в широкой любви к человечеству, в области же внутренней психики он требовал страстного порыва к собственному совершенствованию и напряжения всех душевных сил и способностей к единой цели: дать разгореться в яркое пламя той искре Божественного Света, которая заложена в каждом сознании. В этой мысли заключалась суть всей христианской проповеди; она нашла свое исчерпывающее выражение в глубокой евангельской притче о талантах (Мф. XXV, 14—20;

Лк. XIX, 12—26), и суровое обличение того, кто «зарывает свой талант в землю», стало навеки призывом к духовному совершенствованию как к долгу перед Богом и самим собою. Но необходимо помнить, что и в этом символическом призыве не было определенной формулы того, что именно следует разуметь под «талантом», вложенным Богом в человеческую душу, и в каком направлении его надо развивать. Здесь было заложено начало многих недоразумений и дальнейшего конфликта между разноречивыми понятиями о долге. Каждому индивидуальному сознанию было предоставлено решать, в чем именно заключается его призвание и в чем должна выразиться его готовность служить высшим идеалам. А эти идеалы нередко находились (и доныне находятся) в несоответствии с тем, что могло бы казаться ближайшим и непосредственным долгом.

В этом конфликте заключался разлад, внесенный в человеческое сознание христианством. Призыв к забвению всего мирского ради «царствия не от мира сего» врезался острым клином в те понятия о гражданственности, зиждимой на крепких семейных устоях, которые лежали в основе миросозерцания Рима. Еще теснее были связаны религиозные запросы с чувствами национального и семейного долга в иудействе, послужившем колыбелью христианства. Христианская проповедь несла с собой смертный приговор этим старым устоям общественного быта. Полное презрение к плоти и вытекающее из него отвращение к браку, превознесение аскетических идеалов, отрицание всяких семейных уз, — все то, что в мистериях Востока было уделом немногих, — христианство провозгласило перед лицом всего мира. Христианство вынесло из тайников святилищ этот призыв к духовной свободе, к отрешению от всяких мирских обязанностей ради единой потребности искания Божества, и в огненных выражениях запечатлело его в человеческих сердцах:

«Думаете ли вы, — говорил Сам Христос, — что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение. Ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех. Отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк. XII, 51—53).

«Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть моим учеником» (Лк. XIV, 26).

«Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; *не мир пришел Я принести, но меч*. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. *И враги человеку домашние его*. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня»¹ (Мф. X, 34—37).

Не мир несло христианство, но меч! В этом признании — истинный смысл христианской проповеди, того учения, в котором современное непонимание хотело бы видеть мораль здравого смысла, хранительницу бытовых традиций и семейного очага. Мы знаем, как глубоко запал этот призыв в человеческие сердца, как буквальное толкование его привело к решительной борьбе против «мира» и всех мирских уз и создало беспримерное в истории человечества стремление к бегству из постылого «мира» в безмолвный простор пустыни, в одиночество и тишину монашеской кельи. Эти аскетические идеалы были заложены в самой основе христианского мирозерцания. Заметим только, что первобытное христианство настолько подчеркивало свою отчужденность от жизненной реальности, что даже не пыталось проводить в жизнь осуществление своих идеалов. Оно учило презрению ко всему мирскому, но презрению настолько глубокому, что для него внешние условия мирской жизни не играли никакой роли. Христианство не отрывало своих последователей от их обычной жизненной обстановки, допускало и семейные узы, и брачную жизнь, наравне с военной службой, богатством, рабством, допускало даже возможность брака между христианами и язычниками, как допускало возможность для христианина иметь рабов-христиан. Все это казалось мелкими житейскими условностями для людей, живших одним лишь порывом религиозной экзальтации. Важно лишь то, чтобы эти мелочи не занимали места в человеческом сознании, чтобы на них смотрели как на нечто ничтожное, скоропреходящее; с ними и бороться не стоит: конец мира близок, и с ним рассеется призрак постылой земной реальности.

Нельзя не подчеркнуть, что это ожидание неминуемой близкой кончины мира в значительной мере способствовало широкой терпимости первобытного христианства к внешним условиям жизни. Первые поколения христиан были убеждены в том, что конец мира должен наступить еще при жизни самовидцев Спасителя. Можно сказать, что первый решительный перелом в христианском мирозерцании совершился тогда, когда сошли в могилу последние представители первого христианского поколения, последние ученики Господни, слышавшие евангельское благовестие из собственных уст Учителя. Только тогда наступило сознание, что повседневное ожидание второго пришествия Господня было напрасно, и пришлось озаботиться о приспособлении религиозного мирозерцания к реальности житейского обихода. Мы проследим далее эту эволюцию религиозной мысли, начавшуюся с конца I века нашей эры¹. Пока же достаточно еще раз отметить, что именно в силу этой веры в близкую кончину мира первобытное христианство не могло придавать значения житейским условиям и действительно относилось к ним с полным безразличием. Разлад, внесенный в мир христианским мирозерцанием, был чисто духовный. Ничего не возбраняя, не отменяя никаких житейских нужд и требований повседневности, христианство,

1 Христианская традиция приурочивает к царствованию Траяна (98—117) кончину Апостола Иоанна, пережившего всех остальных личных учеников Христа.

однако, лишало их значения и отрывало от них человеческое сознание. Все то, чем заполняется жизнь при обычных условиях, — любовь, семейные узы, заботы о личном честолюбии и о благосостоянии семьи, — все это оказалось несущественными придатками жизни, досадными мелочами, отвлекающими внимание от единственной ценности существования — религиозного восторга. В этом смысле (*и только в этом смысле*) христианство явилось разрушительным началом для древней эпохи и оказалось острым мечом, отсекающим в корне древние устои семьи и общественности. Но, повторяем, то было чисто психологическое явление, потеря вкуса жизни, если можно так выразиться. Внешние же бытовые условия оставались незатронутыми. Те категорические отрицания семьи и семейного быта, о которых мы только что упоминали, мирились с фактом супружеских и семейных отношений как с неизбежным злом; решительное осуждение забот о материальной обеспеченности не являлось препятствием к тому, что среди ближайших учеников Христа и среди членов первобытных христианских общин были и богатые люди, не отказавшиеся от своего состояния и помогавшие из своих средств неимущим братьям¹, подобно тому, как среди братий были люди всех классов, не порывавшие со своей средой. «Пусть каждый останется в своем звании», — учил Апостол Павел. Христианство было свободным духовным союзом людей разных состояний и сословий, соединенных между собою лишь братской любовью и общим религиозным восторгом и сходящихся по возможности часто для радостного братского общения вокруг символической Чаши. На эти «вечеры любви» сходились и господа, и рабы, и «сущие от кесарева дома», и солдаты, и юные девушки, и состоятельные члены общины, оказывавшие ей материальную поддержку. Иного характера христианская община не имела в течение двух веков и даже более, и никакой правильной организации она не знала, кроме внутреннего порядка священнослужения.

И вот, эта вольная проповедь духовного восторга оказалась «победой, победившей мир». Именно потому, что христианство не знало организованных форм и строгих предписаний, оно смогло разлиться по миру неудержимой волной и избежало опасности разменяться на мелкое сектанство.

Образцы мистических сект уже имелись в иудействе; они являлись реакциями против установившейся в иудейской среде железной дисциплины семейных и общественных отношений, и поэтому устраивались на общинных началах и на принципе отрицания семьи и собственности. Такими сектантами были *ессеи* в Палестине, а в Египте, среди иудеев «рассеяния» (*diaspora*) — так называемые *терапевты*.

1 Гарнак (*Miss. und Ausbreit.*) совершенно верно заметил, что встречающееся на каждом шагу в Евангелиях и в апостольских посланиях увещание давать милостыню является очевидным указанием на неравное распределение материальных средств среди верующих. Впрочем, прежнее мнение о коммунизме в первобытном христианстве уже давно отвергнуто, и современная научная критика установила, что опытов такого коммунизма почти не бывало даже в апостольское время, не говоря уже о последующем.

Последние описаны Филоном Александрийским в его знаменитом трактате «О созерцательной жизни» (Περὶ βίου θεωρητικῆς), и описание это настолько сходится с нашим понятием о первобытном христианстве, что научная критика склонялась к отождествлению этих «терапевтов» с первыми христианами Египта, причем самая подлинность приписанного Филону трактата оспаривалась. Это мнение, однако, ныне опровергнуто, и научная критика вполне признала возможность существования среди эллинизированных иудеев Египта мистических сект, близко подходивших к типу пифагорейских общин¹. Филон описывает нам общину терапевтов, расположившуюся у Мареотского озера, к югу от Александрии. Эти терапевты жили в отдельных кельях или хижинах; ежедневно вставая до зари, они приветствовали восход солнца молением об озарении Истинным Светом и не вкушали пищи до заката, проводя день в безмолвии и созерцании; по субботам все «братья» и «сестры» сходились вместе для общей молитвы, а в торжественные дни собирались для общей скудной трапезы (состоявшей из хлеба и воды, с солью и иссопом) и пения священных гимнов, после чего проводили ночь в священной пляске, в виде торжественного хоровода, продолжавшегося до зари; поклонившись восходу солнца, все расходились по своим одиноким хижинам. Как видно, сходство быта этих терапевтов с первыми монашескими общинами Египта и Палестины было настолько велико, что недаром научная критика была введена в заблуждение и пыталась их отождествить. На самом деле можно допустить лишь сильное влияние «терапевтов» на христианское иночество, возникшее впервые в Египте в III в.² Но не следует забывать, что сами «терапевты» были иудеями лишь по имени; на самом деле они потеряли под влиянием эллинизма всякую связь с иудейством, и родство их с чисто эллинским пифагорейством несомненно (на что указывает и поклонение солнцу, заимствованное пифагорейством из мистерий Востока).

Гораздо ближе иудейскому духу была секта ессеев, довольно многочисленная в Палестине и Сирии в эпоху зарождения христианства. Ессеи придерживались всех религиозных традиций иудейства, но отличительной чертой их было отрицание собственности и устройство своих общин на началах коммунизма. Их аскетические идеалы и строгий

1 Этот вопрос окончательно разработан и исчерпан Конибиром (Fred. C. Conybeare) в его превосходном издании Филонова трактата *De vita contemplativa* (Оксфорд, 1895).

2 Сохранившееся в христианском предании описание первобытных иноческих общин совершенно сходится с изображением терапевтов у Филона. См. напр. в Четьях-Минеях «Житие старцев в Синае»: «Ихже жития устав бе таков: вся дая седяку в кельях своих безмолвствующе, в субботу же, в вечер наступающей недели, собирахуся вси в церковь и вкупе ночное бдение сотворяху. Заутра же на святей литургии причастившися безсмертных Христовых таин, кийждо их паки в свою келью отхождаше... Живяху яко безплотни, ничтоже стяжавающе от таковых, яже сладость и страсти рождати обыкоша: ни вина, ни масла, ни хлеба всячески, но мало финик, или верхие дубовое, и тем свое тело питаху». (Четьи-Минеи, 14-го января).

образ жизни привлекали сердца, и роль их в истории религиозного брожения, предшествовавшего христианству, была довольно значительной. Научная критика всегда считала, что христианство выросло в тесной связи с ессейством; неоднократно высказывалось предположение, что Сам Иисус Христос и ученики Его были в сущности представителями этой секты. Но сходство христианства с ессейством было далеко не так глубоко, как принято считать. Ессеям недоставало именно того, чем дышало христианство, — мистической экзальтации. Ессейство было реакцией религиозного чувства против политиканства и всяких неурядиц, заполнивших жизнь иудейства хасмонеяского и римского периодов; строгая дисциплина его общин являлась протестом против нравственного упадка иудейства в эту мрачную для него эпоху, а отрицательное отношение к собственности было реакцией против порабощения умов материальными заботами. Но это требование новых этических начал все же не отличалось широким подъемом; практический ум, неизменно свойственный иудейству, брал верх над порывами мистического идеализма, и ессейство, слишком тесно связанное с иудейской традицией, с иудейской обрядностью, было обречено на прозябание в роли чисто иудейской секты. Не ему была дана власть и призвание покорить мир. Христианство же победило мир именно потому, что оно вышло из этих рамок простого кодекса морали и зажгло в человеческих сердцах святую тоску о неземных идеалах.

Ессейство, однако, не осталось без влияния на первобытное христианство и создало в нем особое течение, не слишком далеко уклонявшееся от иудейских религиозных традиций. То были скромные люди «золотой середины», не задававшиеся широкими религиозными порывами; новое учение сводилось для них к нравственным принципам, утвержденным пришествием человека Иисуса, в котором они соглашались признать мессианские черты. Здесь не было места восторженной мистике, смелой метафизике, победоносной проповеди об озарении Светом. Это течение в христианстве носило название евионизма, вероятно от еврейского слова *эбионим* — «бедняки»; этим названием подчеркивалось отрицательное отношение к материальному достатку¹. Но уже через поколение оно стало носить характер полупрезрительной клички, и древнехристианские писатели сохранили нам насмешливое мнение, будто «евионеи» получили свое название «бедняков» от скудости ума². Не им было суждено вести христианство к победе.

В сущности, евионизм прочно основался лишь в иерусалимской первобытной общине. Слишком тесно связанное с иудейством, оно не могло развиваться вне его среды, — но ему пришлось поэтому разделить его судьбу. После разрушения Иерусалима, лишенный опоры иудейского консерватизма, лишенный престижа иерусалимского храма и

1 Следует однако отметить позднейшее мнение, будто название евионеев происходило от имени некоего Евиона, основавшего секту.

2 Orig. *De princ.* IV, 22. *C. Cels.* II, 1. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 27. Cf. Epiph. *Haer.* XXX, 17.

религиозно-исторических традиций, он потерял всякое значение для христианства и остался в стороне от его мощного развития. Течение его обратилось в струйки мелкого сектанства, создало бесчисленные «толки», вроде назореев, генистов, меристов, эллиниан, имеробаптистов, масвофеев, оссеев и других, известных нам большей частью только по имени; к ним же можно причислить остатки учеников Иоанна Крестителя и Аполлоса (Деян. XVIII, 24—28; XIX, 1—7). В истории христианства их роль была кончена.

Лишь в разрыве с иудейством христианство обрело свое призвание мировой религии. Вдохновенной проповедью Апостола Павла оно было оторвано от иудейской среды и перенесено в центр религиозного брожения, охватившего древний мир, — в тот своеобразный мир малоазиатских городов, где, как мы видели, котлом кипело мистическое искание Божества. Недаром самое название *христиан* было найдено не в пределах Иудеи: его получили впервые ученики Павла и Варнавы в Антиохии (Деян. XI, 26) — столице римского Востока и его эллинской культуры. Здесь, в Антиохии, и в Малой Азии христианство нашло свою истинную колыбель, отсюда разлилось по древнему миру, в тесном союзе с эллинским мышлением и эллинскими формулами Богоискательства.

Иудейство было теми «мехами ветхими», в которые, по евангельскому выражению, не могло быть влито «вино новое» — христианское. И потому важнейшим моментом в истории христианства и, быть может, во всей религиозной истории человечества был тот час, когда апостольское благовестие вышло из пределов иудейства и разлилось по эллинизированному миру, озарив новым сиянием великое духовное брожение, от которого трепетало человеческое сознание.

Мы теперь должны вернуться к этому моменту и проследить первые шаги апостольской проповеди. Могучий порыв ее был неизбежным следствием того состояния экзальтации, в котором находилась апостольская семья. Небольшая группа людей, охваченных восторгом пламенной веры, естественно должна была подумать об увеличении числа своих прозелитов, о наибольшем распространении спасительного призыва ко вновь открывшемуся Царствию Божию. «Идите, научите все народы...» (Мф. XXVIII, 19); «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари...» (Мк. XVI, 15), — таковы были, согласно свидетельству Апостолов, последние заветы Христа Своим ученикам, — и служение делу благовестия стало первой заботой и главнейшим попечением Христовых последователей.

Согласно старому церковному преданию, Апостолы, оставшись осиротелыми в Иерусалиме после разлуки с Божественным Учителем, стали распространять вокруг себя весть о сошествии на человечество благодати обожествления, но вначале они, по-видимому, не отдалялись от Иерусалима и мест, освященных воспоминаниями о возлюбленном Учителе. Правда, по одной из версий, они тотчас же занялись проповедью не только в Иерусалиме, но и в ближайших городах и селах, а оттуда перешли и в эллинский мир, — но по другим, весьма древним преданиям, они в течение долгого срока оставались в Иерусалиме спло-

ченной семье, согласно повелению Самого Господа, будто бы воспретившего им отлучаться из Иерусалима в течение двенадцати лет¹. По другой версии, пребывание апостольской семьи в Иерусалиме продолжалось лишь семь лет². Как бы то ни было, мы не имеем никаких достоверных сведений о деятельности Апостолов в первые годы после Вознесения. В единственной исторической книге нашего новозаветного канона, в *Деяниях Апостольских*, упоминаются лишь первые опыты благовестия в пределах Иудеи, Самарии, а также в городах, находившихся в непосредственной близости от наследия Израилева. *Деяния* сохранили сведения о проповеднической деятельности Апостола Петра в Лидде, Иоппе (нынешней Яффе), Кесарии, Антиохии; Петра, Иоанна и Филиппа — в Самарии; Филиппа — в Азоте и Кесарии; Варнавы — в Антиохии (Деян. VIII, IX, XI). Но это благовестие оставалось в сфере влияния Иерусалимской общины и не указывало на рассеяние Апостолов по свету для проповеди. Первый разрыв с Иерусалимом и его традициями совершился благодаря деятельности молодого новообращенного Савла, уже не выдавшего Божественного Учителя лицом к лицу, но воспринявшего Его откровение с тем восторгом, к которому приуготовило его воспитание и образование в родном его городе Тарсе, оживленном центре малоазийского эллинизма и его мистической философии. Савл, «он же Павел», вынес из пределов иудейства благовестие Христова учения и тем поставил впервые юное христианство перед жгучим вопросом: возможно ли приобщение к спасительной тайне Христовой язычников, не принятых в общение синагоги, не принадлежавших к потомству Авраама и не принявших внешнего признака этого преемства — обрезания?

То был первый и, быть может, самый опасный кризис в истории христианства. Если бы восторжествовало направление, верное традициям иудейства, христианство было бы осуждено на незаметную роль иудейской секты. Но и на разрыв с вековыми традициями решиться было нелегко. Апостолы, по-видимому, долго колебались, уклоняясь от категорического решения. Петр, по традиции³, сам обратил в христианство сотника Корнилия в Кесарии и крестил его «со всем домом его»⁴, но после этого счел нужным оправдываться перед Иерусалимской общиной (Деян. XI, 1—18). Позже Петр вновь проявил нерешительность в этом жгучем вопросе, чем навлек на себя со стороны Павла упрек в малодушии: Павел укорял первоверховного Апостола за то, что он в

1 Clem. Alexandr. *Stromat.* VI, 5. Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 18. На этот 12-летний срок указывают апокрифические *Деяния Петра* и некоторые другие памятники древнехристианской литературы, преимущественно апокрифической.

2 *Recogn.* I, 43; IX, 29.

3 Здесь и далее слово «традиция», как правило, используется автором в его первоначальном, собственном смысле: «предание», «повествование», — *traditio* (лат.). — *Прим. ред.*

4 Деян. X, 1—48. Следует заметить, что современная критика относится скептически к факту столь раннего обращения воина-римлянина в христианство.

Антиохии сперва вошел в братские сношения с христианами из язычников, а затем, под влиянием Иакова и других представителей Иерусалимской общины, отрекся от них и вернулся к узко-иудейскому консерватизму (Гал. II, 11—14). Эти тягостные споры и колебания угрожали самому существованию христианства. Иерусалимская община, которая была проникнута иудейским национализмом и во главе которой стоял строгий блюститель иудейских традиций — Иаков брат Господень, — не могла найти выхода из этих затруднений: решение вопроса могло состоять лишь в перенесении центра тяжести христианской проповеди вне сферы иудействующих влияний. В этот критический момент поддержка, оказанная Павлу Варнавой, спасла идею христианства как мировой религии света и духовной свободы. Благодаря Варнаве Павел получил от Апостолов разрешение нести благовестие Христово языческому миру, предоставив предстоятелям Иерусалимской общины дело проповеди среди «чад Авраамовых» (Деян. XV, 2—31). И таким образом, среди древнего мира, предавшегося безудержному Богоискательству, прозвучала восторженная проповедь о радости обретения Божества. «Явилась благодать Божия спасительная всем человекам».

Личность Христа была не вполне выяснена в Иерусалимской общине, а также в толковании евионейства и иудействующего христианства. Он вскоре оказался бы только пророком, явившимся в освящении мессианских обетований. Но Христос Павла, Христос, проповеданный всему миру, был Божественным Носителем мировой тайны, и проповедь о Нем настолько же отошла от евионейских идей, насколько вдохновенная речь Павла в Афинах о Неведомом Боге (Деян. XVII, 16—31) далека от иудейских толкований библейского текста. Подлинность этой речи, правда, оспаривается новейшей критикой, но этот вопрос не стоит обсуждения: передает ли афинская речь точные выражения Павла или же она скомпонована автором «Деяний Апостольских» — для нас, в сущности, безразлично. Важно лишь то, что эта речь действительно выражает основные мысли Павла, что в ней заключен и смысл восторженной проповеди среди эллинского мира, и ключ к разгадке ее успеха. Важно то, что сама книга «Деяний Апостольских», первый по времени исторический документ Нового Завета, написан не иудеем, а чистокровным эллином — Лукою, и личность этого сподвижника Павла, просвещенного грека из Антиохии, врача по профессии, сразу вводит нас в тот мир общеевропейской эллинской культуры, где христианство нашло свою истинную родину и необходимые условия для своего расцвета¹.

И мир, подготовленный долгими поисками Божества, жадно воспринял проповедь Павла. В течение одного десятилетия Сирия,

¹ Личность автора *Деяний Апостольских* не раз подвергалась сомнению, и многие научные авторитеты (Баур, Целлер, Гильгенфельд, де Ветт и др.) решительно высказывались против возможности приписывания *Деяний* и 3-го евангелия ученику Павла. Это мнение однако оспаривали Ренан, Цан, Рамзей, Гарнак и др., и в настоящее время вопрос об авторстве Луки можно считать решенным в утвердительном смысле. Полный разбор этого научно-исторического спора см. в превосходной монографии Гарнака *Lukas der Arzt* (Leipzig, 1906).

Малая Азия, Эллада, Кипр, Крит услышали учение о Божественном Свете, озарившем мир, из уст самого Павла, и «свет просвещения» был им пронесен до самого Рима. Здесь, в мировой столице, ему суждено было наконец сложить свою голову за ту веру, которой он отдал всю свою жизнь (вероятно, в 64 г.). Но главным центром его деятельности была Малая Азия, — здесь положил он основание очагу христианской веры, пылавшему в течение многих веков самым ярким светом. Уже во времена Павла и благодаря его усилиям центр тяжести христианства был сдвинут и перенесен из Иерусалима в Антиохию; столица Сирии с ее разнородным составом населения, насквозь проникнутым духом эллинизма, стала второй религиозной столицей христианства; третьей оказался Эфес, главный центр Малой Азии, также просветленный Павлом. Эфес на долгие годы стал средоточием всего восточного христианства, и здесь, целых три десятилетия после кончины Павла, старец — Апостол Иоанн, окруженный всеобщим благоговением, являлся последним носителем живого предания о Христе, последним лучом великого очага света, воспламенившего мир.

По-видимому, остальные Апостолы примкнули к движению, начатому Павлом, и в свою очередь рассеялись по всем странам Востока и Запада, неся всему миру благовестие Христово. Упомянутые выше предания о двенадцатилетнем сроке пребывания Апостолов в Иерусалиме имели целью именно доказать, что по истечении этого срока все Апостолы разошлись для миссионерской деятельности. В Иерусалиме, по преданию, остался лишь Иаков брат Господень, неуклонно верный иудейским религиозным традициям; он управлял Иерусалимской общиной в духе сближения с иудаизмом, соблюдая все предписания закона Моисеева, но был убит иудеями-фанатиками (около 61 года). Преемником его был Симон сын Клеопов, неоднократно упоминаемый в евангелиях, двоюродный брат Иисуса Христа; родители Господни оставались главными членами Иерусалимской общины. О деятельности же прочих Апостолов и о миссионерских трудах их мы не имеем достоверных сведений. Как известно, наши «Деяния Апостольские», описав первобытную Иерусалимскую общину, переходят далее исключительно к истории Павла и его проповеди в Малой Азии и Элладе, подробно описывая его арест и отправку под конвоем в Италию, и обрываются на прибытии его в Рим. На этой точке заканчиваются все исторические сведения о деятельности Апостолов, вошедшие в наш новозаветный канон. В канонических «Деяниях» нет даже указаний на дальнейшую судьбу и смерть Павла, а сведения об Апостоле Петре обрываются после повествования о крещении Корнилия-сотника в Кесарии, так что любопытный факт дальнейших колебаний Петра, возвращение его к строго иудейскому образу мыслей и столкновение на этой почве с Павлом в Антиохии нам известен уже только из рассказа самого Павла в послании к Галатам (II, 11—14). О деятельности же и жизненной судьбе остальных Апостолов наши «Деяния» вовсе умалчивают. Но скудные данные единственной исторической книги нашего канона зато дополняются обширным запасом преданий и церковных традиций, связанных с именем каждого Апостола. Церковь сохранила благодарную память о

проповеднической деятельности их во всех странах и областях древнего мира. «Во всю землю изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их», поется доныне словами древнего псалма (Пс. XVIII, 5) на церковной службе в честь Апостолов. Церковное предание говорит о пребывании Апостола Петра в Риме, об основании им епископальной кафедры в мировой столице и кончине его там же, одновременно с Павлом (вероятно, во время гонения при Нероне); о проповеднической деятельности ученика его, Ап. Марка, в Египте и основании им епископальной кафедры в Александрии; о проповеди брата Петра, Апостола Андрея Первозванного, по всему побережью Черного моря и мученической кончине его в Патрасе в Ахайе; о проповеди и мученической кончине Апостола Фомы в Индии, Апостола Варфоломея у парфян, Апостола Фаддея в Месопотамии, и т. д.¹ Святые жены, последовавшие Христу, также, согласно преданию, приняли участие в распространении Его учения, и Церковь сохранила традицию о благовестии Марии Магдалины в Риме. Часть этих преданий, конечно, лишь красивые легенды, благоухающий венок мистической поэзии, возложенный на колыбель христианства, — но многие из них имеют серьезное значение для истории первобытного христианства и основаны на достоверных воспоминаниях. Эти предания дополняют наши сведения и дают нам полную картину того восторженного порыва к проповеди об озарении Божественным Светом, который явился «победой, победившей мир». И литература, сохранившая эти частью вымышленные, частью исторические сведения о деятельности и судьбе всех основателей христианства, литература так наз. апокрифических «Деяний» каждого Апостола в отдельности² никогда не могла потерять своего значения для христианского сознания, несмотря на то, что церковный авторитет позднейших веков отверг ее и изъял из состава канонических книг. Мы увидим далее, как формировался новозаветный канон, на каких основаниях некоторые книги в него входили и по каким соображениям другие книги из него исключались. Пока же достаточно отметить, что вся литература христианских апокрифов, хотя и отверженная Церковью, оставила на ней неизгладимый отпечаток, влилась в церковную службу и неразрывно сочеталась с христианским сознанием. Поминовение Церковью Апостолов и их деятельности целиком основано на данных так называемых апокрифических «Деяний»; христианская иконография отсюда же заимствовала изображения и характерные черты Апостолов, христианское искусство отсюда же почерпнуло свое глубочайшее вдохновение, свои самые поэтические сюжеты.

1 Позднейшее поэтически окрашенное предание гласит, будто Апостолы, покидая Иерусалим для всемирной проповеди, распределили между собой все страны и народы («языки») по жребию, и каждый из них отправился в ту страну, которая выпала на его долю. См. в *Деяниях Фомы* (с. 363) трогательный рассказ о том, как Фома устранился путешествия в Индию, доставшуюся ему по жребию, и как укрепил его Господь для трудового служения.

2 Напр. *Деяния Фомы*, *Деяния Андрея*, *Деяния Иоанна* и пр. Иногда рассказ ведется сразу о двух Апостолах, напр. *Деяния Андрея и Матфия* и т. п.

Помимо этого, повторяем, предания о проповеднической деятельности всей апостольской семьи имеют громадное историческое значение: они восстанавливают равновесие фактов апостольской истории и указывают на то, что дело распространения христианства не является исключительно заслугой Павла и что поразительно быстрый успех христианской проповеди отчасти объясняется дружными усилиями многих проповедников. У одного человека, хотя бы то был гениальный Павел, не хватило бы сил на зажжение пламени религиозного восторга во всех концах древнего мира. Церковная традиция восстановила историческую правду, не нашедшую места в церковном каноне, сохранив в христианском сознании память о том, что Павлу принадлежит пусть преобладающая, однако вовсе не исключительная роль в деле распространения христианских идей и слияния их с эллинской мистикой.

Но если мы хотим ознакомиться с сутью того учения, которое разлилось в стихийном порыве по всему миру, то мы должны обратиться прежде всего к пастырским посланиям Павла, дающим нам яркую картину первобытной христианской общины. Следует помнить, что эти его послания являются хронологически первыми письменными документами христианской Церкви. Евангелия еще не были написаны. Речи Господа сохранялись еще только в живой памяти, слагаясь в цикл устных преданий. Христианские общины не были скреплены никаким кодексом, юные Церкви были свободными собраниями восторженных людей, сходящихся для радостных бесед о Божественном просветлении, для совершения таинственного обряда поминовения Христа в преломлении хлеба. И эти общины создавались в таком порыве мистической экзальтации, что в них не были выяснены даже простейшие вопросы о взаимных отношениях их членов, об отношениях их к внешнему миру. На эти вопросы иногда давали ответы апостольские послания, и из них мы можем почерпнуть сведения о внутренней жизни этих союзов людей, связанных общей верою, общим религиозным подъемом, но не внешними узами.

В этих первых письменных документах христианства всюду слышится призыв к мистическому созерцанию, пренебрегающему всякими житейскими попечениями. В них прежде всего бросается в глаза, что христианская община состояла из людей разных сословий и состояний, продолжавших заниматься в обыденной жизни своим делом или службой. «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (I Кор. VII, 20—21).

«Отцы, не раздражайте детей ваших... Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу... И вы, господа, поступайте с ними так же... зная, что и над вами самими и над ними есть на небесах Господь» (Эфес. VI, 4—9). «Нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. III, 11). «Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти... Господа, оказывайте рабам должное и справедливое» (Кол. III, 22; IV, 1).

Подобные выдержки, свидетельствующие о духовном подъеме, не знавшем никаких жизненных условностей — ни общественных, ни семейных, — можно было бы привести из всех посланий.

«Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим. VIII, 9). «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления» (Рим. VIII, 15). «И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, — в учении; увещатель ли, — увещай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием» (Рим. XII, 6—8). «Кто ест, не уничижай того, кто не ест; и кто не ест, не осуждай того, кто ест: потому что Бог принял его... Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога; и кто не ест, для Господа не ест и благодарит Бога... Нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим. XIV, 3, 6, 14). «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию» (I Кор. X, 31). «Дары различны, но Дух один и Тот же; и служения различны, а Бог один и Тот же, производящий все во всех» (I Кор. XII, 4—6). «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. III, 26—28).

К людям, жившим в подобном экстазе, конечно, были неприменимы предписания житейской морали, правила устройства повседневного быта. И Павел неохотно давал такие указания: так, мы находим у него лишь мимоходом брошенный упрек в том, что между братьями возникла какая-то тяжба (I Кор. VI, 1—9), но этот факт не вызывает в нем особого негодования; для нас же эта мелочь характерна, как яркое доказательство того, насколько христианские общины были далеки от организованных форм быта. Даже в самом жгучем вопросе религиозной совести — в вопросе о необходимости аскетического воздержания — Павел уклоняется от прямого повеления и ограничивается советом: «По настоящей нужде признаю, что хорошо человеку оставаться так» (I Кор. VII, 26). Но тут же возвращается к своей основной идее пренебрежения к внешним условиям жизни: «В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом... Соединен ли ты с женою? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены... Если какой брат имеет жену неверующую [т. е. не христианку], и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего [т. е. язычника], и он согласен жить с нею, не должна оставлять его» (I Кор. VII, 24, 27, 12—13). «А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины... Ибо желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе. Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как и я; но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак» (I Кор. VII, 1, 7—9). В этих словах — все пренебрежение к браку и брачному вопросу, присущее духу христианства. Павел ясно указывает на аскетизм как на высший идеал

христианской жизни, но, видимо опасаясь разрушительного действия на массы такого идеала, доступного лишь немногим, допускает брак, как снисхождение к человеческой немощи: «таковые будут иметь скорбь по плоти; а мне вас жаль» (I Кор. VII, 28). И как бы в пояснение своей мысли Апостол добавляет: «А я хочу, чтобы вы были без забот. Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтоб быть святою телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу» (I Кор. VII, 32—34). Вся брезгливость аскета и чисто-духовного человека к браку вылилась в этих словах, — и христианство их не забыло, как не забыло оно никогда упрека Христа Марфе: «Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно» (Лк. X, 41—42), как не забыло оно страшных слов о том, что кто не возненавидит семью, тот не достоин Господа, «и враги человеку домашние его»¹. Но Павел, как и Сам основатель христианства, не прилагал этих требований к массам, и учил лишь пренебрежению ко всему плотскому как первой победе над плотью. Мы уже сказали, что христианство сознательно не разрушало устоев семейной жизни и общественных отношений, но срывало с них прикрасы идеализации, научало видеть в них не смысл и ценность существования, не жизненные идеалы, а грубые потребности плоти, неизбежное зло, связанное с двойственной природой человека, с его низшим телесным существом. И если эта мысль не развита с большей силой у Павла и других первых писателей христианства, если не осуждают они с еще большей страстью всякое снисхождение к потребностям тела, то исключительно лишь потому, что они верили в близость развязки мировой трагедии, верили, что неминуемо-близкий конец мира разрушит плотские оковы духа и разрешит весь вопрос о жизненных условиях. В цитированном нами послании первом к Коринфянам Павел заканчивал свои советы по вопросу о «семейных условиях» именно этим указанием на близость мирового конца: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть как не имеющие; и плачущие — как не плачущие; и радующиеся — как не радующиеся; и покупающие — как не приобретающие; и пользующиеся миром сим — как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (I Кор. VII, 29—31). В этом состоянии радостного ожидания второго пришествия Спасителя, в этом беспремерном напряжении мистического восторга не было места житейской морали, нравственным законам. Общий духовный подъем сам по себе исключал возможность чего-либо скверного, нечистого, унижительного для человеческого духа, стремившегося сбросить иго плоти. «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. V, 25), — в этих немногих словах заключена вся истинно христианская этика. Этот экстаз был первым проявлением христианского сознания, и чем глубже мы вглядываемся в первобытное христианство, тем яснее выступают признаки этого одухотворенного восторга, на-

шедшего наиболее яркое выражение в самых первых памятниках христианской литературы. Прежде чем расстаться с посланиями Павла, вспомним, что именно в первом и достовернейшем из них¹ — в I послании к Коринфянам — мы находим самые страстные выражения божественного экстаза: здесь — вдохновенный гимн кресту и священному безумию (I Кор. I, 18—25), гимн просветленному сознанию (II, 6—16), призыв к восторженной, стихийной божественной любви (глава XIII), песнь победы над смертью (XV, 55—57); наконец, радостный крик духовного озарения: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (III, 16). Да будет еще раз сказано: в этом мистическом восторге была тайна успеха христианства и его победоносного разлива.

Мир был готов к восприятию проповеди о мистическом экстазе, — благоприятная для нее среда уже была выработана, и древние таинственные учения о слиянии с Божеством подготовили путь религии вочеловечившегося Божества. Христианство не влилось в эллинизм бурным потоком извне, а впитало в себя все эзотерические течения древней мысли, сблизившись и с формулами их, и с символами, и с обрядами. И люди, разнесшие проповедь о Христе от края до края эллино-римского мира, имели под собой гораздо более подготовленную почву, нежели те, которые силились удержать христианскую идею в тесных рамках иудейства.

Но все же разрыв христианства с иудейством не мог совершиться сразу; старые традиции были еще крепки и имели немало убежденных сторонников в той среде, где зародилось христианство. В этой среде могучий размах христианской идеи и ее слияние с мистикой эллинского мира не могли не вызвать недоумения и отрицания: «буйная» проповедь Павла казалась безумным нарушением всех традиций дисциплины, страха Божьего и разумного поклонения Творцу, которыми было проникнуто религиозное сознание «избранного народа». И в противоположность всемирному благовестию духовной свободы и восторга, столь родственному общечеловеческому мистическому сознанию, иудействующее течение в христианстве подчеркивало свои требования строгого подчинения религиозному закону и перенесения христианской идеи из области созер-

1 Вопрос о достоверности посланий, приписываемых Павлу, многократно обсуждался научной критикой и в настоящее время решен в утвердительном смысле для 8—9 посланий, вокруг же остальных донны кипит ученый спор. Рассмотрение здесь этого вопроса завлекло бы нас слишком далеко, и мы можем лишь отослать читателя к соответствующим трудам Цана, Гарнака и др. Что касается хронологического порядка тех посланий Павла, в которых его авторство наиболее вероятно, то и здесь возникало немало споров; мы можем ограничиться приведением тщательно обдуманных и взвешенных данных Гарнака (в его *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I, II, 1, — *Chronologie des Paulus*): время написания обоих посланий к Коринфянам и посл. к Галатам он определяет между 50-м и 53-м гг.; к этому же времени можно отнести и послания к Солуньянам; послание к Римлянам — в промежутке 53—54 гг.; к Колоссянам, Филимону, Филиппийцам и Эфессянам (последнее считается сомнительным) — между 54-м и 59-м гг.

цательной метафизики в реальность практических начинаний. Нельзя не отметить, что евионизм и все иудействующие течения в христианстве носили именно отпечаток рационализма, враждебного по существу трансцендентальной мистике. Вместо чуждого им экстаза и созерцания Божества они искали практического осуществления новых религиозных идеалов и приспособления их к жизненной этике, к семейным и общественным устоям. И этот оттенок практического смысла в отношении нового благовестия еще более характерен для иудео-христианства, нежели его внешний консерватизм, его стремление сохранить в целостности старые религиозные формулы и согласовать веру в совершившееся уже пришествие Мессии-Христа с ветхозаветным культом Иеговы. Христианская проповедь увлекла все лучшее в иудействе, всех тех богобоязненных людей, для которых религиозный порыв слагался в высокий идеал нравственной чистоты, праведности и смирения. Но они и к христианству подошли только с этической стороны и, содействуя укреплению в нем прекрасных моральных начал, не могли без раздражения видеть увлечения в сторону эллинской метафизики и восторженных созерцаний, неразрывно связанных с брезгливым отношением к жизни и к усилиям упорядочить эту жизнь на основах «страха Божьего».

В этой иудео-христианской этике лежала глубокая опасность для христианства, именно ввиду заложенной в ней закваски рационализма. Совершенно чуждый мистическим запросам времени, евионизм был бессилён создать мировую религию. Но помимо того, его религиозный консерватизм склонялся к ограничению самой этики и к заключению ее в рамки иудейской традиции: мораль иудео-христианства была очень близка к требованию полного подчинения ветхозаветному закону, к признанию всех его предписаний безусловно обязательными. Против этой узости традиционной морали, с ее стеснительными формальностями, с ее отрицательным отношением к аскетизму, с ее суровой дисциплиной семьи и общественного быта, особенно энергично восстал Павел. Ополчившись против всяких попыток подчинить христианство иудейской этике, он беспощадно изобличал невозможность совмещения «закона» с новым благовестием. Резкий тон, допущенный Павлом в этой полемике, является лучшим доказательством того громадного значения, какое придавал этому вопросу великий Апостол.

Вообще говоря, Павел отличался терпимостью, свойственной всем людям широкого кругозора, и без всякого раздражения давал разъяснения по поводу разногласий, возникавших в основанных им общинах. Разительный тому пример мы видим в его отношении к раздорам, возникшим среди Коринфской общины: виновником их был Аполлос¹, на которого Павел имел право смотреть как на соперника, пожинаящего лавры учительства на той самой ниве, где Павел был первым насадителем Христова учения. И все же в послании к Коринфской общине, где Павел высказывается по этому вопросу, не сквозит ни малейшего раздражения, нет намека на уязвленное самолюбие, — все эти

1 Срв. Деян. XVIII, 24 sq.

страницы проникнуты спокойным достоинством и самой широкой терпимостью: «Сделалось мне известным о вас, братья мои, что между вами есть споры. Я разумею то, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Аполлосов”; “я Кифин”; “а я Христов”. Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились? Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил, кроме Криспа и Гаия, дабы не сказал кто, что я крестил в мое имя... Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать» (I Кор. I, 11—17). «Если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли обычаю поступаете? Ибо, когда один говорит: “я Павлов”, а другой: “я Аполлосов”, то не плотские ли вы? Кто Павел? Кто Аполлос? Они только служители, чрез которых вы уверовали, и притом по сколько каждому дал Господь. Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду... Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. ...Итак никто не хвалился человеками, ибо все ваше; Павел ли, или Аполлос, или Кифа, или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, — все ваше; вы же — Христовы, а Христос — Божий» (I Кор. 3—8, 11—13, 21—23).

Эта широкая терпимость резко отличается от той страстности и суровой решительности, с которой Павел опровергал доводы иудео-христиан о необходимости подчинения христианского духа ветхозаветному закону. К последнему вопросу он возвращается почти во всех своих посланиях, причем эти страницы пересыпаны резкими нападками на защитников ветхозаветной традиции: достаточно вспомнить страстно-обличительный тон послания к Галатам, написанного в порыве сильного раздражения под влиянием известий о появлении иудео-христианских тенденций в среде Галатийской Церкви. Павел сознавал, что эти узкие идеи с их оттенком ограниченного сектантства представляли наибольшую опасность для будущности христианства, и беспощадно их громил, гневаясь на всякую попытку сближения с иудейством со стороны основанных им вольных, восторженных общин.

Таким образом, роль Павла в борьбе за христианскую свободу против иудействующих течений оказалась с самого начала резко очерченной, запечатленной неопровержимыми документами в виде письменных памятников его деятельности. Поэтому для иудео-христианства Павел явился главным врагом, центральной фигурой всего ненавистного иудейству движения в пользу сближения с эллинской мистикой и отрясения ига иудейской традиции. Ненависть к Павлу стала отличительной чертой иудео-христианского мировоззрения. На него смотрели как на гнусного еретика, к нему применяли евангельскую притчу о дьявольской злобе, сеющей плевелы среди доброго посева Христовой нивы (Мф. XIII, 24—30). И подобно тому, как Павел был для иудео-христиан вопло-

щением ненавистного им движения, главным представителем антииудейского образа мыслей, — так и против него была выдвинута другая центральная фигура представителя иудео-христианских взглядов, — в лице Петра.

Мы видели, что Павел, в сущности, не мог считаться единственным представителем эллинского течения, но, по историческим данным, разделил эту славу с Варнавой и со многими последующими проповедниками Христова благовестия среди эллинского мира, — Петр же еще менее мог являться представителем противоположного образа мыслей, так как немногие исторические сведения о его роли, как мы уже установили, обрисовывают лишь его нерешительность в этом жгучем вопросе. Истинным представителем иудео-евионистского течения был Иаков, предстоятель Иерусалимской общины и непреклонный блюститель всех иудейских традиций, к тому же окруженный особым ореолом, как родич Самого Господа. Мы уже видели, что именно под его давлением Петр отрекся от своей первоначальной терпимости и перешел на время в лагерь иудео-христианства (Гал. II, 12). Но крупная личность первого предстоятеля Иерусалимской Церкви почему-то не обрисовалась с достаточной выпуклостью в христианской традиции: ее заслонил образ Петра, выдвинутый на первый план в истории борьбы за выяснение отношений христианства к внешнему миру. По всей вероятности, смутное воспоминание о пререканиях Петра с Павлом в Антиохии послужило основанием к дальнейшему развитию легенд о столкновениях обоих Апостолов. Популярная традиция, всегда избирающая конкретные образы, сосредоточилась вокруг этих двух известных личностей, создала из них типичных представителей противоположных мнений, причем Петр оказался в роли защитника истинного христианства против Павла и его вредного влияния.

Следует заметить, что эти сведения дошли до нас лишь в весьма искаженном виде. Церковное предание смягчило или просто окутало забвением напоминания о столкновениях двух первоверховных Апостолов, признанные неудобными, и создала цикл легенд о трогательном единении их и совместной деятельности на Христовой ниве. Церковь сохранила в памяти не только примирение обеих великих теней, но даже неразрывное сочетание их: оказалось, что Петр и Павел вместе подвизались в Риме и даже вместе пали жертвами злобы Нерона. К этому позднему преданию мы вернемся дальше, пока же должны отметить, что древнейшая, первобытная христианская традиция сохранилась не в этих сказаниях о братском единении Петра и Павла, а в ином цикле преданий — о борьбе Петра с неким обманщиком Симоном, первым христианским еретиком. Эти-то предания и являются искаженными вариациями первоначального, так как под личиной Симона здесь, судя по всему, скрывается образ самого Апостола Павла, и удары, обрушивающиеся на Симона, в сущности направлены против него.

Канонические «Деяния Апостольские» повествуют (Деян. VIII, 5—24), что когда первая апостольская проповедь разнеслась по Самарии, то в числе обращенных там Апостолом Филиппом был некий Симон, маг и

заклинатель, снискавший большой почет и славу своими волхованиями; когда же Иерусалимская община, узнав о многочисленных обращениях в Самарии, послала туда Апостолов Петра и Иоанна для утверждения веры и «призвания Духа Святого на новообращенных»¹, то Симон предложил Апостолам деньги за рукоположение и был поэтому изгнан и предан проклятию Петром. В этом рассказе «Деяний» недостаточно ясно указан смысл предложения Симона: просить о «даре чудотворения» он не мог, так как сам славился магическими чарами; быть может, он добивался рукоположения в предстоятели новой Самарийской общины, или же домогался уравниения в правах с первыми Апостолами, как это было, согласно преданию, сделано впоследствии для Павла? Как бы то ни было, этим неясным рассказом ограничиваются сведения новозаветного канона о Симоне, имя которого здесь больше не упоминается. Но в первоначальном христианском предании и в целом ряде памятников древнехристианской письменности, впоследствии изъятых из церковного канона, личность Симона играла громадную роль и могла считаться одной из центральных фигур первобытного христианства. В обширной литературе о Симоне, оставшейся вне канона, история столкновения его с Петром получала дальнейшее развитие, изображалась в виде многолетней эпической борьбы, ареной которой был не только весь эллино-римский Восток, но даже сама мировая столица — Рим. Согласно этому преданию, Симон всюду разносил новое учение, в котором он смешивает христианское откровение с разными элементами мистических грез и самого себя величает «великой силой Божией». Петр же всюду следует по пятам за лжеучителем, изобличает его, исправляет содеянное им зло, возвращая людей к истинному познанию Бога и Христа — Мессии, провозвещенного пророками. Симон, неоднократно посрамленный Петром в Кесарии, в Антиохии², наконец переносится в Рим и здесь пользуется громадным влиянием. Но Петр вслед за ним тоже прибывает в Рим и здесь одерживает окончательную победу над обманщиком: Симон, хвастая своей чудодейственной силою, поднимается с помощью магических чар на воздух и парит над городом в присутствии всех граждан и даже самого императора, — но Петр возносит молитву о посрамлении его, и он низвергается на землю и разбивается насмерть. Такова в общих чертах история борьбы Петра, представителя ортодоксального христианства, с еретиком, искажающим смысл христианской проповеди, — и в этой истории рассыпаны злые намеки, несомненно указывающие на то, что в облике Симона иудео-христианская традиция видела черты ненавистного ей Павла.

Здесь следует оговориться. Мнение о безусловном тождестве Симона и Павла, недавно еще признаваемое бесспорным известнейшими научными авторитетами (Бауром и Тюбингенской школой, Ренаном, Гильген-

1 Быть может, для назначения предстоятеля новой общины? Этой гипотезой объясняется дальнейший рассказ о предложении Симона.

2 Заметим, что это именно место знаменитого столкновения между Петром и Павлом.

фельдом и мн. др.), ныне отчасти расштатано. Симон отнюдь не является только подставным лицом или псевдонимом Павла, как думали те ученые, которые хотели читать имя Павла вместо Симона всюду, где только упоминается последний. Под наслоениями преданий о Симоне лежат несомненно исторические данные, и помимо злонамеренного сближения с Павлом самарийский маг является очень крупной личностью в истории первобытного христианства. С его именем связано также много других преданий, и ему приписывается крайне интересное мистическое учение, к которому мы еще вернемся для подробного разбора¹. Здесь же уместно лишь отметить, что он являлся характерным представителем мистических течений, совершенно чуждых иудейству, и поэтому умышленное смешение его с Павлом должно было подчеркивать, что сам Павел в глазах представителей иудео-христианства был отщепенцем и еретиком. Чутье врагов не ошибалось, уловив общие черты в обликах двух людей, явившихся выразителями духовных исканий древней мысли и борьбы между двумя несовместимыми началами — эллинизма и иудейства.

Гораздо позже, когда из первых ячеек христианства образовалось грандиозное здание Церкви, когда христианская традиция оформилась и слилась в стройное целое, — Церковь, в своих заботах о возвеличении памяти первых созидателей, стала устранять все напоминания о каких бы то ни было разногласиях между ними. В церковной традиции Павел занял место рядом с Петром во главе всего христианского движения; они оказались единомышленниками, соратниками в духовной брани против языческого мира, разделившими и честь основания Римской Церкви, и мученическую смерть; Павел оказался сподвижником Петра даже в борьбе против Симона Мага. Личность же последнего была совершенно отделена от Павла, и вся ненависть против отрицателя ветхозаветных традиций была перенесена на него. С этой печатью отверженности Симон вошел в историю христианства и занял в ней место первого еретика и врага ортодоксального церковного вероучения; мы увидим далее, что христианская традиция хотела видеть в нем родоначальника всех последующих заблуждений и ересей. Всякие же следы смешения его личности с прославляемым образом Апостола Павла были тщательно затерты. Тот факт, что намеки на Павла были слишком прозрачными в христианской литературе, содержащей описание борьбы Петра с Симоном, в значительной мере способствовал установлению отрицательного взгляда на эту литературу и изгнанию ее из канона. Между тем лишь в этом цикле преданий о Петре находятся те данные о его деятельности, на которых доныне основывается освященный Церковью образ первоверховного Апостола. Старинные «Деяния Петра», описывавшие борьбу Петра с Симоном, содержали и рассказ об основании Петром апостольской кафедры в Антиохии, затем о поездке в Рим на смену Павлу, отбывшему в Испанию; Петр пастит римскую общину, придав ей правильную организацию, и поставляет первым ее епископом Лина; при

1

См. далее, часть III.

возникновении гонения на христиан (после устроенного Нероном пожара 64 г.) он собирается бежать из Рима, но у городских ворот, на Аппиевой дороге, поражен видением Господа Иисуса Христа, направляющегося в город; на робкий вопрос Апостола: «Камо грядеши, Господи?» Христос отвечает, что Он идет в Рим на вторичное распятие. Петр постигает смысл видения, указывающего на необходимость запечатлеть кровью дело благовестия, и возвращается в Рим на мученическую смерть. Приговоренный к распятию на кресте, он просит, чтобы его распяли вниз головой, не считая себя достойным умереть одинаковой с Христом смертью. В тот же день казнен в Риме и Павел, но он, как римский гражданин, не может понести позорной казни, и ему лишь отсекают голову. Все эти трогательные сказания, являющиеся то отголоском исторических фактов, то поэтическим вымыслом, и внесшие такой богатый вклад чудесных образов и легенд в христианское сознание, содержались именно в «Деяниях Петра», и Церковь, отвергнув эти «Деяния», отбросила единственное основание для всех своих преданий о деятельности Петра, в частности для преданий о его роли в Римской Церкви. Надо помнить, что вся история христианства была бы иной, если бы римская община не сияла отблеском славы двух первоверховных Апостолов, если бы мировая столица не могла гордиться гробницей Петра в Ватикане и гробницей Павла за Остийскими воротами, престижем кафедры, основанной Петром, и скромной древней церковью на Аппиевой дороге, на том месте, где, по преданию, Апостол узрел видение и произнес знаменитый вопрос: «Domine, quo vadis?» Пусть эти легенды не выдерживают исторической критики, — на них держалось и поныне держится все обаяние Римской Церкви, ее особый престиж, так властно повлиявший на весь ход истории¹. И тот факт, что эти легенды остались на положении устных преданий, не поддержанных письменными доку-

1 Следует однако заметить, что научная критика за последнее время склоняется к признанию достоверности пребывания Петра в Риме; главным доводом в пользу этого мнения следует признать тот факт, что пребывание Петра в Риме является преданием весьма древним, повсеместно признанным и никем не оспариваемым в древнехристианской литературе, между тем как отрицание его достоверности в новейшее время основывалось лишь на отсутствии документальных данных, современных Петру. Но в данном случае приходится считаться с тем, что далеко не все события мировой истории закреплены неопровержимыми свидетельскими показаниями. Факт же пребывания Петра в Риме имеет за собой моральный авторитет единогласного древнего предания, а отрицание его не оправдывается никакими серьезными доводами, тем более, что это пребывание вполне возможно с чисто исторической точки зрения. Из новейших исследователей особенно определенно высказался относительно достоверности древнего предания знаменитый Гарнак: «Ob die alte Überlieferung, welche den Petrus bereits unter Claudius nach Rom bringt, ganz und gar unbrauchbar ist, ist mir fraglich... Der Märtyrertod des Petrus in Rom ist einst aus tendenziös-protestantischen, dann aus tendenzkritischen Vorurtheilen bestritten worden. In beiden Fällen hat der Irrthum der Erkenntnis wichtiger geschichtlicher Wahrheiten Vorschub geleistet, also seine Dienste gethan. Dass es aber ein Irrthum war, liegt heute für jeden Forscher, der sich nicht verblendet, am Tage. Der ganze kritische Apparat, mit dem Baur die alte Tradition bestritten hat, gilt heute mit Recht für werthlos». — Harnack, *Chron. d. altchr. Litter.*, B. I, II, 1, 4.

ментами, указывает лишь на то, что старые документы были неудовлетворительны с позднейшей церковной точки зрения. Они были отвергнуты не потому, что достоверность их возбуждала сомнения (Римская Церковь, позже так искусно использовавшая лже-Исидоровы декреты, всячески поощрявшая торг реликвиями и различные грубые суеверия, относилась к подлогам без особой брезгливости), а потому лишь, что по внутреннему своему содержанию они не соответствовали позднейшей традиции, что в них были ясно очерчены внутренние несогласия первобытной Церкви, что борьба Петра с Симоном слишком явно напоминала о борьбе иудео-христианства с теми новаторами, которые пренебрегали «мехами ветхими» иудейства и вливали «вино новое» учения Христова в «мехи новые» эллино-восточной мистики. И Церковь, храня воспоминание о победе Петра над еретиком Симоном Магом, однако избегала слишком подробного рассмотрения этой борьбы, не сохраняла ее следов, не оберегала ее литературных памятников. Так погибли «Деяния Петра», о которых мы не имели бы ясного представления, если бы не случайное открытие позднейшего (и уже искаженного) их списка в одной рукописи VIII века; так чуть не погибла оригинальная литература, известная под названием *Nomiliae pseudoclementinae* и *Recognitiones*, где в форме, всего более напоминающей авантюрный роман, описывается, якобы от лица Климента, ученика Петрова, история Петра и его борьбы с Симоном. Но и в этом рассказе обрисовка личности Симона слишком ясно напоминает о злых намеках на Павла, и мы едва ли ошибемся, допустив, что такого рода неудобное сходство усиливало отрицательное отношение к этой литературе, побуждая всячески изгнать ее из круга чтения верующих. Церковная власть упускала при этом из виду, что изгнание всей литературы о Петре оставляло крупный пробел в круге ее собственных преданий, — и заполнить этот пробел не удалось посредством позднейших вымышленных «Деяний Петра и Павла», где деятельность Апостолов изображалась в виде трогательного единомыслия и братского сподвижничества и где слишком ясно чувствовалась рука набожного фальсификатора.

Но мы слишком далеко ушли в эпоху позднейших примирительных тенденций Церкви и должны вернуться к тому моменту, когда зияла глубокая пропасть между восторженными общинами, расцветшими среди эллинизованного мира, и консервативной, строго нравственной евионейской общиной, свившей себе прочное гнездо в Иерусалиме. О примирении или слиянии этих двух противоположных течений христианства еще не могло быть и речи: борьба шла за полное подчинение всей христианской идеи ветхозаветно-иудейским традициям, поддерживаемым авторитетом Иерусалимской общины. В этот момент крайнего напряжения решался вопрос о будущем всего Христова учения. Быть ли христианству только высоко-моральной иудейской сектой, или весь мир покорится страстной проповеди Павла, восторженной метафизике Иоанна, и под знамя Христа стекнутся все искатели истины, от «нищих духом» до глубочайших мыслителей, носителей мировой тоски Богоискательства?

Мы знаем, как ответила история на этот вопрос. Иерусалимской общине суждено было недолго стоять во главе христианства, и ее верность иудейским традициям повлекла за собой крушение ее авторитета вместе с гибелью иудейства и падением Иерусалима. Как известно, иудеи, доведенные до безумия мессианскими грезами, затеяли в 66 г. по Р. Х. восстание против римского владычества. Застигнутый врасплох небольшой римский гарнизон был перебит, и первые частичные успехи окончательно опьянили иудеев, но вызвали против них общее озлобление, закончившееся страшным еврейским погромом в Египте, Киренаике и по всему юго-восточному побережью Средиземного моря, а также на о. Крите: число убитых иудеев определялось в несколько сот тысяч. Между тем римская власть, оправившись от внутренней смуты и быстрой смены, после смерти Нерона (в 68 г.), трех императоров в течение одного года, наконец энергично принялась за расправу в Иудее. Военными действиями руководил опытный и талантливый полководец Веспасиан; по возведении же его на императорский престол (в июле 69-го г.) он поручил ведение войны и примерное наказание иудеев своему сыну Титу. Иудейские мечтания были рассеяны огнем и мечом; наконец, в августе 70 г. Иерусалим, взятый с боя после ужасной длительной осады, был разрушен до основания.

Небольшая горсть людей, составлявших христианскую общину, оставалась в стороне от экзальтации своих соплеменников и их отчаянной попытки сбросить чужеземное иго; вовремя покинув Иерусалим и удалившись за Иордан, в небольшое местечко Пеллу, христианская община избежала страшной бойни. Но моральное значение ее погибло вместе с Иерусалимом и со всеми сионскими традициями. Нить, связующая христианство с иудейством, оборвалась. Уже не могло быть поклонения «Богу Авраама, Исаака и Иакова», Давида и Соломона «во дворах дома Его» в Иерусалиме: на месте благоговейно почитаемого храма водворилась «мерзость запустения», — и иудейская традиция потеряла свою реальную силу, свою власть над сердцами.

Бывшая столица иудейства навсегда утратила свое значение в истории христианства. Когда, в 30-х годах II века, новое безумное восстание иудеев под предводительством Варкохеба¹ было подавлено и потоплено в крови, жалкие остатки Иерусалима были окончательно сравнены с землей, и на месте его, по повелению императора Адриана, началось создание нового города, получившего название Aelia Capitolina (или Aelius Adrianus, в честь императора). Но с этим чисто римским городом уже не было связано никаких иудейских традиций, и тотчас образовавшаяся здесь христианская община не имела никакой преемственной связи с прежней иерусалимской; она составила из христиан-неиудеев, и первым епископом ее (с 136 г.) был эллин Марк. Иудеи же подверглись запрету селиться на месте бывшей их столицы, и этот запрет распространялся на иудео-христиан, придерживавшихся обрезания. Да и без этих ограничительных мер со стороны светской власти сближение

1

Так в тексте; в современной транслитерации — Бар-Кохба. — *Прим. ред.*

христианства с остатками бывшей иерусалимской общины было немислимо: во II веке иудео-христианство уже оказалось в положении еретической секты, отпавшей от чистоты христианского учения. Вырвавшись на свободу из тисков иудейства, христианство уже начинало тогда забывать о своем происхождении, и недалеко было то время, когда для объяснения самого существования «евеионизма» христианские ересологи пускали в ход догадку о мифическом еретике «Евине», будто бы основавшем секту своего имени.

Истинный же евеионизм, т. е. первобытное иудео-христианство, разделил участь бывшей иерусалимской общины. Укрывшись в Пелле, а затем в Кохабе, эта община влачила незаметное существование, лишенная всякого авторитета и не возбуждая ничего внимания. Лишь однажды, по-видимому, римские власти обеспокоились по поводу слухов о иудейской секте, сплоченной вокруг каких-то потомков царя Давида. То было вскоре после кровавых событий 70-го года и насильственного подавления мессианских чаяний иудейства; в том почитании, которым были окружены в иудео-христианской общине «деспосины», т. е. родичи Иисуса Христа, легко было усмотреть опасное брожение старых национальных идеалов вокруг каких-то представителей рода Давидова. Евсевий в своей «Церковной истории» сохранил любопытное предание, будто император Домициан (81—96) повелел разыскать и доставить в Рим «деспосинов». Император будто бы лично допросил их и, убедившись, что их чаяние Царствия Божьего лишено революционного оттенка и что вообще эти бедные землепашцы с их мозолистыми, зарузыми от черной работы руками не представляют никакой опасности для государства, повелел отпустить их на родину¹. С тех пор исчезают всякие сведения о незаметной иудео-христианской общине, затерявшейся в Палестине и оставшейся в стороне от мощного разлива эллинохристианства. По-видимому, она постепенно слилась с малоизвестными полуиудейскими сектами Сирии и Аравии; есть предположение, что отдаленное влияние ее сказалось впоследствии в Аравии в религиозном брожении, создавшем магометанство с его характерно-семитическим монотеизмом.

Таким образом, разрыв христианства с иудейскими традициями стал свершившимся фактом, и внутренняя связь христианства с иудейством распалась сама собою. Однако следует заметить, что внешние формы ветхозаветной традиции остались нетронутыми — быть может, именно потому, что с крушением престижа Иерусалима они уже не имели реального значения и сохранение их не влекло за собой признания всего иудейского мирозерцания. Иудаизм, насильственно оторванный от исторически-бытовых условий иудейства, лишенный национального духа, приобрел особое, мистическое значение для христианского сознания. Весь Ветхий Завет, утративший свой первоначальный смысл национально-религиозной эпопеи, развернулся перед христианским мышлением символической поэмой вечного Богоискательства. Иеру-

салим, переставший быть реальным понятием столицы иудейства, обратился в поэтический символ неземной отчизны человеческого духа; Сион, земля обетованная — стали достоянием общечеловеческой мистики, туманными грезами о мире ином, и в поэзии древнееврейских псалмов нашли свое выражение все порывы духа к Неведомому и вся мистика мировой тоски. Но, повторяем, то была лишь внешняя связь с иудейством, не препятствовавшая полной отчужденности от внутреннего смысла иудейских традиций. Насколько основательно эти традиции были забыты, видно уже из того, что христианская община, возникшая в Элии Капитолине, не унаследовала и тени престижа бывлой Иерусалимской общины, не пользовалась никаким авторитетом, и самое название «Иерусалим» не будило никаких воспоминаний: христиане равнодушно заменяли его названием «Элия», и предстоятель общины подписывался «епископом Элии», точно забыв о значении для христианства когда-то заветного слова: *Иерусалим*¹.

Повторяем, что уже с 70 г. не оставалось сомнения в том, что христианству суждено быть эллинской религией. Таковой являлась она даже в пределах бывшего иудейства: в Палестине, Сирии, Финикии². Вся христианская литература была греческой, и если даже существовал когда-либо еврейский сборник речений Господних, то в христианское сознание он вошел лишь через греческую его обработку (наше Евангелие от Матфея), и след его затерялся настолько, что самый факт его существования не раз подвергался сильному сомнению.

Путь распространения христианства лег через главные центры эллинского мира, его наибольшие успехи быстрее всего сказались там, где эллинизация глубже проникала во все слои населения. Первой страной, всецело подпавшей под христианское влияние, была Малая Азия, являвшаяся царством эллинизированной мистики и синкретизма³. Здесь христианство прочно утвердилось уже с первых шагов апостольской проповеди, здесь достигло полного расцвета и принялось за самоопределение, за выяснение своих догматических формул. «Здесь, — говорит Гарнак, — написано самое глубокое, что было когда-либо высказано об Иисусе Христе. Все очертания великой эволюции христианства здесь получили начало, и здесь происходили главные фазисы борьбы за разные

1 Даже на Никейском (I) вселенском соборе мы находим упоминание о «епископе Элии», хотя в то время замена официального названия старинным дорогим именем, конечно, никого бы не удивила.

2 Cf. Harnack, *Miss. und Ausbr.*, II, s. 101: «Es steht also in Phönizien wie in Palästina: das Christentum erscheint wie eine griechische Religion». Это — вывод из тщательно проверенных данных.

3 Здесь можно вновь процитировать превосходный труд Гарнака: «Soweit es Kultur gab (in Kleinasien) — sie war in Westen sehr hoch, — was ist eine, die hellenische. Mit diesem Hellenismus ist das Christentum wie in keinem anderen Land zusammengeschmolzen. Ein wirklicher Übergang und ein Ineinanderfließen ist erfolgt... Nirgendwo hat die Besiegung und «Ausrottung» des Heidentums so wenig Schwierigkeiten gemacht; es war eben keine Ausrottung, sondern eine Umformung. Kleinasien ist das erste ganz christliche Land...» u. s. w. (*Miss. u. Ausbr.*), II, s. 155.

идеи: борьбы за установление оседлых местных организаций вместо кочевого благовествования, борьбы вокруг гностических идей, вокруг христологических определений, вокруг монтанистского движения. Здесь было заложено метропольное и соборное начало в Церкви, и именно в этих провинциях начался культ реликвий»¹. Остается лишь добавить, что малоазийские Церкви были всегда главным центром и оплотом мистического понимания христианства против всяких рационалистических и иудействующих тенденций. Мы увидим далее разгар борьбы вокруг мистического экстаза в христианстве в монтанистском движении, охватившем Малую Азию в конце II века.

Уже в апостольские времена малоазийские Церкви поражали многочисленностью; мы имеем точные сведения о более или менее крупных общинах, основавшихся уже со второй половины (а некоторые и с середины) I века в Эфесе, Колоссах, Тарсе, Икони, Листре, Лаодикии, Троаде, Пергаме, Смирне, Сардах, Траллах, Магнезии, Иераполе Фригийском, Фиатире, Филадельфии и многих других городах и местечках Малой Азии. Само собой разумеется, что значение каждой общины находилось в прямой связи со значением самого города как культурного центра. Совершенно особое место среди малоазийских Церквей занимала поэтому Эфесская община, ввиду огромного значения Эфеса как духовного и политического центра Малой Азии во времена римского владычества. Авторитет Эфесской Церкви усиливался тем, что во главе ее в течение долгих лет стоял сам Апостол Иоанн, доживавший здесь свой век в глубокой старости, в несравненном обаянии последнего самовидца и личного, любимого ученика Господня. Перед этим обаянием склонялся весь христианский Восток, и авторитету великого старца подчинялись все азийские Церкви. Мы увидим далее, что до самого конца II века имя Иоанна благоговейно произносилось всеми представителями восточных Церквей как источник особого авторитета, и ссылка на мнение великого Апостола была непреерекаемым аргументом во всех спорах о внутреннем или внешнем устройстве Церкви. Лучи этого престижа стали меркнуть лишь тогда, когда выяснилось смешение Иоанна с личностью какого-то другого таинственного «старца Иоанна», также жившего и скончавшегося в Эфесе, когда разнеслись слухи о том, что даже гробница великого Апостола — предмет общего поклонения — перепутана с гробницей неведомого старца² и что последний является вероятным автором Евангелия и посланий, приписанных Апостолу. Вопрос об авторстве Апостола Иоанна усложнялся тем, что и Евангелие, и «Апокалипсис», издревле известные под его именем, стали приписываться, как мы увидим далее, гностичу Керинфу³. Эти недоразумения не могли не отразиться на обаянии Иоаннова имени, и с III века ссылки на его авторитет, дотол

1 Ibid., II, s. 155.

2 Дионисий Александрийский у Евсевия, *Hist. Eccl.* VII, 25. Hieron. *De vir. inlustr.* IX, XVIII.

3 Euseb. l. cit.; Caius apud Euseb. *Hist. Eccl.* III, 28. Philastr. *Haer.* LX. Epiph. *Haer.* LI и мн. др.

считавшийся незыблемым, попадают все реже. Великая тень Апостола точно ступсевалась, заслонилась целою тучею прискорбных недоразумений и неразрешимых противоречий, и облик любимого ученика Господня и Богослова, столь близкий и дорогой всему первобытному христианству на Востоке, отошел в область вечных исторических загадок.

С расшатанием престижа Иоанна обаяние азийских Церквей потеряло значительный ущерб, и, наоборот, стало возвышаться значение той общины, за которой был авторитет первоверховных Апостолов как ее основателей, а также ни с чем не сравнимый престиж мировой столицы. Мы говорим о Римской Церкви, роль которой в истории христианства начинает рельефно выступать уже с начала II века, т. е. приблизительно с того времени, когда в Эфесе скончался Апостол Иоанн (по преданию, в царствование Траяна, т. е. после 98 г.¹), и тот авторитет, на который гордо опирались восточные Церкви, рассеялся вместе с чаяниями неминуемо-близкой кончины мира². Мир продолжал существовать, приходилось думать о применении к его жизненным условиям того учения, которое дотеле было лишь проповедью восторженного экстаза. В этой организационной работе естественно выдвинулась вперед Римская община, наиболее к тому подготовленная и по составу своих членов, и по наличности в ней практических тенденций, свойственных мышлению Запада, и по положению своему в политическом центре всего мира.

Мы уже видели, что распространение и утверждение христианства началось именно с главных центров эллино-римского мира. Здесь следует еще раз подчеркнуть, что наибольшим значением, естественно, стали пользоваться те общины, которые основались в более крупных политических центрах. Первым такого рода этапом для христианства была Антиохия, как самый значительный город Сирии, бывшая столица Селевкидов, а в римскую эпоху административный центр провинции «Сирия» и резиденция римского наместника³. В Малой Азии такую же роль играл Эфес, столица провинции «Азия» и резиденция проконсула⁴. Мы уже останавливались на значении этих городов как двух первых духовных столиц христианства. Третьей столицей оказался Рим.

1 Траян —98—117 гг.

2 Мы уже отметили выше, что долголетняя жизнь Ап. Иоанна поддерживала уверенность в близости второго пришествия Спасителя. Среди верующих держалось твердое убеждение, что конец мира должен наступить еще при первом поколении христиан (по слову Христа: «не пройдет род сей, как все это будет», — Мф. XXIV, 34; Мк. XIII, 30). Когда же единственным представителем этого поколения остался старец Иоанн, сложилась уверенность, что ему одному суждено удостоиться лицезрения второго пришествия Господня. Со смертью его рушилось убеждение в близости этого пришествия.

3 Провинция *Syria* обнимала Сирию и Финикию.

4 Провинция *Asia* заключала лишь восточную часть малоазийского полуострова (Ионию, Лидию, Мизию, Карию, Фригию).

Притягательная сила Рима была настолько велика, что во всем античном мире в ту эпоху не было ни одного религиозного или философского движения, не завершившегося поездкой его главарей в столицу — сердце мировой культуры. Мы видели, что этому влечению повиновался и Павел, мечтавший о проповеди в Риме еще до того, как был привезен туда узником, и Петр, переехавший из Антиохии в Рим, согласно весьма древнему и правдоподобному преданию. С первого же десятилетия II века нет ни одного заметного представителя христианского движения, который не побывал бы в Риме, в качестве ли временного почетного гостя, как уважаемые Отцы Церкви восточной вроде Поликарпа Смирнского, или в качестве представителей новых течений, как Валентин, Маркион и др. Центр тяжести всего христианства был перенесен в мировую столицу, где сосредоточивались все отзвуки великого духовного брожения античного мира. Здесь же во II веке разыгралась и завершилась борьба вокруг гностических идей, принесенных с Востока и отринутых Римом. Эта борьба, в сущности являвшаяся протестом свободного христианского духа против зачинавшейся церковной дисциплины, еще более содействовала укреплению и развитию последних. Церковь одержала победу, хотя лишь путем сужения религиозных интересов, хотя новым идеям дисциплины и церковного порядка были принесены в жертву многие былые идеалы. Однако результаты были налицо: идея церковной власти приобрела громадное значение, и в Церкви выработался авторитет, призванный отныне решать все спорные вопросы в делах религиозного сознания и совести.

Таким образом, в Риме было положено начало устойчивой церковной организации, развитие которой пошло затем быстрыми шагами. Правда, значение духовного центра недолго принадлежало одному лишь Риму: с конца II века стал намечаться новый центр религиозных идей — опять на Востоке, в Александрии, оказавшейся четвертой духовной столицей христианства. Здесь всплыли вновь течения восточной мистики, отведенные было от главного русла христианского мышления.

Александрия уже со времен апостольских получила христианское просвещение¹, быстро распространившееся среди многолюдной и цветущей иудейской колонии Египта. Но александрийское иудейство, как мы уже указывали, было вполне оторвано от Иерусалима и узко-иудействующих традиций, в нем уже происходило брожение мистических идей, навеванных эллинизмом и чуждых иудейскому духу, — что мы уже видели на примере *терапевтов*, описанных Филоном. Поэтому христианство здесь осталось чуждо и тенденциям евионизма, всецело отдавшись волне эллинской мистики с ее отрицанием узких формул, с ее исканиями Неведомого Бога вне национально-расовых условностей. С конца II века это широкое, эклектическое христианство сблизилось с неоплатонизмом и его метафизическими созерцаниями. Мы вернемся

¹ Согласно древнему преданию, евангельское благовестие было принесено в Александрию Св. Марком, поставившим здесь епископом Агнана «в восьмой год царствования Нерона», т. е. в 61—62 гг.

далее к этому знаменательному моменту в истории христианства и проследим, как в Александрии, ставшей форпостом христианского мистицизма, выработалась впервые христианская философия, как христианское мышление здесь впервые определило свои глубочайшие догматические формулы. Но следует заметить, что расцвет этого философского сознания, выработавшего формулы мировой религии, мог создать эту религию лишь потому, что для нее была подготовлена почва в крепкой церковной организации, центром которой была мировая столица — Рим.

В разъяснении христианской догматики Римская Церковь не занимала первенствующего места. Ей были чужды мистические увлечения, пламенный экстаз восточных созерцателей. Но она являлась руководящим центром, вокруг которого сосредоточились все те умеренные тенденции христианского сознания, без которых невозможно было создать церковную дисциплину. Мы уже отметили ее роль в создании христианской традиции в умеренном духе, мы видели, как, например, в истории первой апостольской проповеди ей удалось устранить напоминания о несогласиях и препирательствах Апостолов, как, смягчая тени, сглаживая резкие очертания старых сказаний, ей удалось создать новую примирительную традицию и закрепить в христианском сознании воспоминание об апостольской проповеди как о едином гармоничном целом. Подобным же образом приступала она и к устранению неприемлемых крайностей, к прокладыванию такого среднего пути, по которому человечество могло брести без особенного труда, под руководством церковного авторитета. Отсюда — недоверчивое отношение к требованиям безусловного аскетизма, абсолютной чистоты, сильного духовного подъема. Рим мечтал о такой Церкви, которая была бы доступна всем, а не одним лишь немногим избранным. Отсюда — требование подчинения авторитету Церкви, снимающей с человеческой немощи бремя тяжкой ответственности. Назревал план общины средних людей, вместо отборной фаланги героев духа — носителей высших духовных идеалов. Но в этой идее спасительной организации, действующей совокупностью духовных сил человечества и поддерживающей каждое отдельное слабое сознание, было своеобразное величие, и будущее принадлежало ей.

Идеи эти не сразу выяснились в христианском сознании. Эволюция христианской мысли совершалась медленно, ее приспособление к реальным условиям существования носило характер длительного бессознательного процесса. Мы уже сказали, что до самого конца I века все христианство жило в напряженном ежечасном ожидании мирового конца, исключаяющем всякие помыслы о принорвлении к общественной жизни. В некоторых частях христианского мира, на Востоке, это состояние продолжалось до середины, даже до конца II века (монтанистские грезы), — в других же, на Западе, к тому времени уже вполне завершилось примирение с жизненными условиями и приспособление к ним религиозного мирозерцания. Большое значение в этой эволюции имел тот факт, что христианство, как мы видели, распространялось и

укреплялось преимущественно в крупных городских центрах: здесь выяснение отношений ко всяким жизненным и общественным условиям становилось неизбежным, и установление какого-либо *modus vivendi* напрашивалось само собою. Те аморфные, если можно так выразиться, общины, где всякий по желанию являлся учителем или пророком и где единственной связью между верующими была общая религиозная экзальтация, были возможны в каком-нибудь захолустье Малой Азии, но, например, в Эфесе (или — тем более — в Риме) представлялось необходимым организовать на твердых началах управление общиной, сосредоточить это управление в руках немногих лиц, которые были бы не только верховными распорядителями во внутренней жизни общины, но и представителями ее перед внешним миром. Здесь же, в этих крупных центрах городской жизни, выяснилась необходимость и установления каких-либо внешних признаков принадлежности к общине, и определения тех основ этики, на началах которой возможно было созидание общественной совести христианства. Надо было вбивать устои христианской жизни, закладывать здание крепкой и долговечной церковной организации. И это начинание естественно оказалось переданным в руки все тех же лиц, облеченных авторитетом во внешних и внутренних делах общины и являвшихся ее представителями во всех сношениях с миром и светской властью. То были предстоятели общин, пресвитеры и епископы, среди которых последние, игравшие сперва роль председателей собраний, стали быстро приобретать все большее значение и вскоре сосредоточили в своих руках полноту авторитета и власти. К концу I века уже повсеместно выяснилась эта эволюция христианской общины в сторону сплоченной организации с епископом во главе, и в течение II века всюду завершился процесс перенесения всего морального веса общины на личность стоящего во главе ее епископа, авторитет которого стал безграничным не только в вопросах религиозного мирозерцания, но и в деле разъяснения всех конфликтов христианского сознания с реальными условиями жизненного быта.

Организацию общины однако отнюдь не следует понимать как отделение членов ее от внешнего мира. Это отделение фактически никогда не проводилось в христианстве. Мы видели, сколь определенно высказывался Павел в смысле сохранения всех внешних жизненных условий, «в нихже призван бысть» христианин. Полтора века спустя Тертуллиан с гордостью указывал, что христиане заполнили всю общественную жизнь, что они — и на форуме, и на ярмарках, и в банях, что они занимаются всем тем, чем заняты и другие люди: и торговлей, и мореплаванием, и военной службой, и хлебопашеством¹. На Востоке более, чем где-либо, религиозные запросы отделялись от внешних форм жизни, и христианское сознание нисколько не препятствовало выполнению всех гражданских обязанностей². Но организация христианской общины носила характер упорядочения ее внутренней жизни, установления

1 *Apolog.* XLII.

2 Cf. Cumont, *Les Inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, p. 26: «On pouvait devenir chrétien et rester bon citoyen: on aimait à faire l'éloge de sa ville natale, on y exerçait des fonctions publiques.

этических принципов, необходимых для христианской совести, установления порядка собраний, разъяснения взаимоотношений верующих, сходящихся для радостного прославления Откровения. Епископы должны были заботиться об устранении вредных влияний, о сохранении в чистоте традиции, унаследованной от первых благовестителей; верующие приучались к милосердию, к щедрости, к любовному отношению друг к другу. В этих общинах дышалось легко; их члены находили здесь душевный покой, временное забвение мирских забот. Точно в большой семье, члены которой живут отдельной жизнью, но поддерживаются на своих разнообразных жизненных поприщах сознанием семейного единства и крепких родственных привязанностей, — так и в первобытной христианской общине каждый член ее, живя особой жизнью «в своем звании», носил в сердце бодрое сознание теплой братской любви и единения, скрепленного минутами общей духовной радости. Какие внешние формы товарищества или родственной связи могли сравниться с внутренней связью людей, вместе переживавших священный трепет экстаза!

Требование аскетизма, лежавшее в основе христианской проповеди, также не являлось поводом к отчуждению от внешнего мира. Оно вполне согласовалось с духом времени, с религиозно-философскими запросами античного мира, и христиане с особенной гордостью могли указывать на аскетические подвиги своих единоверцев, зная, что они такими указаниями возбуждают всеобщее сочувствие в гораздо большей мере, нежели разными проявлениями кротости и милосердия. По отношению к последним было возможно пренебрежение со стороны мира, совершенно чуждого сентиментальности и брезгливо сторонящегося всякой немощи духовной или физической. Но аскетические идеалы были общим достоянием, общим проявлением религиозно-философского сознания, — в нем лежала самая глубокая связь между древним мышлением и новой религией.

С этими идеалами гармонировало и особенное, благоговейное отношение к женщинам, настолько характерное для первобытного христианства, что постепенные изменения в этих отношениях и во взглядах на роль женщины в общине являются одним из наиболее ярких показателей постепенной эволюции христианского мирозерцания.

Апостол Павел, провозгласивший принцип «несть мужеский пол, ни женский», сам однако не доводил этой мысли до полного практического осуществления: в тех случаях, когда он намечал первые основы внутренней организации общины, он словно колебался перед необходимостью провозглашения полного равноправия женщин, предоставления им всех полномочий учительства, пророчества, совершения таинственных обрядов. Эта нерешительность крайне любопытна в отношении психологии Павла: она показывает, что смелый новатор в этом случае не мог вполне отрешиться от старо-иудейского взгляда на женщину как на низшее существо. Несмотря на принципиальное и столь решительно высказан-

on déposait aux archives la copie de son testament», etc. Cf. Harnack, *Miss. u. Ausbr.*

ное отрицание подобного взгляда, Павел однако давал советы и указания в смысле подчинения женщин особо строгой дисциплине, лишения их права голоса в церкви и т. п.; ему, видимо, претила возможность для женщины занять первенствующее положение в общине, быть центром внимания и духовного подъема. Но в данном случае христианское мышление, подхваченное волною мистицизма, быстро опередило эти первичные формы и стерло следы этих колебаний «Апостола языков». Христианство пошло по стезям духовных братств древнего мира, и женщины быстро заняли в нем такое же выдающееся положение, как и в этих мистических организациях.

Надо вспомнить, что в некоторых религиозных организациях (напр. в мистериях Диониса) женщины играли едва ли не главную роль и являлись по преимуществу совершительницами таинственных обрядов. «Вакханки» имели преобладающее значение в мистических сборищах, установленных для поминовения растерзанного бога — Диониса; в культе Адониса главная часть обрядности заключалась в весенних процессиях женщин, оплакивавших безвременно погибшего юношу-бога. Эту роль женщин мы можем проследить почти во всех мистериях, посвященных разным проявлениям идеи страждущего божества. Преобладание женского элемента сказывалось не только в публичных церемониях подобного рода, но и в более серьезных формах некоторых религиозно-философских организаций. Так, в пифагорейских братствах, где принцип женского равноправия был доведен до конца, женщины могли занимать первенствующее место; сохранились античные предания о том, что после смерти самого Пифагора во главе всей его школы стояла его ученица (по некоторым сведениям — жена) Феано. Количество женщин — последовательниц пифагорейства было настолько велико, что биограф Пифагора, перечисляя ближайших и славнейших его учеников, называет в их числе 17 женщин¹. В родственном пифагорейству движении позднейшего неоплатонизма женщины продолжали занимать выдающееся положение, и даже в еще более позднюю эпоху, современную полной победе христианства, они стояли во главе целых школ, занимали философские кафедры. Так, в начале V века мы видим во главе Александрийской школы знаменитую Гипатию (погибла, растерзанная толпой, в 415-м г.), и примерно в то же время на Афинской кафедре Асклепигению. Античный мир высоко ценил чуткость женского понимания, его способность к экзальтации, к душевному горению. Христианская мысль не могла не пойти по тому же пути.

Сам Христос, окруженный любимыми ученицами, являл пример теплого отношения к женщинам и к их восторженной преданности воспринятой идее, возлюбленному Учителю. И христианская традиция первых веков с особой нежностью оттенила эту любовь и доверие Божественного Учителя к Своим последовательницам; в наиболее мистических кругах христианства это доверие Христа к чуткости Своих любимых учениц настойчиво подчеркивалось, — эти избранные ученицы

1 Jambl. *De Pythag. vita*, sub fin.

считались удостоенными особых откровений Учителя. Создалась целая апокрифическая литература, содержащая будто бы часть этих таинственных откровений и бесед Христа с ученицами (в «Евангелии Египтян» — с Саломией, в «*Pistis Sophia*» — с Марией, и мн. др.). Были даже целые мистические трактаты, носившие заглавия «Больших» и «Малых вопросов Марии» (Христу), *Γεννα Μαρίας* и т. п. В упомянутой мистической книге «*Pistis Sophia*», содержание которой состоит из ряда бесед Христа с учениками уже после Его воскресения, мы даже находим любопытное указание на ревность Петра и прочих Апостолов к Марии и другим женщинам, достаиваемым особого внимания Учителя. Согласно этой традиции и высокому примеру Самого Христа, все крупные личности первобытной истории христианства стали изображаться в самых дружеских и теплых взаимоотношениях с избранными последовательницами. У самого Павла оказалась любимица и верная спутница в лице юной и прекрасной девы — Феклы, обращенной им в христианство в ликаонском городе Иконии. Предания о Фекле настолько тесно сплелись с обликом Павла, что уже с середины II века произошло слияние письменных сведений о них, и наряду со старейшими «Деяниями Павла» или взамен их стали ходить по рукам «Деяния Павла и Феклы», составленные, по словам Тертуллиана, каким-то малоазийским пресвитером¹. Почетное положение женщины в христианской общине настолько бросалось в глаза, что враги христианства не раз на этом основании пытались доказать вздорность учения, обращенного «к девушкам и старухам», и вызывали этим горячие опровержения христианских апологетов. «Наши женщины философствуют», — писал Татиан в своей «Речи против эллинов», и с гордостью сравнивал женщин, преданных христианству, с представительницами античной философии, а христианских дев, «поющих за прялками божественные песни», — с древними поэтессами вроде Сафо, Праксиллы и др.².

В первобытной Церкви это благоговейное отношение к женщинам сказывалось не столько в участии особо поставляемых *диаконисс* наравне с диаконами в служении нуждам общины (а также и в богослужебных обрядах), сколько в особом почитании, воздаваемом женщине-пророчице, деве-носителнице высших идеалов целомудрия и чистоты. В тех условиях, среди которых развивались христианские общины, женщина, и в особенности молодая девушка из благополучной языческой семьи, тайком посещавшая братские собрания, являлась действительно героиней, пренебрегавшей риском самых тяжелых последствий своего увлечения учением Христовым. Иногда бдительность надзора за ней в родительском доме побуждала ее к бегству из-под гнета семейных условий, ставших невыносимыми, в особенности когда этот гнет усиливался принуждением к браку, угодному родителям, но

1 Tertull. *De bapt.* XVII. Hieron. *De vir. illustr.* VII. Cf. Harnack, *Altchrist. Litter.* I, 50, 6. О роли женщин вообще в «Деяниях Павла» см. Harnack, *Miss. und Ausbreit.* II, 58.

2 Tat. *Oratio ad gr.*, 33.

ненавистному юной девушке, воспринявшей жадною душою христианские аскетические идеалы. Подобное бегство из-под родительского крова, однако, было нередко сопряжено с большой опасностью, и притом навлекало гнев семьи и ее сородичей на всю христианскую общину. Вся литература «житий святых» полна случаев преследований, начатых богатой или знатной семьей против христиан, укрывших дочь-беглянку; иногда такое преследование завершалось тяжелой карой, постигавшей не только виновницу, но и других членов общины, в особенности ее предстоятелей. Такой участи, т. е. истязаниям по инициативе оскорбленных родителей и покинутого жениха, подверглась, по преданию, только что упомянутая нами Фекла, ученица и спутница Апостола Павла, удостоенная Церковью звания первомученицы и равноапостольной¹.

Мы вправе предположить, что в течение первых десятилетий христианской истории враждебное отношение к последователям Христа вызывалось главным образом подобными случаями обращения молодых женщин, отказывавшихся, ради идеалов христианского целомудрия, от сожителства с мужьями, или от брака с предложенными женихами: об иных же официальных поводах к гонениям мы не имеем сведений в течение всего I века, за исключением кровавой вспышки при Нероне, приписавшего христианам поджог Рима, устроенный им самим². Христианство в своей первобытной чистоте не представляло опасности для государства и не могло вызвать правительственных репрессий. Но его пренебрежительное отношение к семейному началу наложило на него определенный отпечаток с первых дней его развития; вольные радости экстаза, столь легко умещавшиеся в укладе равнодушной общественной жизни, были несовместимы с семейными отношениями, предъявляющими иные требования к человеческой психологии, глубже затрагивающими человеческую душу и ее сокровенную жизнь. Семейный быт ложился тяжким бременем на юную душу, томимую духовной тоской и жаждой просветления. Над ним тяготел ничем не заглушаемый приговор: «враги человеку домашние его».

Отрицательное отношение христианства к семейному началу выразилось, быть может, наиболее ярко в оригинальном обычае, весьма характерном для первобытной христианской общины, а именно в духовном браке.

Этот обычай заключался в том, что в доме безбрачного христианина-аскета поселялась девушка-христианка, также принесяшая обет безусловного целомудрия; их совместная жизнь слагалась в виде духовного союза, совершенно чистых братских отношений, почти естественных между «братом» и «сестрой», преодолевшими всякие плотские наклонности. В этой тяжелой борьбе духа с плотью «братья» и «сестры» находили друг в друге взаимную поддержку, и совместный подвиг воз-

1 *Acta Pauli et Theclae*, pass. См. Четьи-Минея, 24-го сентября.

2 Краткое (и притом далеко не повсеместное) гонение при Домициане было, в сущности, направлено против иудеев, с которыми тогда еще смешивали христиан.

держания был главной основой духовного союза. Но помимо того, духовный брак имел и практическое значение в мире, где девушка-христианка, уходя из языческого дома во избежание брака по принуждению и ненавистных семейных уз, лишалась, таким образом, приюта и защиты и находила их в доме «брата»-христианина. В то же время такие «сестры» заменяли для безбрачных «братьев» ту обстановку семейного очага, от которой они по аскетическим соображениям отrekliсь. Хрустальная чистота нравов христианской общины создала идеал кроткой и чистой Марфы, пекущейся о своих братьях во Христе: для целой общины эту роль играли особо поставленные вдовицы, а в частных домах братьев — духовные супруги-сестры. В этих обычаях христианство впервые явило миру пример повседневного применения женского самоотвержения, жажды подвига, так часто сочетающейся в женской психологии с кроткой преданностью одному избраннику. То было проявление такой глубины проникновения в человеческую душу, рядом с которой особенно ярко выступает все убожество нашей современной жизни с ее условностями, с ее тесными рамками приличий и «здравого смысла». Чистый порыв религиозного восторга создавал условия жизни, при которых дух высоко и вольно парил над всякой житейской скверной.

Первые примеры такого радостного и чистого братского общения были почерпнуты, как мы уже видели, из преданий о Самом основателе христианства и об окружавших Его восторженных женщинах, отдававших возлюбленному Учителю все сокровища своей души. Постоянные же духовные союзы, скрепленные совместной деятельностью во имя Христово, появились в христианской общине уже со времен апостольских; на них можно найти указание и в послании Апостола Павла к Коринфянам (I Кор. VII, 36—38; IX, 5). Этот обычай прочно укоренился в Церкви, был в полном расцвете в I—II веках, создал особенное настроение радости и теплоты в братских собраниях, набрасывал на внутреннюю жизнь общин покров бесплотной мечты¹. Из быта первых последователей христианства духовный брак был перенесен в жизнь духовенства: предстоятели Церкви, пресвитеры, епископы часто бывали в союзе с духовными супругами, носившими особое название *subintroductae*, *συνεισακτοι*. В III—IV вв. этот обычай сосредоточивался уже исключительно в быте духовенства, ввиду упадка среди мирян аскетических идеалов, необходимых для установления истинно целомудренных отношений. Но, к сожалению, общий упадок нравов уже ощущался и в духовенстве, духовные союзы давали повод к всевозможным злоупотреблениям, соблазнам и скандалам, чем вызывали грозные обличения со стороны Отцов Церкви и целый ряд церковных запретов. Осуждение этого обычая вынесено и Анкирским собором на Востоке в 314 г. (правило 19-е), и — несколько ранее — Эльвирским собором на Западе (ок. 303—306 г.)².

1 См. книгу «Пастырь» Ерма (Simil. IX, 10). Tertull. *De exhort. castit.*, XII; *De monogamia*, XVI.

2 Хронологически первое соборное осуждение этого обычая — в 271 г. в Антиохии, по делу Павла Самосатского (см. Euseb. *Hist. Eccl.* VII, 30). Cf. Киприана

Первый вселенский, Никейский собор 325 г. категорически запретил введение женщин-subintroductae в дома духовных лиц (правило 3-е), и это постановление неоднократно подтверждалось последующими соборами, а также святоотеческой литературой и обличительными речами пастырей Церкви (как напр. Иоанна Златоуста), громившими этот обычай как повод к постоянному соблазну.

Былая светлая мечта о бесплотном союзе превратилась в уродливое и грязное пятно на церковной жизни, которое приходилось уничтожать самым решительным образом; огрубевший мир уже не мог вместить былого идеала, и он отпал. Но воспоминание о нем, освобожденное от всякой укоризны, должно быть лучшим свидетельством чистоты и подъема духа в первобытном христианстве. То был порыв мистического восторга, на краткий миг порвавший все оковы плоти и вознесший человеческий дух на такую высоту, что, казалось, вот сейчас должны разрушиться последние преграды — и душа сольется со светом Божества. То был момент сверхъестественного подъема, однажды пережитый человечеством. Пусть этот краткий миг сменился веками пошлости, и светлая мечта погасла в сером тумане забвения. Наш тусклый, оскудевший мир донныне живет лишь бессознательным пережитком этого прошлого, этих мгновений божественного восторга, подобно тому, как остывшая планета, продолжающая свое бездушное круговращение в мировой эволюции, жива еще лишь былой теплотой и пережитком того стихийного, хаотического горения, что создало когда-то из нее небесное светило¹...

Subintroductae не сразу были вычеркнуты из церковной жизни соборными постановлениями. Обычай, ниспавший с высших степеней идеализма в муть скрытого греха, кое-где держался до V, даже до VI века, ложась темным пятном на быт духовенства. Борьба против него сопровождалась усиленной реакцией против влияния женского элемента в жизни христианской Церкви. Даже роль диаконисс стала всячески урезываться; им было предоставлено лишь обслуживание женской части собрания верующих в тех случаях, когда болезненная христианская стыдливость не допускала прикосновения и даже присутствия диакона-мужчины (например, при обряде крещения). Но и в этой роли женщины внушали какую-то брезгливость; их присутствие в алтаре было признано нетерпимым (44-е пост. Лаодикийского собора 346 года), их значение в церковной жизни подвергалось и дальнейшим всевозможным ограничениям, и самоё звание диаконисс осталось пустым звуком, ненужным пережитком старины, лишенным даже внешнего признака священнослужения: рукоположения².

Карфагенского *Epist. 64 ad Pomponium*.

1 Вопрос о духовных союзах и об их значении в истории христианской этики прекрасно разработан Ахелисом: Achelis, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I Korintherbriefs. (Texte und Untersuch. Leipzig, 1902)*. В этом же издании см. Hugo Koch, *Virgines Christi*. См. также Zscharnack [так в тексте. — *Ред.*], *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der Christlichen Kirche* (Göttingen, 1902).

Из жизни христианской общины роль женского элемента была вычеркнута. Лишь в монастыре и в его стремлениях к идеалу подвижничества женщина являлась по-прежнему полноправной, лишь здесь над ней сверкал былой ореол. Но в новом общественном строе, создаваемом христианством на развалинах древнего мира, для нее уже не было места, она оказалась в приниженном положении, ее роль на долгие века была кончена.

Однако мы далеко отвлеклись от первобытной христианской общины и должны вернуться к тому моменту, когда развитие ее организации вызвало потребность выяснения ее отношений к внешнему миру и создало необходимость выработки какой-либо формулы законного существования.

Несмотря на то, что организация Церкви имела чисто внутреннее значение и не затрагивала общественного положения христианина, самый факт существования религиозного сообщества, устанавливавшего для своих членов периодические собрания, нуждался в каком-либо признании со стороны светской власти. Эта потребность в легализации выяснялась с возрастающей остротой по мере распространения христианства и привлечения им народных масс.

Мы уже указывали на то, что это распространение совершалось чрезвычайно быстро. Даже при Нероне, едва 20 лет после первой проповеди апостолов вне Иерусалима, количество христиан в Риме представлялось уже внушительным¹. Менее полувека спустя один их наместников в Малой Азии, Вифинский правитель Плиний, уже доносил императору Траяну, что языческие храмы пустуют, скотопромышленники терпят большие убытки вследствие сокращения спроса на жертвенное мясо и среди населения наблюдается массовый переход в христианство². К этому времени (начало II в.) церковная власть была организована уже почти повсеместно, внимание ее поглощалось внутренними несогласиями и выработкой догматических определений, — вопрос об установлении какой-либо формы для свободы собраний представлялся неотложным.

Римская власть крайне подозрительно относилась ко всякого рода сообществам и право на собрания давала весьма неохотно. Мы имеем любопытный пример отрицательного отношения ко всяким союзам в отказе императора Траяна дать разрешение на учреждение в городе Никомидии (столице Вифинии) вольной пожарной дружины; несмотря на то, что сам императорский наместник Плиний доносил о желательности учреждения подобной дружины и указывал на необходимость борьбы с частыми пожарами, на возможность ограничения количества членов дружины определенной цифрой — 150 — и т. д., император ответил решительным запретом и заявлением о принципиальном нежелании разрешать какие бы то ни было союзы, «ибо они всегда вырожда-

7 Постановление 19-е Никейского (I вселенского) собора (325 г.)

1 Tacit. *Annal.* XV, 44.

2 Plin. *Epist. ad Tr.* XCVI (XCVII).

ются во вредные и опасные сообщества»¹. Если вспомнить, что Плиний пользовался особым доверием императора и был послан им в Вифинию для восстановления порядка и экономического благосостояния малоазиатских провинций, разоренных прежними правителями, что для этой миссии он был облечен особо широкими полномочиями, — то факт отказа Траяна удовлетворить ходатайство, поддержанное самим наместником, приобретает особое значение: в данном случае император, несмотря на полное доверие к Плинию, не счёл возможным допустить малейшего отступления от принципиального взгляда на союзы и общества как на вредное и нежелательное явление. Само собою разумеется, что при подобных правительственных воззрениях не могло быть и речи о свободе собраний. Для того, чтобы верующие получили возможность сходиться для совершения религиозных обрядов, христианству пришлось приблизиться к типу каких-либо легализованных сообществ (*collegia licita*): образец его оно нашло в так называемых погребальных союзах, *collegia funeraticia*.

Эти коллегии были терпимы властями потому, что возникновение их вызывалось действительно острой потребностью. Ввиду отсутствия общественных кладбищ частные лица были лишены возможности обеспечить себе приличное погребение; богатая знать могла воздвигать себе мавзолеи, но эта роскошь была, конечно, доступна лишь немногим, и для громадной массы населения вопрос о погребении усопших без крупных расходов являлся тяжелой задачей; между тем каждый содрогался от мысли попасть после смерти в ужасные ямы (*puticula*), куда сталкивались мертвые тела вместе со всякой падалью. Ответом на эту потребность и являлись общества взаимопомощи на случай смерти, носившие название *collegia funeraticia*. Члены этих коллегий вносили одновременно или ежемесячно определенный взнос в общую кассу, на которую ложились затем расходы по погребению каждого участника, а также содержание «колумбария» (*columbarium*), т. е. особого сооружения для хранения урн с прахом. Этим погребальным союзам было предоставлено право устраивать периодические собрания для обсуждения нужд общества и для поминовения его усопших членов; подобные поминки сопровождались обедами, общими трапезами и т. п.; кроме того, эти коллегии имели право назначать себе известные праздники и в эти дни устраивать особо торжественные собрания. Отсюда видно, что подобные организации представлялись весьма удобными для осуществления потребностей христианского культа, и юные христианокие общины не замедлили воспользоваться этим образцом, по мере возможности примыкая к типу погребальных коллегий и вместе с ними развиваясь уже в виде легализованных союзов².

1 *Epist. Plin. ad Tr. XXXIII (XLII), et Tr. ad Plin. XXXIV (XLIII): «Quodeumque nomen ex quacumque causa dederimus iis, qui in idem contracti fuerint, nefariae sodalitates hetaeriaeque brevi tient».*

2 Вопрос о сближении христианских организаций с погребальными коллегиями часто разрабатывался научной критикой и доньше не вполне выяснен, но можно считать бесспорным, что близость в типе этих организаций нельзя объяснить

Ко времени полного расцвета христианства появился и другой тип обществ, добившихся законного признания. То были чисто религиозные союзы, носившие греческое название *θιάσοι*; они учреждались в честь того или другого бога, не входившего в официальный римский пантеон, и члены их набирались преимущественно из инородцев, переполнявших мировую столицу. Признанием этих союзов римские власти давали новое доказательство своей широкой веротерпимости, готовой уважать всякие религиозные культы, если только в них не усматривалось опасности с государственной точки зрения. Эти *θιάσοι* были лишены всякого политического значения, члены их собирались исключительно для чествования своего божества, и легализация их совершалась по заявлению соответствующим властям, с указанием старшин и вообще лиц, стоявших во главе новоучреждаемого союза. Эти союзы имели право получать взносы и приобретать, для надобностей культа, недвижимое имущество. Само собою разумеется, что подобные организации являлись наиболее подходящим образцом для гражданского устройства христианских общин и дали Церкви возможность добиться хотя бы косвенного признания со стороны светской власти. С середины II и в особенности с III века христианские общины уже не скрывали своего существования; они являлись обладательницами значительного церковного имущества, и в конце III в. мы уже видим случаи вмешательства светской власти в распределение этого имущества, в водворение в архиерейском доме законного епископа вместо низложенного собором¹ и т. п. Все это происходило еще до признания христианства дозволенной религией, в промежутках между гонениями, и поэтому было бы совершенно необъяснимо, если бы мы здесь не имели дела с простым фактом признания со стороны властей религиозного союза типа обыкновенного *θιάσοι*, юридически оформленного помимо своего духовного содержания.

Но в этих попытках легализации скрывалась и громадная опасность для христианства. Законная организация была возможна лишь при условии сообщения в надлежащем порядке списка лиц, стоящих во главе общины (или, вернее, религиозного союза). Такой список являлся оружием против Церкви в тех вспышках обостренной ненависти к христианству, которые мы называем гонениями. С III века эти гонения

случайным сходством. Почти все ученые исследователи нашего времени признают, что христианство прибегало к маскированию под типом *collegia funeraticia* для обеспечения себе сравнительного спокойствия. Только Дюшен (*Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, pp. 384 – 387) почему-то пытался опровергнуть это мнение, но его аргументация неубедительна. Заметим кстати, что значение катакомб в истории древнего христианства объясняется именно тем, что верующие могли здесь безопасно собираться для богослужения под предлогом погребальных церемоний и поминок. Римские христиане находили в катакомбах убежище не потому, что в этих подземельях можно было укрыться от бдительности полицейской власти (как думают многие), а потому, что катакомбы, как всякое место погребения, сами по себе пользовались уважением и являлись для римлян святыней (*locus religiosus* — обычный термин для могил).

1 Так было, например, в 272 г. в деле Павла Самосатского.

приняли характер планомерных действий и начинались с ареста и казни предстоятелей общин, конфискации церковных имуществ; они являлись поэтому особенно тяжкими бедствиями для христианства, угрожали самому его существованию, между тем как предшествовавшие гонения II и конца I века были направлены лишь против отдельных лиц и поэтому не ослабляли общину в такой страшной мере. Самые лютые и последовательные гонения (при Деции в 250 г. и в особенности при Диоклетиане в конце III века) происходили незадолго до признания христианства законной религией (313 г.) и доказали, что всякая попытка легализации могла повести лишь к ухудшению положения христианства в империи, пока оно оставалось по существу недопущенным вероучением (*religio illicita*).

Тут возникает вопрос: почему именно христианство так долго не могло добиться разрешения на законное существование, столь легко даваемое всевозможным иным культам?

Причин на то было несколько, и не все они были ясны даже самим современникам; сомнения по этому поводу мы находим уже в первом известном нам документе, касающемся преследования христиан, а именно в цитированной уже нами переписке императора Траяна со своим другом и наместником в Малой Азии Плинием. Последний во время своего управления Вифинией (111—113 гг.) обратил внимание на невероятное распространение христианства и произвел дознание о сущности пропагандируемого учения. Придя к заключению, что христиане не представляют никакой опасности для государства и, по-видимому, ничего дурного не делают, он представил императору подробное донесение о произведенном розыске и запросил дальнейших указаний¹. На поставленный Плинием вопрос: подлежит ли каре самый факт принадлежности к христианству, или же карать следует за преступления, связанные с христианской этикой (*flagitia cohaerentia nomini*), Траян не дал определенного ответа; он ограничился повелением прекратить дальнейшие розыски, привлекать к ответственности христиан лишь при наличии доноса на них и карать виновного лишь в случае упорства². Таким образом, здесь не было ответа на вопрос, за что собственно караются христиане, но предуказывался ход процесса, возбуждаемого против каждого христианина в отдельности: «*Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut, qui negaverit se christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret*».

Этими словами Траяна надолго определялось отношение государственной власти к христианству, а именно: 1) всякий донос (кроме анонимного) о принадлежности известного лица к христианству имел следствием привлечение указанного лица к суду³; 2) простого отречения от христианства, подтвержденного принесением жертвы официальным

1 Plin. Ep. ad Tr. XCVI (XCVII),

2 Ep. Tr. ad Pl. XCVII (XCVIII),

3 Это был обычный ход судебного процесса; в римском государстве не было прокурорского надзора, а уголовное преследование возбуждалось исключительно по

богам, было достаточно для немедленного прекращения дела; 3) только в случае упорства виновный подпадал под тяжкую кару закона. Ясно, что с точки зрения Траяна вся вина состояла лишь в принадлежности к нежелательному и подозрительному союзу, и поэтому простого отказа от участия в нем было достаточно для оправдания. Подобное решение вопроса нельзя не признать мягким с точки зрения римского государства, предъявлявшего вообще столь строгие требования к исполнению гражданского долга. Но для христианского сознания здесь предостало непреодолимое затруднение. Истинный христианин не мог принести жертвы языческим богам. Всякое прикосновение к идоложертвенному мясу или фимиаму уже казалось ему осквернением. А между тем его упорный отказ поклониться священным изваяниям выдвигал против него новое, на сей раз по-настоящему грозное обвинение: среди официальных изображений божеств, перед которыми происходил суд, первое место занимала статуя императора, изображение богини Рима (Dea Roma) и царствующего «августа», обожествленного носителя римского величия. Отказываясь воздать божеские почести этим изображениям, христианин подпадал под страшное обвинение в *оскорблении величества* (*crimen laesae majestatis*), в откровенном и вызывающем неуважении к тому государственному идеалу, которым жило имперское сознание.

Здесь крылось прискорбное недоразумение, окутавшее зарю христианства кровавою мглою. Римское государство, именно вследствие своего равнодушия к вопросам религиозного убеждения, требовало лишь внешних знаков уважения к своей святыне, к олицетворению государственного престижа. А это внешнее поклонение именно и являлось неисполнимым требованием для христианина, который мог вступать в спор о сущности религиозных вопросов, но не мог решиться на публичное отречение от Христа и от благодати крещения.

Христианство по существу никогда не было противогосударственным учением. Наоборот, оно готово было мириться со всякими формами государственного строя, обеспечивавшими спокойное отправление религиозных обязанностей. Мы уже видели, что оно не отрывало своих последователей от условий гражданского быта, что христиане охотно несли все обязанности общественного служения, пополняли ряды римских войск; более того, христианство неоднократно доказывало, что из всех форм общественного строя оно готово было отдать предпочтение императорскому режиму, — отчасти потому, что монархический образ правления налагал менее сложные гражданские обязанности на обывателей и освобождал их от неизбежных при республиканском строе партийных забот и политиканства, оставляя больше пространства для духовных запросов, отчасти же вследствие свойственной всем мистикам брезгливости к толпе и к ее интересам. Эту характерную брезгливость мы можем уловить и у первых христианских писателей, и в речах христианских исповедников перед судилищем. «Я готов объясниться с тобой, — говорил Св. Поликарп Смирнский проконсулу на допросе, —

частным допросам. См. Mommsen, *Römische Statsrecht*.

ибо нам указано воздавать должную честь властям, поставленным от Бога, но толпу я не признаю достойной того, чтобы перед нею оправдываться»¹. Этими словами знаменитого Смирнского епископа вполне определялось отношение христианства, в лице его представителей и лучших мыслителей, к римскому государственному строю. Пренебрежительно отрицая всякое подчинение мнению толпы, христианство готово было столкнуться с представителями государственного авторитета и общественной мысли. Те эпизоды из жизни Ап. Павла, когда он заявлял о своих правах римского гражданина и апеллировал к цезарю для защиты от своих соплеменников (Деян. XVI, 37; XXII, 25—28), могут служить характерными образцами истинного отношения христиан к Риму и его державной власти. И позднейшие свидетельства указывают на то, что христиане гордились римским именем и подчеркивали свою готовность подчиняться всем требованиям государственной дисциплины². В целом ряде апологий, подаваемых императорам в виде ходатайств о прекращении гонений или просто распространяемых по рукам, развивалась та же мысль. Апологеты доказывали, что христиане не отказываются ни от каких повинностей и обязательств, что они непрестанно возносят молитвы за императора, что их верноподданнические чувства не подлежат сомнению, и спрашивали с горечью, за что же их карают³. Один из знаменитых малоазийских епископов II в., Мелитон Сардийский, в апологии, представленной императору Марку Аврелию, уже ясно говорил о возможности союза между государством и церковной организацией⁴. Во

1 *Mart. Polyc.*, cf. Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 15. Суд над Поликарпом, завершившийся мученической его смертью на костре, датируется 155-м г.

2 Мы увидим далее, что при составлении позднейших легенд о суде над Иисусом Христом роль Пилата всячески смягчалась, и всю тяжесть Богоубийства стремились возложить на иудеев, выставляя Пилата заступником Божественного Обвиняемого. Этой тенденцией проникнуты так называемые «Деяния Пилата» — апокрифическая книга, в которую вошли все предания о суде над Христом. (См. *Acta Pilati, Evangelium Nicodemi* и пр. тексты у Тисендорфа, *Evangelia apocrypha*, II. Cf. Lipsius, *Pilatusacten*; Harnack, *Gesch. d. altchrist. Litter.*, I; Hennecke, *Neutestam. Apokryphen* и мн. др.)

3 Не имея возможности привести все относящиеся сюда цитаты, за их многочисленностью, можем лишь отослать читателя к апологиям Св. Иустина, Афинагора Афинянина, Мелитона Сардийского, Феофила Антиохийского, Минуция Феликса, Тертуллиана и др.

4 Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 26. Нельзя не упомянуть об одном любопытном факте, характеризующем отношение христиан к государству. В царствование Марка Аврелия, в 174 году, во время тяжелого похода против квадов (на дунайской границе империи) под личным предводительством императора, римское войско оказалось однажды в бедственном положении вследствие сильного зноя при отсутствии питьевой воды; неожиданно грянула гроза, и хлынувший ливень освежил изнуренных воинов, дав им возможность утолить жажду. Официальная версия этого случая приписывала чудо вмешательству Юпитера Капитолийского, но христиане громко заявляли, что чудо свершилось благодаря молитвам воинов-христиан, и в особенности указывали на один легион, сплошь составленный из христиан и будто бы получивший название *Legio Fulminata* в признательную память о грозе, чудесно

втором веке по Р. Х. идеи Мелитона могли еще казаться странными, но в течение следующего столетия они быстро приблизились к осуществлению, и когда, наконец, в начале IV века произошло полное слияние христианства с государственным строем, то самый факт столь быстрого и тесного слияния между ними стал наилучшим опровержением мнения, будто христианство по существу враждебно духу государственности. Наоборот, старая, взлелеянная на Востоке идея теократического государства нигде не нашла такого блестящего развития, как именно в христианском мире, в Византии — под сенью императорского режима, в Риме — под владычеством пап; и донныне идеи Церкви и государства столь тесно связаны в сознании христианской Европы, что разделение их практически неосуществимо. Те же гонения, которыми ознаменовались первые три века существования христианской Церкви, вытекали не из принципиальной враждебности христианства к государству, а из своеобразного представления о государственном престиже, царившем в Римской державе. Рим требовал не просто подчинения государственному принципу, а обожествления его, — и это требование являлось несовместимым с христианским миросозерцанием, с его понятием о бренности всего мирского.

Христианин чувствовал себя «странником и пришельцем на земле», а от него требовали обожания земной отчизны. В этом и заключалось глубокое недоразумение, порождавшее рознь между двумя высокими идеалами и приводившее их к ежечасным столкновениям.

Повторяем, что эти столкновения почти никогда не вызывались самими христианами. Возможно, что где-нибудь на Востоке, в особо экзальтированной среде, идеи отрицания всего земного могли сказаться в открытом выражении презрения к государственному строю: на это у нас нет прямых свидетельств. Есть указания на единичные случаи неуважения к изображениям богов, на попытки разбить священное изваяние, чтобы доказать его бессилие, — но эти случаи относятся к позднему времени и свидетельствуют о нараставшем среди христиан озлоблении, как естественной реакции против гонений. Но, вообще говоря, преследования не были непосредственно связаны с такими единичными фактами. Ни уважение к светской власти, ни безусловное подчинение государственной дисциплине и несение всех гражданских обязанностей не могли оградить христианина от возможного во всякую минуту доноса и обвинения в принадлежности к недозволенному сообществу. Далее шла обычная картина судебного процесса, хорошо знакомая нам и по описаниям мученических подвигов, и по официальным документам¹. Обвиняемому предлагался лишь вопрос о принадлежности

ниспосланной по его молитве (Euseb. *Hist. Eccl.* V, 5; Tertull. *Apol.* и др.). Не вдаваясь в разбор этого предания по существу, достаточно его отметить как характерное свидетельство о многочисленности христиан в рядах армии и о рвении их к службе, к обеспечению успеха римского оружия. Недаром христианские писатели кичились тем, что христиане «спасли императора и армию». (О христианах в войсках см. Harnack, *Militia Christi*).

к запретной секте и, в случае утвердительного ответа, предъявлялось требование отказаться от звания христианина и воскурить фимиам или оказать иной знак почтения божественному изображению (большей частью императорской статуе). При упорном отказе обвиняемого подчиниться этому требованию применялись пытки, обычные в древнем судопроизводстве, и если не удавалось сломить его упорство, он подвергался казни, согласно законам: римского гражданина ожидало отсечение головы, лица же, не принадлежавшие к привилегированным классам (*humiliores*), большей частью отдавались на съедение хищным зверям во время кровавых зрелищ, составлявших любимую потеху толпы. В лучшем случае виновных постигала тяжелая ссылка или каторжные работы в рудниках. Что касается лютой смерти в амфитеатрах от клыков хищных зверей, то она не являлась печальной привилегией одних лишь христиан, как думают ныне многие: ей подвергались почти все преступники, и никакого количества их не хватало для удовлетворения кровожадных инстинктов толпы, обожавшей эти ужасные зрелища. И если дикий возглас «*Christianos ad bestias!*» постоянно раздавался на улицах античных городов, как свидетельствуют о том христианские апологеты¹, то он был продиктован не столько ненавистью собственно к христианам, сколько ненасытной жаждою кровавых потех.

Однако и ненависть к христианам несомненно существовала среди широких масс и доходила до такого неистовства, что представителям власти нередко приходилось вступаться за обвиняемых и ограждать их от разъяренной толпы. Нельзя не подчеркнуть еще раз, что римская власть, в лице проконсулов, префектов и других представителей администрации, относилась к христианам без всякого озлобления и часто проявляла нежелание прибегать к карательным мерам. Мы уже видели, как Плиний своими благосклонными отзывами о христианах пытался отвлечь от них преследование, юридически неизбежное. Известны случаи, когда лица, облеченные судебно-административною властью, испытывали раздражение по поводу упорства христиан именно потому, что это упорство принуждало их подвергнуть обвиняемых законной каре и не давало возможности оставить дело без последствий. Один из проконсулов в Малой Азии при Коммодe, Аррий Антонин (184—185), начавший розыск против христиан, пришел в такое негодование от их жажды мученической смерти, что всех прогнал и объявил им, что если они так желают покончить с собою, то найдут для того у себя дома веревки. Тертуллиан² сохранил нам сведения и о некоторых проконсулах Африки конца II в., принимавших меры к ограждению христиан от тяжелой законной кары: так, один из них (Аспер) открыто заявлял, что ему претят доносы на христиан; другой (Цинций Север) сам сообщал

quelle loi tombaient les chrétiens?); В. В. Болотов, *Лекции по истории древней Церкви*, II, 1; и мн. др.

1 Cf. Tertull. *Apolog.* XXXVII.

2 Tertull. *Ad Scap.*, 4, 5.

обвиняемым такую формулу ответа, которой судья мог удовлетвориться для прекращения дела.

Следует помнить, что самые верхние слои государственной власти неоднократно находились под обаянием и непосредственным влиянием христианских идей. При зарождении христианства, когда Павел упоминал о верующих «от Кесарева дома» (Фил. IV, 22), он мог иметь в виду лишь дворцовых служащих и «клиентов» императорского дома. Но уже императорская семья Флавиев несомненно насчитывала среди своих членов христиан, и в царствование Домициана двоюродный брат его, Флавий Климент, был в числе мучеников за веру (95 г.), а жена его, Флавия Домитилла, была сослана. Следующая затем династия Антонинов, в лице императоров Траяна, Адриана и в особенности Антонина Пия и Марка Аврелия, отличалась религиозным консерватизмом, враждебным христианскому учению, но уже сын Марка Аврелия, Коммод (180—192), был под сильным влиянием своей фаворитки Марции, христианки; так, она выпросила у него помилование для всех христианских исповедников, томившихся в рудниках Сардинии. При Септимии Севере (193—211) римский двор был просто заполнен христианами; жена его, Юлия Домна, открыто покровительствовала всяким мистическим учениям, сын их Каракалла был с детства окружен христианскими влияниями, имел даже, по-видимому, кормилицей христианку («*lacte christiano educatus*», сказал про него Тертуллиан). Александр Север (222—235)¹ склонялся к широкому религиозному синкретизму, в котором было место и христианским идеям: в божнице его, как мы уже говорили, помещалось изображение Иисуса Христа наравне с изображениями Орфея и Аполлония Тианского; мать его, императрица Маммея (племянница Юлии Домны), была в непосредственных сношениях с лучшими христианскими богословами своего времени: она вызывала к себе для бесед Оригена, и знаменитый Ипполит Римский² посвятил ей один из своих трактатов. Относительно императора Филиппа Аравитянина, занимавшего престол с 243 по 249 г., сложилось даже мнение, что он сам был христианином, хотя никакого подтверждения этому преданию в официальных документах не найдено. У самого Диоклетиана, злейшего врага христианства из числа бывших на престоле, христианками были супруга его Приска и дочь Валерия.

Подобные примеры красноречиво свидетельствуют о том, что именно в высших слоях общества христианство нередко находило поддержку и явную благосклонность. Вопреки общераспространенному мнению, будто христианство было по существу религией народных масс и носило характер демократического движения, вдумчивое изучение исторических данных вселяет непоколебимое убеждение в том, что гонения христиан происходили не под давлением свыше, а, наоборот, вследствие ненависти к христианству низших слоев населения, что преследования возбуждались большей частью по открытому требованию толпы. Правда,

1 См. Lamprid. *Alex. pass.* Cf. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères.*

2 О Св. Ипполите у нас будет речь далее (см. ч. III).

гонение при Деции в 250 г. носило характер правительственной борьбы с христианством и его возрастающим влиянием, но и оно было воздвигнуто при злорадном одобрении народных масс, и еще за год до появления указа Деция городская чернь в Александрии принялась за избиение христиан¹. Те ученые, которые желали видеть в гонениях следствие принципиальной враждебности римской правительственной власти к христианству как к антигосударственному вероучению, тщетно искали в римских законах определенного постановления — «*non licet esse christianos*»: такого запрета никогда не было, ибо, еще раз подчеркнем, принадлежность к христианству каралась не по существу дела, а по обвинению в участии в недозволенном сообществе. Но тот факт, что в этих обвинениях никогда не было недостатка, что, несмотря на закон, каравший клеветнические доносы, и на отсутствие награды за донос (если даже указанные в нем сведения достоверны), против христиан ежедневно выступали добровольные обвинители, по заявлению которых приходилось начинать жестокий процесс, часто вопреки желанию представителей власти, — этот факт свидетельствует о глубокой ненависти к христианам со стороны народных масс, о постоянной накаливаемости, следствием которой была вечная угроза преследования, возможность во всякое время кровавого гонения. И невольно возникает вопрос: чем было вызвано такое озлобление и почему народ питал к христианам такую ненависть?

Здесь уместно вспомнить высказывание Плиния² о возможности подозрений в преступлениях, связанных с самым именем христианина (*flagitia cohaerentia nomini*). Народная толпа приписывала христианам чудовищные злодеяния, якобы совершаемые под покровом тайны на религиозных собраниях. В этих случаях сказывалось невежество грубой толпы, ее бессознательная вражда к мистическому идеализму и ко всему возвышающемуся над ее собственным уровнем. Но, к сожалению, самые нелепые обвинения воспринимаются легковерной народной массой быстрее всего, и вокруг имени христиан быстро обвилась легенда об ужасных преступлениях, будто бы неразрывно связанных с христианской этикой. Ближайшим поводом к таким обвинениям были некоторые подробности христианского быта, известные толпе лишь понаслышке и недоступные ее пониманию. Так, слухи о совершающемся у христиан обряде Евхаристии, причащения кровью, в народном представлении выродились в темную легенду о вкушении крови несчастного младенца, умерщвляемого при совершении христианского обряда. Символическое причащение Божественным Телом и Кровью, под видом вина и хлеба, давало повод утверждать, будто злополучный младенец, предназначенный к кровавой жертве, предварительно обмазывался тестом и в таком виде разрезывался на части для раздачи участникам ужасной трапезы; употребление же вина истолковывалось как потребность опьянения для совершения чудовищного обряда и для дальнейших непотребств. Утвер-

1 Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 41.

2 См. выше, cf. *Plin. ad Tr.* XCVI (XCVII).

ждали, что по совершении обряда кровавого причащения начинались сцены дикого, повального разврата, усугубленного будто бы обязательным кровосмешением: поводом к этому омерзительному обвинению служили враждебно истолкованные слухи о «вечерях любви» и о трогательном обычае христиан называть друг друга «братом» и «сестрою» и обмениваться братским лобзанием¹.

Таковы были возмутительные слухи, которыми питалась народная ненависть к христианам. Тщетно в защиту христианской этики выступали негодующие апологеты, доказывавшие всю нелепость подобных обвинений: народное убеждение было настолько прочно, что его редко могли поколебать самые наглядные доказательства чистоты христианских нравов; ежедневные факты, свидетельствовавшие о праведной жизни христиан, не могли разубедить слепую толпу. Народ твердо верил, что христиане, в общей массе, являются ужасными злодеями, и поэтому охотно склонялся к объяснению всяких стихийных бедствий — пожара, голода, землетрясения и пр. — гневом богов, возмущенных успехами христианской проповеди. Брожение ненависти к христианам поэтому никогда не могло улечься и постоянно выражалось в кровавых вспышках по самому незначительному поводу: засуха или наводнение равно вызвали озлобленные крики: «*Christianos ad leones!*»

Это настроение народных масс оставалось неизменным в течение более чем двух веков. И когда, к концу периода гонений, инициаторами борьбы против христианства во имя принципа древнеримского консерватизма явились уже носители государственной власти, то для возбуждения народного гнева против христиан достаточно было воскресить все те же старые обвинения. Всеобщее гонение 303 г. при Диоклетиане и Галерии было начато после пожара императорского дворца в Никомидии: христиан, озлобленных целым рядом запретительных эдиктов, заподозрили в поджоге, как некогда обвинял их Нерон в пожаре Рима. Десятью годами позже Максимиин, лютей враг христианства, временно захвативший власть на Востоке после смерти Галерия, повелел вывесить во всех подвластных ему городах и селах страшные клеветы, возводимые на христиан, и приказал ввести эти обвинения в круг преподавания во всех школах, чтобы дети с ранних лет приучались ненавидеть злодеев и развратников — христиан².

На все эти гнусные обвинения христиане могли возражать лишь громкими заявлениями о своей невиновности, требованиями обстоятельного расследования. Они просили, чтобы их судили за самые преступления, если таковые могут быть доказаны, а не за одно только наименование христиан. Но римская власть вовсе не желала разбираться в этом вопросе по существу. Ей дела не было до христианской этики: мало ли

1 Все эти обвинения изложены, со всеми их возмутительными, непередаваемыми подробностями, в христианской апологетической литературе II, III и IV вв. См. в особенности «Октавий» Марка Минуция Феликса (IX), *Апологию* Тертуллиана (VII) и его же *Ad nation.* I, 15, 16.

2 Euseb. *Hist. Eccl.* IX, 5.

безнравственных учений с непристойнейшими обрядами благополучно процветало под сенью римской религиозной терпимости! Всем предъявлялось лишь одно требование — внешнего уважения к государственной религии, и больше ничего. Беда христиан заключалась в том, что именно этому требованию они не считали возможным подчиниться, почему и навлекли на себя обвинение в безбожии (αθεοτης), причем сама власть относилась к подобным безбожникам подозрительно, а народные массы и подавно готовы были поверить всякой небылице, когда дело шло о тех, кто отрицает народные культы.

Злобные подозрения усугублялись тем, что эти «безбожники» для совершения своих обрядов собирались втайне, преимущественно во мраке ночи: стало быть, им нужно было скрывать нечто омерзительное, невозможное при свете дня. Этот упрек в искании тайны и покрова тьмы¹ постоянно слышался по адресу христиан и вызывал негодующую отповедь со стороны апологетов. На самом деле может казаться странным, что именно христиане обвинялись в таинственности, между тем как все мистические секты и братства, не вызывая ни в ком подозрений, также совершали свои обряды в ночной тиши, вдали от непосвященных. Но это недоразумение вытекало из двойственного положения, занятого христианством в древнем мире. С одной стороны, оно являлось прямым преемником древних таинств и, окружив свои обряды загадочной символикой, не могло не усвоить себе безразличного отношения мистиков к непосвященному миру; истинным девизом его не мог не быть сакраментальный возглас: «*Procul este profani!*» Но с другой стороны, христианская проповедь обращалась ко всем безразлично, вносила в широкие массы идеи им недоступные и дотоле от них оберегаемые. Те истины, у преддверья которых люди некогда стояли годами, ожидая посвящения, стали предметом рассуждения с прозелитами и даже с неверующими. Христианская проповедь была, по существу, популяризацией того, что не могло стать общим достоянием. И непонимающая толпа ответила, как всегда, ненавистью, нелепыми слухами и злобой клеветой. Сущность христианского учения была ей недоступна, — следовательно, по ее мнению, это учение было бессмысленно, и под его символами наверно скрывалось нечто скверное. Помимо гнусных обвинений в разврате и всяких злодействах, толпа бросала христианству упреки в нелепости! Ходили слухи, будто христиане поклоняются какому-то богу с ослиной головой или просто боготворят осла. Этот клеветнический вздор принимался на веру и находил широкое распространение: об этом обвинении упоминает большинство апологетов², о нем же свидетельствует злая карикатура, найденная среди развалин императорского дворца на Палатинском холме: на стене помещения, предназначенного для свиты цезаря (*paedagogium*), было грубо выцарапано изображение распятого человека с ослиной головой, рядом с ним другая человеческая фигура, а внизу греческая надпись: «Алексамен молится

1 «*Latebrosa et lucifiga natio...*» (Min. Felix, *Octav.* VIII).

2 Tertull. *Apol.* XVI; *Ad nat.* XIV. Min. Felix, IX. Orig. *C. Cels.* VI; и мн. др.

своему богу»¹. О подобных изображениях упоминает и Тертуллиан (loc. cit., см. примеч.).

Таково было злобное настроение против христиан, передававшееся от низших слоев населения к высшим. Если в глазах невежественной толпы христиане были скрытыми развратниками и злодеями, то высшим представителям римской цивилизации, как например Цельсу или имп. Марку Аврелию, они казались просто темными фанатиками, внушавшими брезгливость, а не сожаление. На людей, стоявших на вершине человеческой культуры и проникнутых стоической философией, даже бесстрашие христианских мучеников не производило благоприятного впечатления: самой жизни не придавали большой ценности, стойкость перед муками и смертью были обычным явлением, а терпение христиан среди пыток объяснялось просто тупостью, животным упорством, и вызывало высокомерную брезгливость даже у гуманного Марка Аврелия. «Душа должна быть всегда готова к разлуке с телом, — писал император-философ, — но по влечению разума, а не вследствие тупого упрямства, как то бывает у христиан».

Мы видим, таким образом, что, вопреки общераспространенному ныне мнению, христианство в глазах языческого мира явилось не ясной проповедью чистой морали, а, наоборот, таинственным учением, этическая сторона которого внушала сильные подозрения. И сама проповедь христианских благовестников среди интеллигентных слоев населения носила характер оправдательный: надо было прежде всего доказать бессмысленность обвинений, тяготевших над христианами. Отсюда развитие апологетической литературы и ее громадное значение для истории христианства II и III вв.

Христианство еще не достигло собственного самоопределения; в его среде господствовало полное разногласие по важным догматическим вопросам, но перед лицом внешнего мира оно вело борьбу лишь за обеление от клеветнических нападков; ему, призванному быть мировой религией, надлежало доказать, что оно достойно своего призвания. Разгар этой борьбы и выдвигал в первую очередь апологетическую литературу, долженствовавшую разбить все враждебные христианам предрассудки и предвзятые мнения.

Первым апологетом, о котором упоминает христианская традиция, был Кодрат (Quadratus, Κοδρατος) — по преданию, ученик апостольский и епископ Афинский, вручивший составленную им апологию христианства цезарю Адриану (вероятно, во время пребывания Адриана в Афинах в 125—126 г.)². Вторым был некий Аристид (Ἀριστοειδης), «философ афинский», представивший свою апологию преемнику Адриана, Антонину Пию (138—161)³. Оба эти сочинения пользовались в свое

1 Это любопытное изображение ныне хранится в музее имени Кирхера в Риме.

2 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 3. Cf. Hieron. *De vir. illustr.* XIX. Большинство ученых (Гарнак в *Christ. Litt.* I, 44, и мн. др.), впрочем, отделяют личность автора апологии, упомянутого Евсевием под именем Кодрата, от епископа Кодрата (третьего по афинскому списку епископов).

время большим уважением, их долго цитировали в христианской литературе, но до нас дошла только апология Аристида, и то лишь в переработанном сирийском тексте; сочинение же Кодрата утеряно безвозвратно, за исключением небольшого отрывка в «Истории» Евсевия (loc. cit., см. примечание). Славу Кодрата и Аристида затмил другой писатель, представивший также имп. Антонину Пию и его приемному сыну и соправителю Марку Аврелию блестящую апологию христианства (ок. 152—153 г.)¹. То был Св. Иустин философ, занявший в христианской письменности совершенно исключительное место и как апологет, и как богослов; его можно считать первым Отцом Церкви в настоящем смысле этого слова.

Иустин был родом из Палестины, из древнего самарийского города Сихема, получившего под римским владычеством название Flavia Neapolis (в честь имп. Флавия Веспасиана, восстановившего его после опустошения иудейской войной). Иустин происходил из языческой семьи² и пришел к христианству лишь после долгих поисков истины: по его словам, он бросался от одной философской системы к другой и через платоническую школу усвоил себе идею Божества Единого и Всемогущего. Скитания по миру привели его в Рим, и здесь, уже будучи христианином, он занял в общине почетное положение учителя и толкователя Св. Писания. Догматические споры, волновавшие тогда римскую Церковь, встретили в нем оживленного участника, и он неоднократно выступал с опровержением крайне мистических идей, выразившихся в гностическом движении; к этой роли его, как первого обличителя гностицизма, нам придется еще вернуться. Здесь же следует отметить лишь значение его знаменитой апологии³, содержащей, помимо горячей защиты христианской морали, и ценные сведения о быте древних церковных общин, и драгоценное для истории христианства описание первобытного обряда Евхаристии⁴. Красной нитью проходит через всю апологию тенденция доказать, что христиане не только безобидные члены общества, но и лучшие, надежные подданные Империи. Автор апологии взывает к мудрости правителей, выражая надежду, что такие цезари, как Антонин Пий и Марк Аврелий, не могут не рассеять кровавый кошмар, тяготевший над христианством, и должны отнестись с благоволением к учению столь полезному. Здесь у Иустина звучит та же нота,

7 Евсевий (*Hist. Eccl.* IV, 3) говорит, что эта апология была преподнесена также Адриану, но новейшей критике удалось доказать, что она была адресована имп. «Титу Адриану Антонину», т. е. Антонину Пию.

1 См. Harnack, *Chron. d. Alt. Litt.* I, II, 7.

2 По всей вероятности, его семья принадлежала к числу греческих колонистов, заселивших опустошенный край. Этим объясняется отчужденность Иустина от иудейства.

3 Апология Иустина дошло до нас две, но некоторые ученые высказывают предположение, что вторая апология — лишь отрывок первой.

4 Иустин вкратце описывает священный христианский обряд, хранившийся в тайне, именно с целью рассеять ужасные подозрения язычников.

что и в упомянутой уже выше апологии Мелитона Сардийского (написанной несколько позже, приблизительно в семидесятые годы II века); вслед за ними и у других апологетов оказалась более или менее ясно выраженной идея о возможности соглашения и даже союза государства с христианством.

Об Иустине остается добавить, что его защита христианской веры была направлена не только против эллино-римского мирозерцания, но и против иудейства. Разбору отношений христианства к последнему он посвятил довольно крупный труд, носящий заглавие «Диалог с Трифоном-иудеем»; это произведение представляет большой интерес не только по обилению рассыпанных в нем автобиографических сведений об Иустине¹, но и по серьезному выяснению глубины той бездны, которая отделяла уже христианство от иудейства, всего лишь несколько десятилетий после первой апостольской проповеди вне Иерусалима («Диалог с Трифоном» написан приблизительно около 155—160 г.г.). Иустин трактует об иудействе как о вполне отделенной от христианства религии, с которой уже не может быть примирения или союза; целым рядом цитат и толкований библейских текстов он доказывает, что иудейство не только уклонилось от истинного понимания Св. Писания, но даже умышленно искажает его смысл, урезывает в нем неприятные для себя места и подделывает другие. Впрочем, нельзя не заметить, что сам Иустин достаточно произвольно обращался с библейским текстом (известным ему лишь по греческому переводу), и толкования его значительной ценности не представляют.

Как бы то ни было, имя Иустина пользовалось громадным уважением еще при жизни, и слава его не померкла в течение веков; если многие великие Отцы первобытной Церкви впоследствии как бы отошли в сторону, на имена их легла тень от некоторых разногласий в мнениях и они оказались в невыясненном положении полупризнанных святых — полуеретиков (как Татиан, Климент, Ориген), то положение Иустина никогда не было поколеблено в церковной традиции; его сочинения никогда не были вытеснены из круга христианского чтения, и дошли поэтому до нас во множестве списков (кроме утерянного «Опровержения ересей»). Авторитет Иустина был в особенности подкреплен тем, что впоследствии в Церкви восторжествовало течение, представителем которого он был, — течение «здорового смысла», далекого от мистических увлечений. Труды Иустина по опровержению гностических идей обеспечили ему благодарность Церкви в не меньшей мере, чем его апологетические сочинения. Кроме того, образ Иустина сохранился в памяти Церкви с ореолом мученичества: свою деятельность на Христовой ниве он увенчал, наконец, смертью за ту религию, которую как апологет ревностно защищал. По доносу некоего Крискента-философа и других врагов он был привлечен к суду за пропаганду христианства и после

¹ «Диалог» этот, по-видимому, передает содержание беседы, действительно происходившей между Иустином и каким-то книжником-иудеем в Эфесе, за несколько лет до выступления Иустина в Риме.

мученического исповедания веры перед префектом Рустиком обезглавлен (около 165 г.). Церковь причислила его к лику святых¹.

Учеником Св. Иустина в Риме был знаменитый сириец Татиан (Tatianus), впоследствии порвавший с Римской Церковью и перешедший в лагерь крайне-мистического толкования христианства; разрыв этот совершился (около 170 г.) в эпоху напряженной борьбы между двумя тенденциями в христианстве, и следствием его было осуждение Татиана, враждебное отношение к нему со стороны Церкви: имя христианского писателя, составителя четвероевангелия, пользовавшегося большим уважением², было предано забвению или стало упоминаться в числе врагов Церкви, вместо того, чтобы блистать в списке славных Отцов. Но еще до разрыва с Церковью и ее нарождавшимся тогда авторитетом Татиан написал апологию, сохранившуюся донныне: в ней превозносилась христианская этика и христианское мирозозерцание, призванное победить мировое зло.

Те же идеи находили выражение в апологиях, представленных императору Марку Аврелию двумя великими Отцами Церкви Малоазийской: Мелитоном, епископом Сардийским, и Аполлинарием, епископом Иерапольским³. Первой из них мы уже коснулись выше. Труд Аполлинария Иерапольского до нас не дошел, и потеря эта вызывает тем большее сожаление, что автор этой апологии принадлежал к числу наиболее чтимых Отцов Азийской Церкви. Весь христианский Восток прислушивался к властному голосу Аполлинария. Известные нам черты его деятельности заставляют предполагать, что иерапольский пастырь недоверчиво относился к мистической экзальтации (так, он определенно высказался против *монтанистского* движения, как увидим далее), был поборником строгой дисциплины и идеи сближения с государственным началом; в своей апологии он, по-видимому, выдвигал в особенности силой понятие о христианстве как об элементе государственного спокойствия и общественной безопасности. Из цитаты, сохраненной Евсевием⁴, видно, что Аполлинарий, в подкрепление своих доводов в пользу оценки христиан как полезнейших подданных империи, упоминал о чудесном ниспослании дождя войску Марка Аврелия, будто бы по молитве воинов-христиан.

Мы можем лишь вскользь упомянуть еще об апологии некоего Афинагора Афинянина (*Supplicatio pro Christianis*, Πρεσβεια περι χριστιανων), представленной Марку Аврелию и соправителю его Коммоду в конце семидесятых годов II века, и о «Трех книгах к Автолику»,

1 Память его в православных святцах 1-го июня.

2 Это четвероевангелие (*Diatessaron*) употреблялось в Сирии при богослужении как каноническая книга. К личности Татиана мы еще вернемся при обзоре мистических сект и их главарей.

3 Сарды — главный город малоазийской Лидии; Иераполь — главный город Фригии.

4 *Hist. Eccl.*, V, 5.

написанных Феофилом, епископом Антиохийским в первые годы царствования Коммода (180—192). И в том, и в другом апологетическом труде проводились идеи примирения христианства с общественными условиями древнего мира и его нравственным достоянием.

Несколько иной характер носила та апологетическая литература, которая расцвела на Западе с конца II века и впервые выразила христианские идеи не на греческом, а на латинском языке. Наиболее типичными представителями этой латинской апологетики были знаменитый африканец Тертуллиан и Минуций Феликс, автор небольшого, но весьма интересного, художественно обработанного трактата в форме диалога, по имени одного из выведенных лиц озаглавленного «Октавий». Здесь мы также видим страстную защиту христианского мировоззрения и этики, но уже не в примирительном тоне, свойственном христианским писателям Востока, насквозь проникнутым эллинской культурой, а в форме резкой полемики против всего мирозерцания античного мира. Иустин считал возможным для разъяснения метафизики христианства цитировать Платона; другие Отцы Церкви восточных столь же охотно черпали из кладезя древних философских созерцаний подкрепляющие доводы в пользу христианского Откровения. Но для Тертуллиана, Минуция Феликса и всех позднейших апологетов Западной Церкви эллинская мудрость представлялась чем-то отжившим; для них не могло быть и речи о примирении двух мирозерцаний — языческого и христианского: первое должно было просто признать себя побежденным и уступить место последнему.

В «Октавии» Минуция Феликса еще чувствуется некоторое уважение к мирозерцанию древнего мира. Из трех действующих в этой беседе лиц один, Цецилий, противник христианина Октавия, излагает идеи просвещенного язычества и объясняет, почему христианское учение ему кажется нелепым и неприемлемым. Следует отдать справедливость автору — изложение мысли Цецилия отличается беспристрастностью, и аргументация его против христианства ничем не смягчена: мы здесь встречаем, в сжатой и сильной литературной форме, главные доводы, когда-либо выставленные против христианского мирозерцания, против учения о Божественном Провидении и т. д. Прения Цецилия с Октавием отмечены изысканной учтивостью, и хотя конечная победа остается на стороне Октавия, Цецилий же сам признает себя разбитым и выражает желание креститься, подобная беседа могла лишь внушить уважение к светскому, просвещенному мышлению, столь здраво оспаривающему некоторые стороны христианского учения. Этого любезного отношения к языческому мирозерцанию мы не встречаем у Тертуллиана, главного апологета христианства в конце II в. и ожесточенного противника язычества¹.

1 «Октавий» Минуция Феликса и «Апология» Тертуллиана находятся в несомненной родственной связи, но ученой критикой доныне не решен вопрос о том, который из этих двух трактатов написан раньше и повлиял на другой. Тертуллианова «Апология», по несомненным данным, написана в 197 г., во время гонения в Африке при Севере. Но хронологические даты выступления Минуция

Септимий Тертуллиан (род. в середине II в., ск. после 220 г.), карфагенский адвокат, принявший крещение (ок. 190 г.) и вслед за тем сан пресвитера, посвятил все свои блестящие дарования и талант полемиста распространению христианских идей и защите христианства от врагов внешних и внутренних. Его многочисленные сочинения (до нас дошедшие в количестве более 30) донныне читаются с увлечением, благодаря необычайной силе изложения и оригинальности нервного, едкого слога. Но подобно тому как латинский язык Тертуллиана, при всей его своеобразной силе, нельзя не признать варварским в сравнении с образцовыми произведениями классической литературы Рима, так и мирозерцание автора поражает своим однозначно отрицательным отношением к античному миру и его духовным запросам. У Тертуллиана впервые звучит нота нетерпимости, чувствуется близящийся разрыв христианства со всею древнею культурой, огульное отрицание ее. Не только старые мифы, но и глубочайшие философские учения резко высмеиваются. Христианство уже не ведет речь о примирении, оно сознает близость полной своей победы, заранее входит в роль хозяина положения. «Мы — вчерашние, — заявляет Тертуллиан, — и заполняем все: ваши города, села, крепости, лагеря, трибы и декурии, дворцы, сенаты, форум, — вам оставлены лишь ваши капища»¹. И, предвкушая свое торжество, христианство уже не идет на уступки, а, наоборот, требует полного себе подчинения, полного отречения от прежнего мирозерцания. Лишь уважение к светской власти остается незыблемым, ибо растет уверенность в неминувности ее союза с христианской Церковью...

В конце своей жизни Тертуллиан сам оказался в рядах врагов церковной дисциплины, за которую ратовал, и той самой организации, под знаменем которой происходила борьба с языческим миром. Увлечшись мистическими откровениями монтанизма, он примкнул к этому движению и оказался врагом церковного авторитета; поэтому церковная традиция сохранила его память без ореола славы, а, наоборот, с печатью отверженности; ему, заподозренному в еретическом образе мыслей, не удалось удержать за собой авторитет Отца Церкви. Но в глазах беспристрастного историка христианства его значение остается громадным. Тертуллиана можно считать родоначальником целого ряда христианских писателей, усилиями которых создавалась пропасть между христианским мирозерцанием и всем мышлением древнего мира. К числу этих односторонних обличителей язычества относятся и Ермий с его «Осмеянием философов», и Арнобий с учеником своим — знаменитым Лактанцием², и многие позднейшие борцы за церковное

Феликса не поддаются никакому точному определению: некоторые ученые относят его ко времени Марка Аврелия (161—180), а другие отодвигают его до середины III века.

1 *Apolog.* XXXVII.

2 См. *Arnob. Adversus Nationes* и *Lactant. Institutiones* и в особенности *De mortibus persecutorum*. Оба эти писателя относятся к концу III и началу IV века; их тон злорадного торжества над язычеством объясняется предчувствием близящейся

христианство, цепь которых уходит в глубь средних веков. Заветы античного мышления предаются забвению, следы их умышленно затираются. Язычество представляется уже рядом нелепых и зачастую непристойных басен, сокровенный смысл которых навеки изгнан из человеческого кругозора. Окончательная победа христианства приносит миру не то просветление и одухотворение древней культуры, о котором мечтали первые поколения христиан, а, наоборот, знаменует собою крушение всего древнего мира со всем его духовным достоянием.

Главная причина этого установившегося на несколько столетий враждебного отношения восторжествовавшего христианства к античной культуре коренилась в том, что центр тяжести христианского мышления, по историческим условиям, был перенесен с Востока на Запад. Мыслители Запада были далеки от мистики Востока; туманная символика, вылившаяся в целый ряд грандиозных космогонических мифов, для них оставалась закрытой книгой; им было чуждо искание сближения с широкою культурой эллинизма, — и они замыкались в своем самодовлеющем непонимании. Мы уже неоднократно отмечали, что Римская Церковь всегда была оплотом рационализма против всяких мистических течений. Именно таковой была ее роль в последней борьбе христианского мышления с древнею культурой, обреченной на гибель. Отчужденность христианства от внешнего мира, от мира эллинизма и восточной мистики сказывалась все более по мере развития значения Церкви Римской, укрепления ее престижа в ущерб авторитету восточных Церквей. И эта эволюция внешних, исторических условий христианской жизни протекала параллельно другой, внутренней эволюции христианского мирозерцания, приведшей его к примирению не с античною культурой, а с традициями иудейства.

Мы отвлеклись от анализа этой внутренней борьбы за выяснение христианского мирозерцания, занявшись рассмотрением юридического положения христианства в древнем мире и его отношений к общественному быту. Но теперь нам надлежит вернуться к тому моменту церковной истории, когда началось внутреннее самоопределение христианства, его долгая эволюция на пути выяснения его догматических основ. И с первых же шагов этой истории, как мы уже видели, перед христианским сознанием встал вопрос о выяснении его отношения к иудейству, к библейской религиозной традиции.

Мы уже видели, что первым проявлением христианского самосознания была борьба против гнета этих традиций, борьба за сокрушение узких рамок иудейства, за право вольной, восторженной проповеди всему миру о радости Божественного озарения. Мы видели, что падение Иерусалима и гибель всех мессианских чаяний иудейства дали спасительный толчок к освобождению христианских идеалов от всякой связи с иудейским национализмом и его грезами, способствовали просветлению христианского мышления и одухотворению его благовестия о царстве не от мира сего. Мы видели, что Иерусалим сделался лишь

официальной победы христианства.

поэтическим образом, символом небесной отчизны человека, равно как и все воспетые в Библии мечтания о Сионском царстве и радостях его приняли символический смысл тоски по этой незабвенной, неземной отчизне человеческого духа. Вне этой символики не оставалось более живой связи с библейской традицией в христианских общинах, выросших на почве языческого эллинизма. Мы уже указывали на то, что небольшая горсть христиан иудействующих, евреев по происхождению и по духу, оставшихся верными заветным традициям иудейства, уже с первых шагов христианской проповеди вне иудейского мира осталась в стороне от ее победного шествия и образовала особый, замкнутый мирок, потеряв всякое значение в истории христианства. Судьба проповеди о Христе решалась вне этих кружков, затерянных на сирийской окраине империи. «Победа, победившая мир», — властное и восторженное благовестие о Божественном Откровении, разлившееся с изумительной быстротой по всему пространству мировой державы, было проявлением всеобщего стремления к Богоискательству и оказалось неразрывно связанным со всеми духовными запросами эллинской мистики и синкретизма.

Те внешние условия роста христианства, на которых мы только что останавливались, способствовали его обособлению от иудейства. Римское государство сперва не отличало христиан от иудеев, и это смешение на первых порах христианской проповеди могло быть даже полезно для первых: Рим, верный своим принципам веротерпимости, оставлял без внимания незаметную иудейскую секту, и Тертуллиан мог впоследствии говорить, что христианство выросло под покровом дозволенной религии (*sub umbraculo religionis licitae*). Но такое положение дел продолжалось недолго. Христианам, обращенным в новую веру из язычества, пришлось ограждать себя от этого смешения с иудеями, часто весьма неприятного ввиду общей ненависти и презрения к последним. Среди иудеев были отдельные личности, пользовавшиеся значением и властью, и даже иногда влиянием при дворе цезарей, но то были редкие исключения; в общей массе иудеи навлекали на себя неприязненные чувства, и их колонии в больших городах подвергались нередко открытым проявлениям вражды. За одну только первую половину I века их дважды изгоняли из Рима (при Тиверии в 19 г. и при Клавдии ок. 50 г.). После иудейской войны 70 г. и разрушения Иерусалима римское правительство стало относиться к иудеям с большой подозрительностью, подвергало их всяким стеснениям и обложило особенной податью (*fiscus judaicus*); взимание этого налога сопровождалось процедурой настолько тягостной (вплоть до физического освидетельствования облагаемого), что последствием его были частые отпадения от иудейства. Эти обстоятельства в сильной мере способствовали выдвиганию из иудейской среды христиан-неиудеев и понуждали их с особым усердием подчеркивать свою обособленность и отчужденность от иудейства. Со своей стороны и иудейство все больше чуждалось враждебного языческого мира, погубившего мечты о Сионском царстве, все теснее замыкалось в своем национальном эгоизме и в своей мрачной ненависти к эллино-римской культуре. Даже течения мистицизма, захватившие и иудейское мышление в период мирового мистического брожения, пошли по особому

пути и выразились в особых формулах, совершенно чуждых мистике эллинизированного мира. То было начало иудейской каббалистики, символических толкований видения пророка Иезекииля (*Меркаба*), учения о непознаваемом Принципе Божества, *Эн-Соф*, и о его таинственных эманациях — *сефирот*. К этому времени можно отнести первоначальную редакцию двух великих мистических книг иудаизма: «Зогар» и «Сефер Иецира»¹. Вся эта фантазмагория символических образов и головоломных цифровых вычислений была в прямой преемственной связи с мистическими мудрствованиями древнего Вавилона, но в переработке необузданного иудейского воображения и в окраске иудейского национализма, распаленного политическими событиями. Эти струи «каббалистики» потекли по особому руслу, в полной отчужденности от мистических идей эллинизма и христианства, и лишь гораздо позже, после пробуждения последних в средневековую эпоху, встретились с ними и сильно повлияли на алхимические созерцания и на расцвет оккультных учений.

В начальном периоде христианской литературы лишь на одной из отраслей ее можно проследить непосредственное влияние иудаизма, а именно на апокалиптической литературе, создавшейся по образцам книги Даниила, III книги Ездры и целого ряда других «апокалипсисов», не вошедших в канон Ветхого Завета, как, например, книга Еноха, Малое Бытие и мн. др. Некоторые апокалипсисы хотя и носили имена библейских лиц (как, например, Исаяи, Илии, Моисея и др.), но ходили по рукам среди христиан наравне с чисто христианскими апокалипсисами Петра, Павла и др. и часто являются просто христианской переработкой легенд, создавшихся вокруг славных библейских имен; во всяком случае, эти книги или их обрывки дошли до нас лишь со значительными христианскими интерполяциями. Мистическая экзальтация апокалиптической литературы приходилась по душе первобытному христианству и содействовала широкому успеху книг, предназначенных лишь для тесного круга читателей-иудеев. Но следует оговорить, что и этот успех был основан на аллегорическом толковании иудейских текстов, на образной переработке иудейской мысли. Мрачные обличения и проклятия, изрекаемые иудейскими «ясновидящими» на мир эллинизированной культуры, переносились на весь низший материальный мир; пророчества о возрождении иудейского царства и о его ослепительной славе переносились на будущее царство благодати, на грядущее блаженство избранников Христовых. Апокалиптическая литература вошла в христианское сознание широкою струей, но лишь в союзе с той поэтической символикой, которой окутывался в христианском мышлении весь Ветхий Завет. Напомним еще раз, что первобытное христианство сохраняло только внешнюю оболочку библейской традиции, но заполняло ее собственным духовным содержанием, чуждым иудейского духа.

1 Авторство *Sepher Jezirah* приписывалось знаменитому рабби Акибе (ск. в царствование Адриана), а *Zohar* — Симеону бен-Иохаю.

Христианская мистика была эллинской, ее связь с иудейством ограничивалось внешними образами и наименованиями.

Насколько сильно было убеждение в том, что Ветхий Завет имеет лишь символический смысл, указывали упреки, бросаемые иудеям, в искажении Св. Писания придачей ему буквального толкования. Мы только что видели, как Св. Иустин обличал евреев в умышленном искажении некоторых библейских (мессианских) текстов; после Иустина этот упрек встречается в христианской литературе постоянно. Но и помимо прямой фальсификации текстов, иудейство обвинялось в постоянной измене духу Св. Писания, не допускаявшего буквального толкования, — и среди наиболее мистически настроенных кругов христианства сложилось даже убеждение, будто великий, исторический грех иудейства, навлекший на него кару Божию, заключается не только в многократном забвении своего истинного Бога, но и в этом именно глубококом извращении Св. Писания, посредством надления его нелепым и зачастую безнравственным буквальным смыслом. Та христианская среда, в которой были распространены подобные убеждения, не допускала буквального толкования даже в повествовательной части библейского текста; для нее весь Ветхий Завет был сплошным символом. И эти мнения поддерживались наиболее яркими светочами христианской мысли, вплоть до Оригена — одного из величайших богословов христианства, «*post apostolos ecclesiarum magister*»¹. Такие люди, как Ориген, изощрялись в разыскании сокровенного, мистического смысла во всем Ветхом Завете, начиная со сказаний о сотворении мира и кончая пророчествами о Мессии. То было яркое проявление отрицательного отношения к иудейству, к его роли как колыбели христианства. Христианство разлилось по всему миру неудержимым потоком, но на одном берегу его было признание Иисуса Христа пророком и проповедником по точному смыслу еврейского завета, а на противоположном — отрицание Моисеева закона, отрицание значения Христа как Мессии, предвозвещенного избранному народу, отрицание человеческого естества во Христе, причем евангельские повествования также толковались в символическом смысле. Струя мистического вдохновения, растворившая в себе все человеческие грезы Богоискательства, все шире разливалась, размывая берега иудейской традиции, прорывая все плотины и преграды, воздвигнутые во имя здравого смысла и тенденции практической религии. Самым крайним проявлением мистического отношения к Христу было отрицание Его телесности, признание в Нем лишь духовной, божественной сущности, облеченной призрачной плотью, — чистый *докетизм* (от слова *δοκη*, *δοκησις*, — «призрак», «подобие»).

Под именем *докетов* иногда подразумевалась одна из бесчисленных мистических сект первобытного христианства. Но понятие, выраженное словом *докетизм*, отнюдь не являлось особенностью одного какого-либо обособленного учения: оно лежало в основе всей христианской мистики, чуждой иудейской традиции, признававшей в Христе Носителя и Про-

возвестника единой божественной мировой тайны, не связанного никакими узами плоти не только с иудейством, но и вообще с человеческой немощью, с низшим материальным миром.

Это направление сказалось в христианстве с первых шагов его сознательного развития. Оно способствовало забвению многих черт из жизни Иисуса Христа и даже целого периода Его отрочества и юности, до начала проповеди: эти годы земной жизни, еще не ознаменованной полностью Божественной силой, не представляли интереса для искателей Царства Духа, и память о них изгладилась из цикла преданий о Божественном Учителе. Запись этих преданий ограничилась Его речами, фактически данные всплывали точно в тумане, без хронологической связи. Первые поколения христиан не сохранили даже описания внешнего облика Иисуса, очертаний Его лица и изменений, внесенных годами в Его наружность: через сто лет после начала апостольской проповеди уже возникли ожесточенные споры о возрасте Иисуса Христа, и, вопреки слагавшемуся тогда преданию об окончании Им земной жизни 33-х лет, такие серьезные церковные писатели и знатоки апостольской традиции, как, например, Иринеи Лионский, могли держаться иного мнения, считая, что Христос дожил до преклонных лет и в последние годы Своего земного служения был уже старцем, убеленным сединами¹.

Наряду с этим бытовало мнение, будто Иисус Христос являлся ученикам Своим то в виде старца, то в виде отрока, чем доказывалась призрачность Его внешнего облика. Самому Апостолу Иоанну, любимому ученику Иисусову, приписывались следующие заявления: «Иногда, когда я хотел обнять Его [Иисуса Христа], ощущал я материальное тело, а иной раз, касаясь Его, я ничего не осязал и существо Его было бесплотно... И часто, идя за Ним, хотел я заметить, остаются ли на земле следы ног Его, — ибо я наблюдал, что Он как бы отделялся от земли и не касался ее, — и никогда не видал следов Его... И никогда не мог я видеть Его вежды сомкнутыми, ибо глаза Его были всегда открыты»². Для многих верующих Христос был только призраком без реального естества. «Multi sunt haeretici qui eum carnem hominis induisse negant, sed *phantasma* fuisse dicunt»³. Сторонники этих мнений отзывались с величайшим раздражением о представителях иудео-христианских воззрений на Иисуса как на человека, рожденного *ex viro et muliere* («от мужчины и женщины»). Наряду с верой в чудесное рождение Иисуса от Девы существовало сильное течение христианской мысли, безусловно отвергавшей всякую идею телесного рождения от женщины как унижительную для Божественного достоинства. Для многих христианских мистиков, как, например, для маркионитов (составлявших одно время едва ли не большинство христиан⁴), Христос не

1 Iren. *Adv. haeres.* II, XXII, 4—6.

2 *Acta Iohannis* (*Acta Apostolorum apocrypha*, ed. Lipsius-Bonnett, II, 1, p. 160—215). См. далее, ч. V.

3 *Tractatus Origenis*, XIV.

4 См. далее, ч. III.

мог быть рожденным на земле, не мог расти по законам человеческого организма¹ и быть связанным узами плоти с людьми, хотя бы святыми; в евангелии Маркиона были опущены все сказания о Рождестве Христовом и евангельский рассказ начинался прямо с явления Христа миру «в 15-й год царствования Тиверия». Таких же убеждений о призрачности тела Иисусова держались и другие мистические учения — например, секты Саторнилы, Василида и проч., о которых будет еще речь впереди. При этом возникали бесконечные споры о подробностях явления Христова. Иные, безусловно отвергая плотское рождение от Девы, допускали призрачное рождение *non ex virgo sed per virgo* («не от девы, но чрез деву»), и считали возможным, что Иисус прошел через Марию «как вода через трубу». Столь же разнообразны были и воззрения на субстанцию земной оболочки Иисусовой у мистиков, отвергавших Его человеческое естество: по мнению одних, у Него было тело *психическое*, по мнению других — *пневматическое*, т. е. *духовное* (лишенное всякого соприкосновения с материей). Иные полагали, что тело Иисуса было составлено из высших космических элементов — например, из субстанции небесных светил², а по мнению т. наз. гематитов (от слова *αιμα* — «кровь») Иисус, не имея человеческого тела, все же был связан с человеческим естеством *кровью*: в основе этой мысли лежало древнее понятие о крови как о проявлении духовной сущности (кровь — душа). Само собою разумеется, такое разногласие в воззрениях на естество Иисуса Христа вызывало и бесчисленное разнообразие мнений о Его страданиях и смерти и о значении принесенной Им искупительной жертвы. По учению некоторых мистиков, на кресте пострадал лишь человек Иисус, а Божество, обитавшее в Нем, еще до того покинуло Его земную оболочку и вернулось в Свою Божественную Сущность; иные же учили, что страдания и крестная смерть Христа были призрачны, как и все Его земное существование; утверждали даже, будто вместо Иисуса Христа был распят Симон Киринейский или кто-либо другой; по мнению же иных, все происшедшее на Голгофе было только видением, лишенным всякой реальности. Ко всем этим воззрениям нам придется еще вернуться далее, при обзоре мистических разветвлений христианства и их учений. Пока же отметим лишь то, что II век нашей эры был эпохой самых страстных и ожесточенных прений о Личности Христа, и именно это коренное разногласие вызвало необходимость пересмотра всех преданий о Христе, как устных, так и письменных. Этой потребностью была озабочена Церковь уже со второй половины II века.

К тому времени устные предания уже теряли свою свежесть и стали замолкать, но зато христианская литература была в полном расцвете. Помимо оживленного обмена посланий по всем вопросам веры между Церквями восточными и западными, помимо сочинений апологетических, изъяснявших по мере возможности христианскую этику и

1 См. у Тертуллиана, *Adv. Marcionem*, IV, 21: «semel grandis, semel totus».

2 «De sideribus et de substantiis superioris mundi mutantur est carnem» (Tertull., *De carne Chr.* VI).

ее догматические основания, и книг апокалиптических, с пророчествами о будущем веке, помимо многочисленных трактатов о воскресении, о плоти Христовой и пр., принадлежавших перу великих учителей и предстоятелей Церкви, среди верующих распространялись в громадном количестве повествования об Иисусе, под именем и от лица разных Апостолов и учеников Господних, многочисленные евангелия, изъяснявшие жизнь и учение Христа с самых разнообразных точек зрения, особые откровения о Христе, приписанные славнейшим Его ученикам. В этой огромной литературе пришлось разбираться церковным авторитетам, отделяя достоверные книги от подложных, полезные от опасных, — отделяя книги, признанные боговдохновенными, от других, признанных еретическими, книги, употребляемые при богослужении, от других, признанных подлежащими изъятию из обихода. Со второй половины II века в Церкви создано и закрепилось понятие об особом каноне священных книг¹.

Мы только что назвали несколько книг, обрисовавших Личность Иисуса Христа в совершенно ином свете, чем наши канонические книги Нового Завета. Таких книг было множество, и Церковь лишь с большим трудом разбиралась в этой массе противоречивых документов. Приблизительно с середины II века стал намечаться новозаветный канон в том составе, в котором он до нас дошел, а именно: евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, одна книга Апостольских Деяний, приписанная евангелисту Луке, семь посланий, приписанных разным Апостолам (одно Иакову, два Петру, одно Иуде, три Иоанну), тринадцать посланий, приписанных Павлу, и Апокалипсис, приписанный Иоанну. Четырнадцатое послание апостола Павла (к Евреям), находящееся ныне в нашем каноне, вошло в канон на Востоке не ранее III века, а на Западе еще позднее (не ранее конца IV века); до того оно отвергалось как безусловно подложное или же приписывалось Варнаве (под именем Варнавы его цитируют некоторые церковные писатели на Востоке и Тертуллиан на Западе). Но и остальные перечисленные нами книги далеко не сразу заняли прочное место в каноне Нового Завета: вокруг каждой из них происходили ожесточенные споры, не раз приводившие почти к исключению из канона того или иного послания или книги. Так, Апокалипсис Иоанна, изначально пользовавшийся незабываемым авторитетом, в начале III века подвергся жестокому нападкам со стороны римского клирика Кая и лишь с трудом удержался в каноне. Несколько раньше, в конце II века, в Малой Азии была целая партия, отвергавшая все книги, приписанные Ап. Иоанну, и считавшая их произведениями гностика Керинфа. Из посланий Павла некоторые признавались подложными, вместо них

1 Исследователи истории новозаветного канона пришли к заключению, что само слово *канон*, в смысле определенного и строго-замкнутого списка книг Священного Писания, вошло в употребление лишь с IV века. Однако понятие, определяемое этим словом, уже задолго перед тем вылилось в ясную форму, и с конца II века Церковь считала охранение списка новозаветных книг одной из важнейших своих забот. См. Zahn, *Geschichte des Neutestam. Kanons*, b. II; его же *Grundriss der Geschichte des Neutest. Kanons*, I; а также исследования Credner, Cornely и мн. др.

вводились другие (например, не удержавшиеся в каноне послания к Лаодикийцам и к Александрийцам). На Западе послание Иакова прочно укрепилось в каноне не ранее IV века, на Востоке же его положение долго оставалось невыясненным. О послании Иуды Ориген выражался как о сомнительной книге, далеко не всеми признанной. Мы здесь не будем вдаваться в разбор истории нашего новозаветного канона и вернемся к этому вопросу далее¹. Пока же только отметим, что до строгого определения рамок канона к перечисленным книгам присоединялось немало других, пользовавшихся авторитетом и уважением. Старейший из дошедших до нас списков канона относится к последним годам II века и составлен, вероятно, в Риме (или во всяком случае на Западе), и мы в нем находим следующий перечень книг, принятых Церковью: четыре евангелия, Деяния Апостольские, послания Павла к Коринфянам, к Эфесянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, к Галатам, к Солунянам 2, к Римлянам (послания к Филимону, к Титу и к Тимофею упоминаются тут же как неканонические, но не отвергаемые из уважения к Павлу), два послания Иоанна, одно Иуды, книга *Премудрости Соломона* (почему-то отнесенная к Новому Завету), *Апокалипсис Иоанна*, *Апокалипсис Петра* и книга «Пастырь» Ерма (последняя с оговоркой²). Мы здесь имеем список канонических книг, в общих чертах сходный с нашим новозаветным канонам, несмотря на присутствие некоторых отвергнутых впоследствии; вероятно, именно благодаря своей ортодоксальности этот список сохранился в позднейших копиях и уцелел до VIII века. Но то был список, составленный не ранее последних годов II века, когда на Западе уже улеглась страстная борьба вокруг мистических идей, и церковный авторитет, вышедший из этой борьбы победителем, уже мог вытеснять из употребления неприятные ему книги. Не так обстояло дело на Востоке: здесь книги мистического содержания и даже проникнутые чистым докетизмом долго сохраняли свое значение для верующих. Так, около 200 г. епископ антиохийский Серапион, в послании к Росской общине³, упоминал о «евангелии Петра» как о книге, в которой он лишь недавно заподозрил вредное направление: зная и раньше об употреблении этого евангелия при церковной службе в пределах его епархии, он не препятствовал этому, пока его не убедили в необходимости принять меры к устранению от церковного употребления этого евангелия, проникнутого докетическим духом⁴. Однако, несмотря на запретительные меры, евангелие Петра долго еще пользовалось успехом и распространением: достойно замечания, что единственный дошедший до нас отрывок его найден в христианской гробнице VIII—IX в. (конечно, на Востоке, в Египте⁵). В Сирии до V века наши четыре канонических

1 См. далее, ч. V.

2 См. далее, ч. V, *Канон Муратория*.

3 *Rhossus*, приморский городок в юго-восточной части Киликии.

4 Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 12.

5 См. далее, ч. V.

евангелия не были в церковном употреблении, и их заменяла особенная книга (*Diatessaron*), составленная Татианом на основании четырех евангельских повествований. Упомянем еще о судьбе чисто докетических «Деяний Иоанна», только что нами цитированных: на них ссылался с уважением еще в VIII веке иконоборческий Константинопольский собор (754 года), и именно вследствие того, что некоторые доводы иконоборцев находили себе опору в этой книге, «Деяния Иоанна» были торжественно осуждены на II Никейском (седьмом вселенском) соборе 787 г., по настоянию константинопольского патриарха Тарасия, и списывание их было воспрещено соборным постановлением.

Мы далее вернемся к обзору всей этой «отреченной» литературы; пока ограничимся констатированием факта, что до конца II века не могло быть и речи о строгом определении «каноничности» той или иной книги. Признание авторитета книги и пользование ею при богослужении носило более или менее местный характер, зависело от устойчивости создавшейся вокруг нее традиции. Нельзя забывать, что некоторые книги, впоследствии отвергнутые Церковью, имели за собою непререкаемый авторитет старины, что некоторые евангелия, не попавшие в церковный канон по догматическим соображениям, по древности не уступали каноническим евангелиям — быть может, даже были написаны раньше их. Мы знаем, что введение к каноническому евангелию от Луки начинается с упоминания о других, более ранних, евангелиях: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, — то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен...» (Лк. I, 1—4). Быть может, здесь имелись в виду т. наз. евангелие Евреев, евангелие двенадцати Апостолов и евангелие Египтян¹; эти евангелия во всяком случае восходят к древнейшим временам христианской письменности. Дошедшие до нас отрывки их (вернее, краткие цитаты) настолько незначительны, что мы не можем судить о степени отдаленности их от евангелий, удержавшихся в каноне; с уверенностью можно лишь сказать, что эти евангелия, равно как евангелие Петра и известные нам лишь по названиям евангелия Филлипа, Варфоломея и другие, отличались от наших синоптических евангелий крайне мистическим направлением, которое и было причиной недоверия к ним со стороны Церкви.

Особым запросам христианского сознания отвечали евангелия, содержавшие сведения о малоизвестных периодах жизни Иисуса Христа (например, евангелие Фомы, переработанное затем в «Евангелие Детства Иисусова», евангелие Иакова, известное позже под названием «Протоевангелие», и другие), и некоторые евангелия, содержавшие якобы эзотерическое учение Христа и ходившие по рукам лишь среди посвященных. В мистической книге «*Pistis Sophia*», содержавшей беседы воскрес-

1 Cf. Origen, *In Lucam*.

шего Христа с его учениками и ученицами, сказано, что Апостолам Филиппу, Фоме и Матфию было повелено записывать эти таинственные беседы, в которых полностью заключалось спасительное Откровение. Этим трем Апостолам, следовательно, приписывались евангелия, оставшиеся неизвестными в церковных кругах потому, что ими пользовались «посвященные» крайне мистических сект христианской древности. Мы увидим далее, что в каждой такой секте имелось особое «евангелие», дававшее желаемое освещение учению и Личности Христа, — что каждый из великих учителей, создавших особое течение христианской мистики, ссылался на письменную или устную традицию, хранителем которой он являлся и в которой будто бы содержалось подлинное, сокровенное от профанов учение Христа.

Эти-то евангелия и мистические откровения, окруженные особой тайной и оберегаемые от непосвященных, получили впервые название *апокрифов*, и название это впоследствии было распространено на всю вычеркнутую из канона христианскую литературу.

С обозначением какой-либо книги словом «апокриф» вначале не было связано представление о вредном или еретическом ее направлении, или о ее подложности. Апокрифос означает просто *тайный, сокровенный*; применение этого слова к известной книге указывало лишь на то, что она хранилась в тайне и содержание ее не было доступно непосвященным. Но с течением времени и по мере усиления авторитета Церкви возрастало недоверие церковной власти к этой тайной литературе, и недоверие это перешло наконец в открытую вражду. Предстоятели Церкви прекрасно сознавали, что авторитет церковной власти не мог прочно установиться, пока верующие сами могли черпать указания и откровения из документов, не подлежащих огласке, но окруженных особым престижем таинственности. Борьба с апокрифической литературой, в тесном смысле этого слова, была сперва лишь борьбою за авторитет Церкви в догматических вопросах: в целях укрепления этого авторитета Церковь провозглашала себя хранительницей истинной христианской традиции и отвергала значение всех тех документов, которыми она сама изначально не пользовалась. Но с течением времени и с обострением вражды между церковным христианством и его мистическими разветвлениями все те книги, на которые могли опираться доводы крайних мистиков, были вытеснены из обихода и отброшены в разряд «апокрифов», подвергшихся огульному осуждению; самое понятие о «таинственной» книге приобрело особый смысл и стало означать книгу вредную, искажающую истину и притом запятнанную подлогом.

Борьба с апокрифической литературой, начатая Церковью примерно с начала II века, завершилась уже тогда, когда в церковном христианстве восторжествовало течение «здорового смысла», слегка окрашенного даже рационализмом. Церковь, боровшаяся дотоле лишь с крайне мистическим пониманием Откровения Христова, оберегавшая свою традицию от напора докетизма, пошла еще дальше в своих воззрениях на миссию Христа и отвергла самую возможность такого мистического понимания Христова учения, которое было бы недоступно широким

массам. Горькое слово Учителя о малом числе «избранных» среди множества «званных» было забыто. Церковная традиция стала защищать взгляды на Христа как на Учителя, одинаково близкого и ясного всякому пониманию. Она отвергла деление верующих на избранных, достойных особого посвящения, и на «малых сих», нуждающихся, по выражению Ап. Павла, не в твердой пище, а в молоке (I Кор. III, 1—2). И отношение церковного авторитета к «апокрифической» литературе отразило эти воззрения: Церковь отвергла равно книги, предназначенные для наивной, слепо верующей толпы (напр. Евангелия Детства Иисуса, сплетшие венки трогательных, хотя и ребяческих легенд вокруг Личности Божественного Младенца и Матери Его), и мистические книги, содержавшие учение, недоступное толпе. Вся эта литература подверглась осуждению и была выброшена из круга христианского чтения. Но ее роль была уже сыграна. Отвергнутая, покрытая презрением, она все же вошла в христианское сознание неудержимой струей, наложила на него неизгладимый отпечаток. Мы уже отметили выше¹, что вся история первобытного христианства разворачивается перед нами лишь в освещении апокрифических «деяний» апостольских и что сама церковная традиция лишь в них находит свою опору — например, в истории основания знаменитейших Церквей, начиная с Римской. Лишь благодаря апокрифической литературе расцвел чудный цикл легенд о Рождестве Христовом, о Пречистой Деве и об Иосифе Обручнике, вдохновивших на долгие века все христианское искусство. Церковная служба из апокрифов черпала свои лучшие образы, свои прекраснейшие песнопения. Самые источники этого вдохновения могли быть отвергнуты разумом, но христианское сознание никогда не могло отрешиться от их чарующего влияния.

Мы уже видели, что в определении «каноничности» той или иной книги, в изъятии из обращения книги, признанной вредной, главная роль принадлежала епископу данной Церкви, на котором лежала обязанность устранения вредных влияний от его пасомых, по собственному ли усмотрению или по соглашению с другими епископами. Окончательная победа Церкви над таинственной литературой, ускользавшей от ее наблюдения, совпала поэтому с упрочением авторитета епископов и с перенесением на епископа всего морального веса общины. Этим объясняется и тот факт, что гонению подвергались в особенности книги крайне мистического направления. Мистическое течение христианства, допускавшее свободное изливание даров Духа Святого на избранных, державшееся собственной тайной традиции и замещавшее иерархическое начало особым высшим посвящением, было по существу несовместимо с идеями церковного авторитета и власти епископата. И церковная иерархия, в своей борьбе против этого враждебного ей элемента мистики, стала искать опору в иной традиции, проникнутой духом строгой дисциплины. То была традиция иудейства.

1

Стр. 79 зк.

Сто лет спустя после полного почти разрыва христианства с иудейством Церковь вновь пошла навстречу иудействующему течению. С этого момента, т. е. со второй половины II века, начался поиск синтеза Ветхого и Нового Завета. Предстоятели Церкви оказались наследниками Моисеева священства и хранителями древнемессианских обетований, хотя и облеченных сугубо символически. Недаром во главе этого движения в пользу сближения с иудейством стояла, хотя и бессознательно, Церковь Римская, провозгласившая себя наследницей Петра, а не Павла. То христианство, проникнутое восторженной мистикой, которое под влиянием пламенных речей Павла вспыхнуло ярким очагом в эллинских городах Малой Азии, было слишком чуждо духу Запада, склонного к рационализму, искавшего в вере прежде всего моральных устоев. И сближение христианства западного с иудейской традицией было столь же неизбежно, как и усиление духа рационализма по мере возвышения престижа Западной Церкви в ущерб древним азиатским общинам.

Нельзя не заметить, что первобытное иудео-христианство (евхионизм) не играло никакой роли в этом позднейшем сближении Церкви с иудейским духом. К тому времени, когда стало выясняться это бессознательное сближение, евионей уже не могли сбросить с себя обвинения в еретичестве и в искажении христианского учения, тяготевшего над ними более ста лет. Кроме того, евионейские общины по своему внутреннему складу, а также вследствие приверженности букве Св. Писания, являлись столь же неприемлемым элементом для идеи церковной дисциплины, как и самые крайние мистические секты. Обе крайности являлись опасностью для будущего здания Церкви. И устои этого здания были поэтому вбиты в то «здравомыслящее», среднее течение христианства, представителями которого являлись все наиболее дальновидные церковные иерархи, начиная с середины II века. Это течение оказалось под сильным влиянием иудейских идей потому именно, что оно находило в них опору в борьбе за порядок и церковную дисциплину. Но это возрожденное иудействующее влияние сказывалось и в более глубоком, более важном для христианского сознания вопросе: мы увидим далее, что оно подкрепило идею строгого монотеизма, не свойственную эллинскому мышлению, и обеспечило ей победу, казавшуюся на первых порах сомнительной...

Проследив шаг за шагом эволюцию христианского сознания со времени первой проповеди апостольской вне пределов Палестины, мы можем, таким образом, заключить, что с конца первого до начала третьего века эта эволюция описала эллиптическую линию и вернулась к своему первому руслу. Тот вопрос, в решении которого Варнава и Павел разошлись с остальными членами апостольской коллегии, — вопрос о полном освобождении проповеди Откровения Христова от закваски Ветхого Завета, — был все же решен окончательно в ином смысле. Первоначально христианство победило мир тем, что подошло по духу к таинственным учениям, доставлявшим верующим радости экстаза, — но для того, чтобы удержать за собою эту победу, ему пришлось прибегнуть к старинной, испытанной уже организации церковной дисциплины,

позаимствовав идею ее у иудейства. В этой организации уже не оставалось места для радостной духовной свободы, столь характерной для первых христианских общин: материнское лоно Церкви и сыновние обязанности по отношению к ней заменяли прежнюю безбрежную тоску Богоискательства. Не оставалось здесь места и для восторженных, неясных созерцаний Непостижимого: Церковь освобождала своих чад от гнета «проклятых» вопросов и решение их оставляла за собой. Церковь, олицетворявшая на земле Пастыря Доброго, собирала вокруг себя своих овец и наставляла их. Недалеко уже было то время, когда всем болезненным вопросам христианской совести предстояло быть перенесенными на общественную совесть Церкви, настоявшей на своем праве «вязать и разрешать», миловать и осуждать по своему усмотрению. В сущности, вся та дальнейшая эволюция Церкви, которая развернулась в позднейший, так называемый соборный период истории христианства, уже содержалась в зачатке в том моменте, когда церковный авторитет, к концу II века, вышел победителем из долголетней борьбы с мистическими течениями христианской мысли и оказался в положении преемственного и предуказанного хранителя Божественной Истины.

В этой идее была, несомненно, великая сила. Под сенью ее нашли приют и нравственную опору миллионы человеческих душ, жаждущих истины и света в жизненной тьме. Под знаменем ее завершилась «победа, победившая мир». Но эта победа досталась нелегкою ценой. Ради нее пришлось отказаться от союза с теми мечтателями, которые создали первый успех христианства, — с искателями глубочайшей истины, хотевшими влить навсегда в христианское мирозерцание тоску неутолимого и ненасытного Богоискательства. Церковь заговорила лишь о призыве, обращенном к «малым сим», о простых, общедоступных заповедях Пастыря Доброго, пришедшего в мир «спасти овцы Своя». Но этот призыв не мог удовлетворить тех, кто жаждал высших радостей Богопознания и сладостного искания Непознаваемого. Церковь, отшатнувшись от опасных грез мистицизма, хотела вернуться к здравому ветхозаветному учению о Боге и Зиждителе мира и о Домостроительстве Его, о таинственных обетованиях искупления страждущего рода человеческого; к этому учению в новом синтезе Ветхого и Нового Завета добавилось лишь осуществление древних обетований в воплощении и вочеловечении¹ Слова Божьего. Но в той среде, где властвовало докетическое воззрение на явление Христа, где мысль о *вочеловечении* Божества казалась чудовищной, — не могло быть примирения с ветхозаветною традицией и ее мессианскими указаниями. В том эллино-восточном мире, где впервые прозвучала проповедь Павла о Христе, поиски Бога были поисками тайны бытия за пределами всякого логического разумения, и вера в Бога могла выразиться лишь в страстном порыве к Неизреченному, Невместимому сознанием. Здесь не было места иудейст-

¹ «Кенозис»; один из важнейших пунктов церковной догматики, — учение о *двудеиной* (божественной и человеческой) природе Христа; предмет соблазна и причина возникновения множества ересей (арианство, несторианство, монофизитство, монофелитство etc. etc. etc.). — *Прим. ред.*

вующему рационализму и его учению о Промысле Божиим. И новое христианство не могло не казаться слишком бледным и узким этим восторженным искателям Неизъяснимого Познания.

Главный упрек, который они бросали Церкви, заключался именно в доступности ее учения массам. Вспоминая, что Сам Христос говорил с народом лишь притчами, но смысл Своих речей разъяснял только ближайшим ученикам, они повторяли обращение Христа к Апостолам: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах» (Мк. IV, 11). Они повторяли признания о «многих званых и немногих избранных», об «имеющих очи и не видящих», о святыхне, не созданной для животного понимания, и отрицали всякую возможность для толпы восприятия и хранения сокровищ Божественной Мудрости. Тем фактом, что Иисус Христос говорил особо с избранными Апостолами и что даже среди последних у Него были особенно близкие люди, удостоенные полного доверия Учителя, они доказывали существование особенного тайного учения Христова, раскрываемого весьма немногим посвященным. Церковь могла говорить о ясности Христовых слов, просвещающих младенцев и нищих духом: искатели высшего познания считали, что наряду с этой ясной и общедоступной проповедью от Христа исходило и другое, сокровенное учение, недоступное не только младенцам и нравственно убогим, но и людям среднего и даже высокого развития: проникновение в это эзотерическое учение Христа могло быть достигнуто лишь через особое, высшее посвящение, благодать которого могла изливаться только на людей подготовленных к восприятию высшего духовного сознания. Подготовка к посвящению должна была сопровождаться долголетним искусом; поэтому предполагалось, что и Апостолы получили полноту откровения уже после воскресения Иисуса Христа, после страшного испытания — смерти Божественного Учителя. Сложилось убеждение, что именно это высшее откровение было предметом бесед воскресшего Учителя с Его любимыми учениками, оказавшимися достойными последовать за Ним на вершины таинственного познания.

Под этим Познанием подразумевалось все то неизъяснимое, к чему безудержно стремится человеческое мышление во все века. Явление Христа тем божественно, что оно открыло новые пути к этому познанию, «чаянию языков»; это явление само по себе — великая мировая тайна, в нем — ключ к разгадке остальных тайн бытия, и в этом его великое спасительное значение. Христос — звено между миром высшим и низшим — Своим явлением сблизил человеческий дух с неземной областью высшего Познания. И те мыслители, которые с жадностью стремились в Нем уловить этот луч духовного озарения, которые в Нем черпали «воду жизни» для утоления жажды истины и Ему посвящали все восторги страстного Богоискательства, — гордились особым наименованием, отличавшим их от толпы христиан. То было название «гностиков», от слова γνωσις — *познание*. Под этим именем были осуждены Церковью мистические учения, уже не находившие себе места в новом здании церковного христианства. И в победе над гностицизмом, в

конце II века, завершилась, как мы уже сказали выше, первая эволюция церковного начала, принужденного вернуться к иудейской традиции для подкрепления своего авторитета.

Гностицизм был враждебен этой традиции по существу. Его корни были все в эллинизме, в буйном Богоискательстве эллинской мысли, одухотворенной восточной мистикой. Его традиции восходили к сокровенным учениям, к таинственным братствам, расцветшим среди мирового духовного брожения; его миросозерцание было в тесной связи с неопифагорейством, вновь охватившим эллинизированный мир, с таинствами орфизма. То было чисто эллинское христианство, чуждое родства с иудейским духом. Откровение, сосредоточенное ярким лучом света на Личности Иисуса Христа, оно принимало как новое знамение мировой тайны, блеснувшее на пути религиозных откровений, на пути уже знакомом древней мистике. К иудейской же традиции, по которой Христос являлся завершением цепи мессианских обетований, гностицизм относился с полным пренебрежением. Сущность гностицизма может быть вкратце выражена в немногих словах: то было течение христианства, наиболее отдаленное от иудейства. И именно поэтому борьба Церкви с этим течением имеет огромный интерес; в этой борьбе решились все основные вопросы христианского сознания, и эта бурная эпоха юности христианства, эпоха II века нашей эры, будет всегда притягивать вдумчивого исследователя с неотразимой силою.

Повторяем, что здесь борьба шла вокруг всех главнейших вопросов христианской веры. Эллинское мышление, выразившееся в гностицизме, хотело стряхнуть с христианского откровения все остатки иудейской традиции не только из нежелания подчиняться иерархическому авторитету. Оно оспаривало основные доводы иудейства, его формулы Божества. Гностики, предвывая будущих врагов христианства, доказывали слабость идеи о Боге, избирающем из среды всех сотворенных им людей лишь один жалкий иудейский народ и только ему открывающем Свои законы... Да и самоё понятие о Боге Всеблагом и Всесильном, Создателе всего мира с его злом, не могло быть воспринято мышлением, воспитанным в широких созерцаниях эллинской философии, в ее глубоком пессимизме. Гностики стремились доказать, что если Бог — Творец всего мира, то Он и виновник зла, присущего материи, но в таком случае Он не Всеблагой, — или же Он бессилен устранить это зло, но тогда Он не Всемогущий. Эта вечная дилемма, донныне угнетающая религиозное сознание, гностиками решалась в смысле отделения акта творчества, создания мира из бесформенной материи, от понятия о Высшей Божественной Сущности. Эта невместимая мышлением Высшая Сущность превыше всякой реальности, превыше даже творческого проявления, ибо сотворение мира предполагает некоторое соприкосновение с материей, а материя по существу несовместима с понятием о Божестве. В основе бытия лежит начало *дуализма*, борьбы света с тьмой, Духа с Материей. И Превысшая Божественная Сущность, Источник Духа и света и добра, проявляется в мире лишь в этой борьбе со злом, тьмою, материей. Посланником этого Неизъяснимого Божества

и отражением Его и был Христос, принесший миру благую весть об этом Божестве, а не об Иегове израильского народа.

Мы видим, таким образом, что гностицизм в общих чертах был отрицанием иудейского монотеизма, попыткой обосновать христианство на дуализме старого Востока. Нам предстоит теперь, в следующей части настоящей книги, перейти к обзору каждой гностической системы в отдельности, выяснить общие их теории мироздания и их формулы Божества. Пока будем лишь помнить, что их мистические созерцания были целиком вынесены из древних таинств эллинистического мира. И тот облик Христа, который выяснялся на фоне их созерцаний, образ Агнца, «закалаемого от начала мира», очищающего мир Своєю пролитой кровью и озаряющего его таинственным символом Креста и Чаши, — был весьма далек от того Мессии, о котором говорили пророки чадам Авраамовым.

Долгие века прошли со времени решительной борьбы Церкви, благожелательной к ветхозаветной традиции, с гностицизмом, эту традицию отвергавшим. За это время христианские богословы неустанно трудились над изъяснением Божественной Сущности, над определением Ее атрибутов и проявлений в мире. Благоговейное созерцание Бога-Творца, Зиждителя вселенной и Всеблагого Отца рода человеческого, нашло совершеннейшие выражения в творениях великих Отцов Церкви — Киприана Карфагенского, Дионисия Александрийского, Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского, Августина, Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина и многих других, — а также в целом ряде соборных постановлений. И христианское мышление ныне воспитано на этих величавых определениях Бога и не помнит страстной борьбы вокруг первичных понятий о Божественной Сущности. Но роль гностиков в метафизике христианства не может быть предана забвению. Лишь благодаря усилиям гностических мыслителей христианство было спасено от роли морального учения, неспособного завладеть мировым сознанием. Пусть ныне многие думают, что вся сила христианства — в Нагорной проповеди (Мф. V—VII). То было обращение Христа к народу, милосердные слова, в которых отразилась вся бесконечная, истинно-божественная жалость Учителя к стаду смиренных и «обремененных». Но христианство создано не одною Нагорною проповедью и не ею одною жило. Оно победило мир сперва безудержным порывом к Богопознанию, увлекло человечество на вдохновенную борьбу за истину, рассеивавшую мрак мировых тайн. И те люди, которые в Христовом Откровении видели прежде всего новое озарение на вечном пути Богоискательства, были также создателями христианства, достойными стать в одном ряду с великими Отцами Церкви, хотя Церковь и отвергла их смелые мечты, их безумные полеты в область Непознаваемого. Лишь благодаря этим отверженным мыслителям, внесшим в христианство все сокровища мирового Богоискательства, создано христианство как мировая религия.

Церковь, величественно вознесшаяся на развалинах всех других верований древнего мира, воссевшая на унаследованный от Римской державы престол мирового владычества, признала своими основателями в равной мере Петра и Павла, Иакова и Иоанна, столь чуждых друг другу по духу и по толкованию Христова наследия. Равным образом, скажем мы, в создании Церкви участвовали в следующих поколениях не только Иустин, Ириней, Ипполит, Тертуллиан и другие Отцы, боровшиеся против «гностических ересей», но и их противники — Валентин, Василид, Маркион, Татиан, Вардесан и многие другие, чьи имена сохранились лишь с печатью отверженности, с клеймом еретиков. Противоположными усилиями всех этих людей выковывалось расширенное, одухотворенное религиозное сознание. И именно в этом смысле глубоко верны слова Св. Иустина, что все хорошее, кем бы то ни было высказанное, принадлежит христианству. Поэтому изучение различных течений первобытного христианства, хотя бы наиболее далеких от позднейших догматических формул, представляет не только глубокий интерес, но и безусловную необходимость. Без этого изучения нет и не может быть понимания христианского Богопознания.

Это изучение ныне более доступно, чем всего полвека назад¹. Научная критика наших дней, потерявшая вековое уважение к христианской традиции и поэтому безбоязненно роющаяся в пыльных архивах, извлекающая оттуда старые документы догматических споров, — тем самым оказывает христианству неоценимую услугу. Она воскрешает давно забытые памятники мистического движения, некогда охватившего мир, она извлекает из мрака забвения имена великих искателей истины, некогда мечтавших слить религиозный порыв с метафизикой глубочайших философских созерцаний. Благодаря ей эти мечтания ныне доступны исследованию при свете точных критических данных.

К этому изучению мы должны теперь приступить, покинув ровные и широкие пути исторической эволюции для бурной области духовных исканий, мятежных скитаний духа в поисках вечно ускользающей истины, в поисках незыблемой формулы бытия Божьего.

1

Книга Ю. Николаева издана в 1913 г. — Прим. ред.

Часть третья

Мы стоим у преддверия мира старых идей, горделивых умозрений, величавых строений человеческого сознания. Давно забытые, тонут они в безмолвной тьме, точно покинутые развалины когда-то дивного храма, через которые путники ныне пробираются лишь ощупью, с невероятным трудом... Но порою чудится, что среди безмолвия и жуткого мрака где-то дрожит отзвук вещей голосов, когда-то здесь раздававшихся... И вновь ярче вспыхивает светильник искателя, и вострепнувшееся мышление вновь страстно отдается поиску следов великих, миром не воспринятых, миром забытых учений.

Приступая к изучению систем знаменитых гностиков, выносивших из глубины эллино-восточной мистики новые формулы Божества для христианского сознания, следует прежде всего вооружиться беспристрастием и справедливостью. Следует помнить, что эти сложные системы, предназначенные лишь для особо посвященных, известны нам исключительно по отзывам и цитатам их противников. Подлинные документы гностиков — их таинственные евангелия, их богословские сочинения и философские трактаты, их собственная апологетическая литература — исчезли почти без следа. До нас дошли лишь некоторые «опровержения» гностицизма, — и только на основании содержащихся в них данных, изложенных всегда пристрастно, подчас искаженных до неузнаваемости, мы должны кропотливо восстанавливать старые, темные учения, порою, быть может, доходя до отчаяния в попытках уловить их истинный смысл.

Итак, мы должны сперва обозреть все имеющиеся у нас скудные данные, т. е. ту древнюю полемическую литературу, из которой нам поневоле приходится черпать наши сведения о гностицизме.

Полемика церковных писателей против гностических идей началась уже с первой половины II века. Евсевий в своей «Церковной Истории» сообщает¹, что около середины II века некий Агриппа Кастор написал опровержение учения гностика Василида; к сожалению, об этой безвоз-

вратно утерянной книге мы не имеем никаких других сведений, кроме ссылки на нее Иеронима, едва ли не со слов Евсевия же¹. Несколько позже знаменитый философ и мученик Иустин, о котором нам уже приходилось упоминать², также составил обличение гностических идей (т. наз. *Syntagma*) и сверх сего написал особый трактат против гностика Маркиона. Эти полемические сочинения, к глубокому сожалению, до нас не дошли, и потеря эта особенно чувствительна ввиду большого значения Иустина как христианского писателя вообще, притом последователя платонической философии; его исследование о гностицизме представляло бы для нас исключительную ценность, тем более, что Иустин был современником самого блестящего расцвета гностических школ в Риме и, вероятно, не раз лично сталкивался с Валентином, Кердоном и пр. главарями гностицизма³. Научная критика нашего времени пыталась восполнить пробел, происшедший от утраты антигностических трудов Иустина, и с этой целью отыскивала следы его опровержений в сочинениях ближайших к нему христианских писателей-ересеологов, например Иринея, Ипполита и других. Эти тщательно разыскиваемые следы сличались с двумя отрывками из обличительного сочинения *Syntagma* Иустина, а также с указаниями, разбросанными в уцелевших донныне Иустиновых сочинениях, и на основании добытых таким путем данных некоторые ученые⁴ пытались воссоздать всю ересеологию Иустина. Мы не будем здесь разбираться в этих кропотливых исследованиях и только отметим, что труды Иустина по определению гностических систем легли в основу почти всех последующих сочинений «против ересей».

В конце II века⁵ появилось знаменитое обличение гностических ересей, составленное св. Иринеем, епископом Лугдунским (т. е. Лионским: *Lugdunum* в Галлии — ныне французский город Лион). Это обширное сочинение написано на греческом, как и вся христианская литература того времени (да и сам Иринея был малоазийским греком, учеником Св. Поликарпа Смирского); полное заглавие его: *'ελεγχος και 'ανατροπη της ψευδωνυμου γνωσης*. Но греческий текст сохранился лишь в небольших фрагментах, в виде цитат у других позднейших церковных писателей; до нас же дошел полностью очень древний латинский перевод. Книга написана в целях опровержения учения некоторых гностиков-валентиниан, увлекших, по-видимому, немало овец из стада лионского

1 Hieron. *De vir. inl.* XXI. Cf. Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 4.

2 См. выше, с. 106 —108.

3 Уцелевшие сочинения Иустина многократно издавались. Укажем на капитальное издание Отто (Th. von Otto, *Iustini philosophi et martyris opera*, 1879). На русском языке имеется перевод протоиерея Преображенского, *Сочинения Св. Иустина философа и мученика*, Москва, 1892.

4 Напр. Гильгенфельд (A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884.

5 В 80-е годы II века, по вычислению Гарнака. См. Harnack, *Chronologie d. Alt. Litt.*, I.

пастыря, но попутно Ириней пытается очертить все главнейшие гностические школы и не щадит красок для изображения глав их пустомелями и шарлатанами, а учения их — нагромождением нелепых бредней. Движимый одною лишь ненавистью к гностикам, Ириней принимал на веру всякие искажения или явно клеветнические сведения о них, глумился над их мистической символикой с точки зрения вульгарного здравого смысла и вообще допустил в своей книге выходки, напоминающие по тону издевательства Вольтера над христианской мистикой вообще и его пародии библейской символики. Такой способ полемики нельзя не признать неприемлемым, в особенности когда речь идет о таинственных учениях, отнюдь не предназначенных для толпы и, наоборот, всячески от нее отстранявшихся. Без всякого желания оскорбить память почтенного лионского пастыря, мужественного и всеми уважаемого борца за христианскую веру, запечатлевшего кровью свое долгое служение Христу¹, нельзя не сказать, что он абсолютно не понимал сути разбираемых им учений, будучи совершенно чуждым всякого мистического чутья. Остается только пожалеть, что несправедливым и близоруким суждениям Ириней о гностиках было суждение занять такое выдающееся место в истории ересеологии, в качестве древнейшего из всех дошедших до нас документов, рисующих, хотя и в превратном виде, борьбу вокруг гностических идей².

После Иринея борьба против гностицизма велась с большим воодушевлением на Западе. Уже знакомый нам по апологетической литературе Тертуллиан (см. выше с. 110—111), со свойственным ему пылом и полемическим талантом, отдался духу борьбы с гностиками, в особенности с Маркионом, обличению которого посвятил специальный трактат. Этот труд, равно как трактат *De praescriptione haereticorum* и некоторые другие антиеретические сочинения Тертуллиана — могут быть причислены доньше к наилучшим источникам сведений о фактической стороне гностического движения и закрепляют за Тертуллианом серьезное значение в истории ересеологии. К сожалению, Тертуллиан был не менее Иринея лишен мистического чутья, и поэтому от него нельзя ожидать никакого понимания гностических идей; в оценке же деятельности глав гностицизма у него проявляется нетерпимость, доходящая до извращения фактов, — лишь бы набросить тень на личности ненавистных противников³.

1 По преданию, он претерпел мученическую смерть во время гонения при Септимии Севере (202). Память его в Православной Церкви 23 августа.

2 Editio princeps Иринея — Базельское 1526 г. издание Эразма. Из позднейших изданий, довольно многочисленных, наибольшего внимания достойны: издание Массюэ (Dom Massuet) 1712 г., перепечатанное в *Патрологии* Миня; в наши дни — издание Гарвея в Кембридже, 1857 г. (W. Wigan Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*). Имеется русский перевод прот. Преображенского (СПб., 1900) с издания *Патрологии* Миня.

3 Творения Тертуллиана имеются во множестве изданий, как в полном собрании, так и в отдельности: с XVI в. и доньше их перепечатывали и вновь издавали с пересмотром текста столько раз, что даже краткое перечисление изданий

С этой непримиримой враждой к гностицизму на Западе интересно сопоставить отношение к нему на Востоке церковных писателей, более чутких к запросам мистики и менее чуждых восточным религиозно-философским созерцаниям. Современник Тертуллиана Климент Александрийский (деятельность его в конце II и начале III века), учитель великого Оригена, относился с полным уважением к гностической идее высшего посвящения, необходимого для уразумения глубочайших тайн Царствия Божия, и самое наименование «гностики» употреблял лишь в похвальном смысле, разумея христианского философа и общника тайн благодати. В сочинениях Климента и знаменитого ученика его Оригена, близких по духу восточному религиозно-философскому мышлению, рассыпано много неценного важных сведений об интересующих нас учениях.

Примерно в то же время, т. е. в начале III в., изучением гностических систем занялся в Риме знаменитый Ипполит. Имя этого христианского писателя ныне пользуется известностью лишь среди специалистов по истории Церкви, но когда-то оно гремело на Западе и на Востоке, окруженное ореолом славы и почета; многочисленные сочинения Ипполита пользовались уважением во всех христианских культах, ходили по рукам в громадном количестве списков. Среди этих сочинений находилось опровержение гностических систем, ныне известное под общим названием *Philosophumena* и являющееся наиболее ценным из всех дошедших до нас документов для изучения гностицизма. Ипполит был настоящим ученым и разбирался в гностических идеях с пониманием человека, воспитанного на философских умозрениях; сведения его имеют поэтому огромную ценность, тем более, что он включил в свой труд отрывки и цитаты из подлинных письменных памятников гностицизма, безвозвратно для нас утерянных, каждая строчка которых имеет значение драгоценного приобретения. Труд Ипполита о гностицизме долгое время считался утерянным, и случайная находка его полвека тому назад, как мы сейчас увидим, произвела настоящий переворот в ученом мире, открыв новую эру в истории изучения первобытного христианства и в частности гностического движения.

Жизнь Ипполита представляет глубокий интерес, но, к сожалению, мы в ней наталкиваемся на ряд неразрешимых для нас загадок; наслоение противоречивых легенд вокруг имени этого знаменитого Отца Церкви не дает возможности разобраться в подлинных биографических данных. Не говоря уже о хронологических датах рождения или смерти, совершенно нам неизвестных, нельзя даже установить, какую именно кафедру занимал Ипполит, носивший звание епископа. Позднейшие данные утверждают, что он был епископом города *Portus* у устья Тибра (т. е. попросту римского порта), но здесь, по-видимому, кроется недоразумение; новейшая ученая критика пришла к заключению, что Ипполит, находившийся в открытой вражде по догматическим вопросам

невозможно. Лучшее издание Oehler'a, а также новейшее издание Reitfverscheid et Wissowa, в *Corpus scriptorum ecclesiast. latin.*, XIX sq.

с римским епископом Каллистом (папа с 218 по 222—3 г.) и произведший в римской общине раскол, носил звание епископа самого города Рима, т. е. был антипапою. Эта догадка представляется тем более вероятной, что по резким выпадам против Каллиста в сочинениях Ипполита можно судить о степени обостренности их вражды. Мы увидим далее, когда коснемся вопроса о *снoвaтиaнcтвe* и о борьбе вокруг аскетических идеалов, в чем заключалась сущность раздора между Ипполитом и Каллистом, — пока же следует лишь отметить, что Ипполит не только открыто восставал против папы, не только обвинял его в малодушии, в забвении долга перед христианской совестью, в угождении толпе, не только называл его еретиком, но и римскую общину, оставшуюся верной Каллисту, он считал впавшей в тяжкие заблуждения и с пренебрежением смотрел на нее как на мелкую секту. Сторонники порядка и смягченной церковной дисциплины, доступной нравственному уровню толпы, видели в Ипполите беспокойного человека, досаждавшего своими напоминаниями о былой строгости христианской этики, о былых идеалах духовного совершенствования. Римская Церковь, уже начавшая заботиться об усилении своего престижа, не могла простить Ипполиту его пренебрежительного отношения к законно избранному епископу и к римской общине, признанной им просто сектантской. Ипполит возбудил против себя ненависть всего «среднего» течения в Западной Церкви, и когда оно одержало верх, то эта ненависть ярко отразилась на положении Ипполита в Церкви, она выразилась в принятии мер к ослаблению его влияния и престижа, а позже в замалчивании его сочинений. Ипполит был слишком крупной, слишком заметной личностью, чтобы память о нем могла изгладиться бесследно, но усилиями его врагов воспоминания о нем как бы заволокли туманом. Его имя осталось в римских святцах, но связанное лишь со сказаниями о его мученической кончине, окруженной циклом апокрифических легенд, и без определенных указаний на его богословские труды¹. На Западе эти труды были преданы забвению. Только на Востоке, вдали от раздоров римской Церкви, обаяние Ипполита и его слава церковного писателя в течение долгих веков не претерпели затмения; его труды были широко использованы позднейшими писателями церковными, и отрывки их сохранились не только в греческом тексте, но и во множестве переводных фрагментов — сирийских, арабских, коптских, армянских, славянских. На Востоке уважение к Ипполиту, быть может, поддерживалось примером Оригена, слушавшего знаменитого учителя в бытность свою в Риме² (около 215 г.).

1 Православная Церковь также празднует память «священномученика Ипполита» (30 января) без особого прославления его как богослова и христианского писателя.

2 Вокруг имени Ипполита создавалась в наше время целая литература. Кроме посвященных ему глав в соответствующих научных трудах (см. в особенности у Гарнака в *Chron. d. Altchrist. Litter.*, ч. II, т. II), назовем Dollinger'a — *Hippolyt und Kallist*, а также новейшее прекрасное исследование Achelis'a — *Hippolytstudien* (1897).

После долгого периода забвения интерес к Ипполиту как к церковному писателю неожиданно вспыхнул на Западе вновь после открытия в 1551 г. в Риме¹ мраморной статуи великого Отца Церкви, составляющей ныне одно из замечательнейших украшений Латеранского музея христианских древностей; статуя эта была воздвигнута, по определению ученых, тотчас после смерти Ипполита и изображает его в виде античного философа, сидящего на низком кресле, спинка и боковые стороны которого испещрены надписями; при ближайшем осмотре эти полустершиеся надписи оказались заглавиями всех богословских и научных трудов Ипполита. Это неожиданное открытие дало толчок к собиранию и изучению творений Ипполита, рукописи их стали повсюду деятельно разыскиваться. Но наиболее интересный для нас труд его — опровержение гностических идей — оставался неразысканным до середины XIX века и уже считался бесследно погибшим, как вдруг его признали в случайно найденной на Афоне в 1842 г. рукописи. Это сочинение, которое известно под заглавием «Philosophumena» (Φιλοσοφούμενα), но настоящее заглавие которого «Κατὰ πάσων αἰρέσεων ἐλεγχοῦς», при открытии было сперва приписано Оригену и под его именем впервые издано Миллером в Оксфорде в 1851 г. Но вскоре ученые пришли к единодушному убеждению в принадлежности этого труда перу Ипполита, и уже под именем настоящего автора «Философумены» были изданы в 1859 г. в Гёттингене и снабжены латинским переводом². Это издание является доныне лучшим, впредь до выхода в свет «Философумен» в издаваемом ныне³ Берлинской Академией Наук полного собрания творений Ипполита⁴. Другое же сочинение Ипполита против ересей, известное под названием *Συντάγμα*, по-видимому, утеряно безвозвратно, и следы его сохранились, кроме упоминания о нем в надписях на статую Ипполита, лишь в описании Фотия (в его *Библиотеке*).

Открытие «Философумен», как мы уже указывали, оказалось неопенимым вкладом в историю гностицизма. Некоторые гностические системы, как например учение Василида, впервые предстали в своем настоящем виде, вместо сумбурных бредней, сохраненных в наивном изложении Иринея или его подражателей — Епифания и других. Но прежде чем ознакомиться с современным положением научной критики

1 На via Tiburtina, на месте вечного упокоения Ипполита (близ кладбища Сан-Лоренцо).

2 *S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*. Ed. Duncker et Schneidewin, Göttingae 1859. Все наши ссылки относятся к этому изданию.

3 См. прим. на с. 128 — *Прим. ред.*

4 Берлинская Академия Наук с 1897 г. выпускает издание трудов Ипполита в превосходной критической обработке, под редакцией Ахелиса и Бонветча (Bonwetsch). Из прежних изданий Ипполита (без *Философумен*) можно назвать Migne в *Patrologia graeca*; отдельные сочинения — в изданиях Lagarde, Pitra и др.

по отношению к гностицизму, мы должны вернуться к начальному обзору наследия древних ересеологов.

После Ипполита полемика с гностицизмом еще продолжалась, но с меньшим пылом, так как само гностическое движение доживало свой век и уразумение его являлось все более затруднительным для позднейших писателей. Некоторые сведения о главах гностических школ мы находим в «Церковной Истории» Евсевия, написанной около 20-х гг. IV века, и в его же *Хронике*. В последние годы III-го и в начале IV-го века вопроса о гностицизме касался так называемый Адамантий, загадочный автор любопытного диалога «De recta in Deum fide» (часто приписываемого Оригену), в котором собеседниками являлись гностики — маркионит и валентинианин. Краткие данные о гностицизме, заимствованные, вероятно, у Ипполита, мы находим в так называемых «апостольских постановлениях» (компиляции, относящейся к III—IV вв.), в «Словах огласительных» Св. Кирилла Иерусалимского, составленных в 40-х гг. IV в., и в некоторых других источниках. Но наиболее глубокий след в истории ересеологии в IV в. оставлен двумя писателями, Епифанием и Филастрием.

Епифаний, епископ города Констанции (переименованного из древнего Саломиса) на о. Кипре, уважаемый пастырь Церкви, слышавший даже чудотворцем¹, известный своим столкновением с Иоанном Златоустом во время суда над ним (Иоанном), составил (в 70-е гг. IV в.) обширный сборник всех известных ему ересей, озаглавленный Παναρίον. Тут содержится перечень и пересказ 80 учений, признанных автором еретическими, и в этот список вошли также школы, уже давно к тому времени вымершие. При разборе гностических учений Епифаний следует преимущественно Иринею, но дополняет его данные из других источников, а частью и собственными измышлениями. Кипрский епископ отличался крайней нетерпимостью к еретикам и охотно сгущал краски в своих описаниях; его грубоватому здравому смыслу были совершенно чужды ухищрения символических умосозерцаний, а двухвековой период, протекший со времени расцвета гностических систем, окончательно затемнял их внутренний смысл и лишал непосвященных всякой возможности проникнуть в суть этих таинственных учений. Если вспомнить притом, что Епифаний был по рождению иудеем (обращенным в христианство уже в годы юности) и, следовательно, не мог не относиться с особенной неприязнью к учениям, вся суть которых заключалась в борьбе с иудейской традицией в христианстве, то станет понятной ненависть, с которой Епифаний отзывался о гностиках. Он не только повторял с удовольствием все обвинения, возводимые на них Иринеем, но и дополнял их новыми, еще более сумбурными. Эта ярко выраженная вражда к гностицизму лишает книгу Епифания того значения, которое она могла бы иметь: к сожалению, суждения кипрского пастыря о ненавистных ему сектах слишком пристрастны, и сведения его приходится принимать с большой осторожностью².

1 Память его празднуется в Православной Церкви 12 мая.

2 Сочинения Епифания издавались неоднократно и в греческом оригинале, и в

К сожалению, тот же упрек можно отнести и к сочинению Филастрия, епископа города Бресции в Италии. Его *Liber de haeresibus* составлена в 80-е гг. IV века, и в ней собраны, в довольно хаотическом беспорядке, сведения о всяких ересь, заимствованные у предшествовавших ересеологов. Эти сведения здесь большей частью ограничиваются несколькими строками, причем Филастрий, поместивший в своем перечне еретических учений некоторые незначительные отклонения от мнений господствующей Церкви его времени и даже от общепринятых толкований Ветхого Завета, наравне с глубочайшими, самостоятельными гностическими системами уделяет последним не больше места и внимания, чем первым. Вообще его труд не имеет серьезного научного значения, и интерес его для нас заключается лишь в немногих мимоходом брошенных кратких сведениях, заимствованных из неизвестных нам источников¹.

Еще позднее названных ересеологических трудов, в середине V века, составлен Феодоритом, епископом Кирским (Cyrrhus в Сирии, к северо-востоку от Антиохии), объемистый сборник-перечень всех ересей, под заглавием *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομῆ* (*Haereticarum fabularum compendium*). Феодорит, как и его предшественники, основывался главным образом на данных Иринея, но, по-видимому, пользовался также *Философуменами* (автором которых считал Оригена). С некоторыми пережитками гностических школ, в особенности с маркионитами, Феодориту пришлось сталкиваться лично, и его сведения о них придают особенный интерес его труду. Но в целом его суждения о гностицизме страдают обычной узостью и непониманием. Смысл старых гностических умозрений был уже совершенно утерян, и таинственные созерцатели, жившие в I и II веках христианской эры, уже слишком далеко ушли в глубь непонятого, загадочного прошлого, над которым уже сгущалась мгла забвения².

К перечисленным крупным трудам древних ересеологов остается добавить немного. На Западе можно еще отметить небольшой трактат «*De haeresibus*», известный под именем какого-то загадочного *Praedestinatius*, и другой, ложно приписанный Тертуллиану (известен под названием *Pseudo-Tertullianus*); затем трактат «*Indiculus de haeresibus*», ошибочно приписанный Иерониму; наконец, несколько мелких сочинений под именами Исидора Гиспальского (*Hispalis* на юге Испании), Павла, Гонория Августодунского (*Augustodunum* в Галлии,

латинском переводе. Все наши дальнейшие ссылки на него будут относиться к изданию Миня в его *Патрологии* (греческий текст с латинским переводом): *Eriphanii Constantinae in Cypro episcopi opera*. 3 vol. (Migne, *Patrologiae Graecae* tom. XLI—XLII).

1 Мы будем ссылаться далее на Филастрия по изданию Oehler'a в *Corporis Haeresiologici* tom. I: *Philastrii episcopi Brixienensis de haeresibus liber*.

2 Феодорита мы будем далее цитировать по изданию «Патрологии» Миня (греческий текст с латинским переводом): *Theodoreti Cyrensis episcopi opera omnium*, in 4 vol., *Patrologia graecae* tom. LXXX—LXXXIII.

ныне *Autun*), Геннадия Массилианского (*Massilia*, ныне Марсель) и др.¹ На Востоке можно еще указать на творения Иоанна Дамаскина, на сочинения армянина Эзника и некоторых арабских писателей, где можно почерпнуть кое-какие сведения и предания о гностических школах. Но в общем весь этот позднейший материал не представляет особой ценности. Научной критике, которая возродилась в Европе в XVII—XVIII вв. и вновь обратилась со страстным любопытством к древним загадочным учениям, пришлось довольствоваться скудными и ненадежными данными Ириней и Епифания, Филастрия и Феодорита.

В середине XIX века, как мы уже указывали выше, открытие «Философумен» явилось поворотным пунктом в истории новейшей христианской ересеологии. В цитатах, сохранных Ипполитом, научный мир впервые познакомился с подлинной, до толе неведомой нам гностической литературой. Это открытие совпало с другими успехами, выпавшими на долю терпеливых исследователей: так, в 1852 г. впервые был издан загадочный, доселе не разобранный как следует, но бесконечно интересный текст, известный под названием *Pistis Sophia*; в нетронутых до тех пор коптских рукописях открылись для научного мира другие тексты неопределимой важности. Наконец, во второй половине XIX века европейская наука обогатилась прекрасными трудами по истории древних мистерий и тех забытых таинственных религиозных движений, к которым так близко примыкал гностицизм. Таким образом, изучение гностических систем было наконец поставлено на твердую почву, и ему с увлечением отдались выдающиеся силы ученого мира. Среди целого ряда исследователей, создавших новую эпоху в истории гностицизма, особым блеском сияют имена немецких ученых: достаточно назвать Гисслера, Гильгенфельда, Липсиуса, Ульгорна, Карла Шмидта, Гарнака...

Мы не можем здесь заняться разбором и оценкой вклада, внесенного каждым из этих блестящих ученых в сокровищницу европейской науки: это завлекло бы нас слишком далеко. Приходится довольствоваться нашим беглым обзором материала, находящегося донныне в распоряжении научного исследователя. Но прежде чем приступить к рассмотрению каждого гностического учения в отдельности, мы должны упомянуть о разных опытах классификации гностических школ, применявшихся с целью выяснения преемственной связи между этими учениями и взаимоотношений их основателей.

Уже древние ересеологи пытались установить какой-либо порядок в своем перечне гностических сект. Ириней Лионский, пренебрегая всякими хронологическими данными, начал свое изложение прямо с крупнейшей гностической системы Валентина, против которого главным образом направлена вся его книга; остальные же гностические секты он старался перечислять в порядке их наибольшей близости к валентинианству. В «Философуменах» начало ведется, вполне осмысленно, от

1 Все эти сочинения изданы Эйлером: Oehler, *Corporis haeresiologici*, tom. I; к этому изданию относятся наши дальнейшие цитаты.

эллинских философских систем; автор переходит затем к восточным тайным учениям, от них — к *офитам*, т. е. к неясному общему фону гностических умозрений, и затем уже приступает к обзору отдельных гностических систем, начиная с учения Симона Мага. Епифаний Кипрский также начинает с дохристианских (иудейских) сект, и затем пытается держаться хронологического порядка в перечислении гностических учений. Но, к сожалению, точное соблюдение хронологии немыслимо при разборе учений, нередко возникавших одновременно и черпавших, как правило, из общего источника. У Феодорита Кирского можно уловить попытку разделить все гностические учения на две категории — в зависимости от признания или отрицания ими идеи изначального дуализма в Божественной Сущности. Но и эта грань не может быть проведена с достаточной твердостью между учениями, выработавшими, как мы увидим далее, целый ряд оттенков и степеней между строгим монотеизмом и откровенным дуализмом. Что касается Филастрия, то у него заметны лишь слабые признаки хронологической последовательности; в общем же он излагает свои данные в полном беспорядке.

Новейшая наука приложила немало добросовестных усилий к классификации гностических систем. Более ранние исследователи, например Массюз, держались преимущественно хронологического порядка. Но явная невозможность установления подобного порядка в тех системах, между которыми не было преемственной связи, принудила ученую критику обратиться к поиску иных принципов классификации. Неандер предлагал деление гностических сект на полностью отрицавших иудейство и более близких ему по духу, но такая классификация неудачна уже потому, что в ней не остается места для определения влияния языческого, эллино-восточного миросозерцания на гностицизм. Гисслер предлагал деление на три категории по месту происхождения гностических сект: он различал в них гностицизм египетский, сирийский и малоазийский. Но и такое разделение не может быть выдержано последовательно: большинство гностических сект, и притом самых значительных, достигло полного развития и успеха отнюдь не на месте первоначального возникновения, да и самое зарождение их было независимо от местных влияний. Баур пытался разделить гностические секты на три группы, сообразно их близости либо к иудаизму, либо к язычеству (т. е. к мистико-философским традициям эллинского мира), либо к первоначальному христианству. Но это деление совершенно несостоятельно уже потому, что оно предполагает какое-то особое течение «первоначального христианства», которого никогда не было и быть не могло: история первоначального христианства есть история длительной борьбы между иудейским и эллинским духом, между двумя непримиримыми мировоззрениями, и вся история гностического движения является лишь одним из ее этапов.

В наши дни научная критика отказалась от мысли систематизировать гностические учения; она занялась исследованием каждого из них в отдельности, и эта работа оказалась наиболее плодотворной. Цитировать здесь все ученые труды, пролившие новый свет на значение того или иного учения, конечно, не представляется возможным. Насто-

ящий труд является попыткой использовать все эти новейшие данные науки, привлекая их к анализу материала, представляемого древними ересеологами.

В предлагаемом беглом обзоре гностических учений мы начнем с Симона Мага, согласно общепринятой традиции, указывающей на него как на первого учителя гностицизма. Коснувшись его самого и его преподаваемых учеников, мы перейдем к рассмотрению данных о таинственных сектах, формулы которых послужили общим фоном гностических идей: мы говорим об «офитах». От них мы перейдем к отдельным важнейшим гностическим школам и их главам: к Керинфу, Саторнилу, Василиду, затем к Валентину с его громадной школой, затем к Кердону, Маркиону и маркионитам. Порядок этот основан отчасти на хронологических данных, частью же на внутреннем родстве перечисленных учений, и поэтому кажется нам более правильным, нежели искусственное географическое деление или одностороннее сличение гностических идей с иудейской традицией. Гностицизм нельзя рассматривать только как реакцию против иудейского духа. Он был совершенно самостоятельным явлением в христианстве и сам участвовал в создании христианской догматики, — быть может, в еще большей степени, нежели иудейская традиция. Он был в христианстве выражением тех терзаний над проблемой зла и его происхождения, над загадкой мирового начала, над мучительным вопросом о Сущности Божества и Его роли в мире, той вечной тоски Богоискательства, что заложена в основе всего человеческого мышления и помимо всяких религиозных формул всегда жива в человеческой душе.

Симон Маг¹

С именем Симона Мага мы уже встречались, и нам пришлось уже коснуться исторических данных о нем². К сожалению, эти скудные и неясные данные не позволяют составить ясного понятия об этой загадочной личности, скользкой неуловимой тенью по фону первобытного христианства.

Напомним вкратце, что первые сведения о Симоне мы находим в наших канонических «Деяниях апостольских», содержащих рассказ о том, как некий кудесник Симон, родом Самарянин, принял крещение в период первой апостольской проповеди в Самарии и затем вошел в какие-то переговоры с Апостолом Петром, будто бы предлагая деньги за дар Духа Святого; отвергнутый и обличенный Петром, он будто бы покаялся и просил Апостолов молиться за него. К этим кратким данным наших «Деяний апостольских» прибавился целый цикл преданий о Симоне, неизменно изображающих его нераскаянным, непримиримым противником и соперником Апостолов вообще и Петра в частности.

1 Список использованной автором литературы («Важнейшие источники») см. на с. 380

2 См. выше, с. 75 — 77.

Истории долголетней борьбы Симона с Петром и открытых столкновений их в Кесарии, в Антиохии, в Риме посвящена, как мы уже видели, целая литература. Нам уже пришлось указывать и на то, что в этой литературе под именем Симона иногда прикрывается личность Апостола Павла, столь ненавистного евионейскому течению первобытного христианства. Кроме того, легенды о Симоне развивались и растягивались параллельно циклу преданий о Петре, из желания всюду противопоставлять Петру его традиционного врага, всюду им посрамляемого и побеждаемого, — так что сказания о Симоне иногда служат лишь углублению рельефа личности «первоверховного» Апостола. С легкой руки Баура некоторые ученые даже предполагали, что все сообщения о том, как Симон подвизался в Риме и выступал здесь против Петра, вымышлены в целях подкрепления предания о пребывании самого Петра в Риме. Однако все эти сказания, хотя и не закрепленные неопровержимыми историческими свидетельствами, имеют за собой такую давность всеобщей и всегда признаваемой традиции, что научная критика не имеет права отвергать их на основании простых догадок. Мы уже видели, что факт пребывания Апостола Петра в Риме, хотя и не подтвержденный несомненными историческими документами, все же следует признать вполне правдоподобным именно в силу единогласной давнишней традиции. Подобным образом и легенды о Симоне, несмотря на позднейшие наслоения, имеют под собой твердую почву, и личность самарийского мага нельзя не признать исторической, хотя и трудно уловить ее истинные очертания. Мы не имеем никакого права сомневаться в том, что в апостольское время славился своими чарами и даром прорицания некий Симон Маг, родом из Самарийского селения Гитты, или Гиттона; что он имел какое-то столкновение с Апостолом Петром, вероятно в Самарии, и впоследствии, стоя уже во главе целой секты или школы, странствуя по свету в полной славе мудреца и обладателя магических сил¹, мог неоднократно сталкиваться с одним или несколькими Апостолами; наконец, что он побывал и в Риме, куда вообще стекались отовсюду все выдающиеся люди и главы всех философских и религиозных учений. Древняя традиция единогласно говорит о большом успехе Симона в Риме, при императоре Клавдии. Св. Иустин Философ, рассказывая об этом римском периоде жизни Симона, утверждает, будто самарийскому магу воздавались в Риме божеские почести населением и властями, пораженными его чудесами, и что по кесареву повелению была даже воздвигнута статуя с надписью *Simoni Deo Sancto* («Симону святому богу»)². Однако это сообщение Иустина основано на недоразумении: в 1574 г., именно на указанном им месте (на островке среди Тибра), был случайно открыт уцелевший пьедестал статуи, оказавшейся посвященной древнему сабийскому божеству Семону Санку (*Semo Sancus*); надпись, введшая в за-

1 Все предания о Симоне полны сведений о его странствиях. См. псевдо-Климентову литературу, *Nomiliae* и *Recognitiones*. Иринея Лионский указывает на пребывание Симона в Тире.

2 *I Apol.* XXVI.

блуждение Иустина, гласила: *Semoni Deo Sancto*¹. Этой ошибкой однако не уничтожается свидетельство Иустина об успехах Симона в Риме: следует помнить, что автор «Апологии» сам постоянно жил в Риме, хотя на целый век позже эпохи Симона, и не мог не знать местных преданий; его апологетический труд предназначался для императора и гражданских властей, и трудно предположить, чтобы он в нем поместил сведения, не подкрепленные хотя бы народной молвой.

Итак, предания о пребывании Симона в Риме можно считать правдоподобными; можно даже допустить, что в мировой столице он мог встретиться с Петром; наконец, нет оснований отвергать безусловно и предание о смерти Симона в Риме при каких-то трагических обстоятельствах. Цикл легенд о Петре и о Симоне большей частью заканчивается смертью Симона от падения во время полета по воздуху, в присутствии народа и даже самого императора². Только в «Философуменах» конец Симона описывается иначе: по этой версии, самарийский маг приказал себя заживо похоронить, утверждая, что он на третий день воскреснет; ученики исполнили его распоряжение, но воскресения учителя не последовало³.

Что касается сущности учения, проповеданного Симоном, то в святоотеческой литературе мы находим о нем еще более скудные и сбивчивые сведения. Древние ересеологи единогласно указывают лишь на то, что Симон сам себя именовал «великою силою Божию»⁴, а также требовал себе поклонения под именем Юпитера, Минервою же величал какую-то женщину, Елену, которую он будто бы выкупил в Тире из публичного дома и всюду водил с собой. История этой Елены давала повод ересеологам обличать развратный образ жизни ненавистного им мага. На самом деле под этой историей, несомненно, был скрыт глубокий символ, совершенно непонятый простодушным Иринеем и его подражателями. Баур впервые высказал догадку, что «Елена» — миф, под которым следует разуть луну (по-гречески *Σελήνη* = Селена, Луна), соответствующую солнцу, олицетворенному «великою силою Божию». Эта догадка тем более правдоподобна, что Симон вообще представлял Божество в виде огня, а Творческую силу Его, проявляющуюся в мире, — в виде солнца: с этой символикой, впоследствии значительно повлиявшей на христианское богословие, мы уже ознакомились в митраизме⁵.

Но и помимо этих символов образ «Елены» был для Симона мистическим воплощением идеи человеческой души, мятущейся в вечных поисках Божественного идеала. Симон учил, что Божественная Мысль, соприсущая Непознаваемой Высшей Божественной Сущности, выделившаяся из Неизъяснимой Первопричины для творческого акта,

1 Этот пьедестал с надписью находится ныне в Ватиканском музее.

2 См. выше, с. 76—77. Срв. *Деяния Петра* и пр. апокрифы.

3 *Philosophumena*, VI, 20.

4 Cf. *Деян.* VIII, 9—10.

5 См. выше, ч. I.

осквернилась в момент творения: снизойдя до низшего мира, соприкоснувшись с материей, из которой Она создала мир, эта Божественная Мысль (*Ἐννοια*) уже не могла вполне очиститься от этого прикосновения и вернуться вновь к Неизъяснимой Высшей Сущности. Она осталась в мире и стала добычей сотворенных ею самой низших духов, т. е. мировых стихий: последние всячески ее задерживали, не желая выпустить эту частицу высшего одухотворяющего Начала — предмет вожделения всего бытия. Божественная Мысль падала все ниже, совершенно погрязла в материи и, наконец, оказалась заключенной в женское тело. Это и есть Елена, которую Симон, «великая сила Божия», пришел спасти и очистить; это — заблудшая овца, которую, согласно притче, пришел искать и наконец обрел Пастырь Добрый. И в подкрепление аллегорического смысла всего образа «Елены» Симон говорил, что та Елена, из-за которой в древности возгорелась Троянская война, была также мистической Еленой — воплощением оскверненной и тоскующей *Ἐννοια*. Вообще, по учению Симона, эта заблудшая искра Божественного Света, заключенная в женское тело, переходит из одной женщины в другую, как бы из сосуда в другой сосуд¹. По-видимому, Симону не была чужда идея особого значения в мире женственного начала, идея «das ewig Weibliche» («вечной женственности»), столь хорошо знакомая европейскому мышлению. Быть может, и у него эта идея сочеталась с представлением об особых психических переживаниях, о душевном разладе, вносимом в жизнь человека любовью к женщине; быть может, Симон хотел изобразить в женщине носительницу духовного начала, пробуждающую в человеке идеальные стремления даже среди бури низменных страстей. Но, во всяком случае, в учении Симона, как и во всех религиозно-философских системах восточного эллинизма, идея женственного начала имела значение пассивного принципа, дополняющего активный мужской. В этом смысле сочетание образов Симона и Елены явилось символом сочетания творческой силы («великой силы Божией») с пассивной материей, — подобно тому, как почитание Симона и Елены под образом Юпитера и Минервы знаменовало сочетание Зиджительной Силы (творческой *воли*) с Разумным началом. Аллегорическая история «Елены» может, таким образом, быть истолкована в разных смыслах, помимо своего прямого значения — символического изображения тоски по неземным идеалам, вечных скитаний Мысли, жаждущей полного одухотворения, полного очищения от скверны материи. Тот факт, что Симон воспрещал себя называть по имени и требовал для себя и для «Елены» поклонения лишь под образом Юпитера и Минервы, является лучшим доказательством символического значения, придаваемого самим учителем своему учению.

Приведенными сведениями ограничивались бы все наши данные о Симоне и его учении, если бы мы не имели воспроизведенной в «Философуменах» целой религиозной системы, приписываемой самарийскому мыслителю. Возможно, что эта система является позднейшей переработ-

1

Iren. Adv. haer. I, XXIII, 2.

кой учения Симона, развитием его идей о Боге и Божественной сущности: такое мнение неоднократно высказывалось ученой критикой. Но, с другой стороны, мы имеем указания на то, что в руках автора «Философумен» находилось подлинное сочинение Симона, его «Великое откровение» (Ἐπιφάνεια μετὰ τὴν ἀποκάλυψιν), и можно предположить, что изложение Симона учения о божестве почерпнуто именно из этого драгоценного первоисточника, до нас не дошедшего. Как бы то ни было, это учение, основанное на идее мужеско-женского принципа как проявления Божества в мире, представляется в следующей схеме:

Бог есть огонь; на это имеется прямое указание даже в Библии: «Господь есть огонь пожирающий». Но под этим образом огня следует разумеать не материальный огонь, а символ Вечного Очага Незыяснимого Света. В этом Свете все потенции бытия: в Нем заключены все возможности зарождения и развития всего видимого и невидимого, вещественного и духовного. Это Тот, Кто был, есть и будет (ὁ ἔστων στας, ὁ ἴστωμενος). Ему вечно присущи Разум (Νους) и Мысль (Ἐπινοια): это первое и высшее сочетание, или *сизигия* (συσζυγια — чета, пара) Божественных проявлений. Разум высказывает вслух Мысль, и так проявляются Голос (Φωνη) и Имя (Ὄνομα); все произнесенное, таким образом, сочетается Рассудком (Λογισμος) и Мышлением (Ἐνθυμησις). Это — шесть первоначальных незыяснимых *эманаций*, или, проще говоря, проявлений Божества, дающих возможность вместить представление о Неведомой и Непознаваемой Божественной Сущности. В каждой из этих эманаций содержится как бы полный отблеск Божественной Силы, но в них еще отнюдь не заключена полнота Сущности Божества, которая лишь проявляется в них Свои потенции. Другими словами, Незыяснимая Высшая Сила Божества не может быть объектом познания, бессильного Ее вместить, и доступна воображению лишь как Творческое Начало. Мир не может познать Бога иначе как в творческой Силе. Но так как творчество само по себе является выходом из предшествовавшего состояния самодовлеющей бесстрастности, то оно не может быть позднейшим проявлением Божества. Мир познает Творца, но Божественная Сущность превыше самой идеи творчества. Симон поэтому утверждал, что все *потенции* Творчества заключены в этой Высшей Сущности, — дабы мышление могло приблизиться к частичному созерцанию Ее, — но самый *акт* творчества он относил к дальнейшей эманации Божественной Силы, более отдаленной от первичного очага Непознаваемого Света.

Эта дальнейшая эманация совершается также в образе «сизигий», в полной аналогии с высшим миром Непознаваемой Сущности. Здесь основным началом, соответствующим высшему образу Незыяснимого Огня, является Молчание (Σιγη); из него исходят в преемственном порядке новые сочетания, носящие те же названия Νους, Ἐπινοια и т. д. Молчание — высшее из тех проявлений Божества, которые доступны уразумению: это — состояние Божественной Сущности, предшествующее акту творчества, это — Сила, содержащая, но еще не проявившая все

потенции творения, это — Дух Божий, «носившийся над водою» (Быт. I, 2), т. е. над аморфной первобытной материей. В области реального космоса эта степень проявления Божественной Творческой Силы соответствует миру невидимому, неосязаемому, — духовному.

Третий, низший, видимый нам мир развивается опять по аналогии с высшими и образовался при слиянии Божественной Творческой Силы с одухотворенной Ею материей, т. е. в самом акте Творчества. Первое место, соответствующее Высшей Первопричине мира Божественного, здесь принадлежит человеческому духу, как звену между материей и Высшей Неведомой Сущностью. Мы уже видели, что в этом низшем материальном мире томится в заключении Божественная Мысль и что освобождение ее является целью особо ниспосланного воплощения Высшей Силы Божией.

Такова в общих чертах система Божественных эманаций, приписываемая Симону автором «Философумен». Дальнейшее же изложение его учения настолько запутано, что выяснение идей Симона об активном проявлении Божества в мире представляет непреодолимые затруднения. Достойны внимания некоторые символические уподобления, заимствованные из области физиологии и свидетельствующие о серьезных познаниях в ней (особенно замечательно описание кровообращения). Трудно сказать, где приобрел Симон эти познания: они были несомненно вынесены из тех святилищ религии и науки на Востоке, где образовалось философское мышление самарийского чародея, но проследить связь идей Симона с каким-либо определенным восточным учением мы не можем. В его учении о сущности Божества можно усмотреть следы и буддизма (идея первобытной бесстрастной Божественной Сущности), и митраизма (понятие об огне как символе активного начала в Неизъяснимом Божестве), и эллинской философии (учение об эманациях под образами произносимых слов), и египетских мистерий (учение о тройственном естестве мира, развивающегося по закону аналогии: «что вверху, то и внизу»); вообще вся система, приписанная Симону, является ярким образцом синкретизма, слившего все религиозные и философские мировоззрения Востока в единый страстный порыв Богоискательства. Что касается идей самого Симона и истинного облика его как мыслителя, то выяснение их стало бы возможным лишь в том случае, если бы в наших руках еще обреталось бесследно исчезнувшее подлинное его сочинение, Ἀποφασίς μεγάλη. Только из этой книги, игравшей роль евангелия Симона, можно было бы извлечь ясные сведения о его христологии, т. е. об его отношении к личности Христа и о том, каким образом, по его учению, совершалось искупление и очищение мира и окончательное освобождение Божественной Мысли от гнета материи. Эти данные у нас вовсе отсутствуют, если не считать туманных указаний ересеологов на какие-то заявления Симона, будто бы очищение мира совершалось через него самого и будто он, «великая сила Божия», с этой целью проявил себя тройко: в Иудее как Сын Божий, во исполнение мессианских обетований, в Самарии как Бог-Отец (?), а в языческом мире как Дух Святой (?). Эти странные заявления не связаны с только

что рассмотренную схему учения Симона, и можно предположить, что здесь кроется недоразумение, вызванное непониманием слишком сложного символа. Нельзя забывать, что мы имеем дело с указаниями ересеологов, готовых приписать самые дерзкие нелепости ненавистному им «родоначальнику всех ересей».

Здесь уместно задаться вопросом: действительно ли следует считать Симона источником всех христианских ересей и отцом гностицизма?

Такое место в истории христианства принадлежало бы Симону лишь в хронологическом смысле. По-видимому, он действительно первый попытался перенести христианство на почву чистого эллинизма, совершенно удалив из него иудейский элемент. Но те идеи, в которые вылилась эта попытка, отнюдь не были плодом собственных измышлений Симона: мы уже видели, что он заимствовал эти идеи из общей сокровищницы эллинской мысли, из запаса представлений и образов, выдвинутых общим мистическим брожением. После Симона все главы гностических школ черпали из того же источника те же идеи о Неизъяснимом Божестве, превышающем всякое активное начало творчества, идеи о низшем мире, сотворенном низшими началами, бессильными уберечь свое создание от зла, идеи о Мировой Душе, являющейся отблеском или частицей Высшего Логоса и тоскующей в ожидании освобождения от скверны материи. Тот факт, что первое выражение этих идей на языке христианства относится к эпохе первых шагов апостольской проповеди, т. е. ко времени зарождения самого христианства, свидетельствует лишь о том, что эти идеи являлись неизбежным выводом религиозных созерцаний в мире эллинизма, вне рамок библейской традиции. И роль Симона, вероятно, состояла лишь в том, что он на первых же порах христианского победного шествия в мире выяснил неприемлемость иудейской традиции в этом внешнем мире, охваченном великим мистическим брожением, — что он первый формулировал отношение эллинизированного мира к Ветхому Завету и «Богу Авраама, Исаака и Иакова». Весьма характерно, что в упомянутой уже неоднократно псевдо-климентовой литературе о Симоне в его уста влагается определение вечной дилеммы: если Бог — Всемогущий Творец, то Он и виновник зла в мире; если Он устранить зло не хочет или не может — то Он не Всеблагой, или же не Всемогущий¹.

Отрицание Бога ветхозаветного, Бога возмездия, «взыскующего неправду даже до четвертого поколения», повлияло, вероятно, на этическую сторону учения Симона: мы не находим у него требования «дел добрых», богоугодных; ересеологи же бросали Симону упрек в отсутствии всяких нравственных принципов. Однако мы только что видели, какому странному искажению подверглось учение Симона о «Елене», страждущей в мирской скверне, — и поэтому можем оставить без внимания эти обвинения в безнравственности, основанные, вероятно, на каких-то недоразумениях. Можно предположить, что этическая сторона учения Симона говорила о внутреннем, духовном очищении, соот-

ответственно очищению Мировой Души от материи и ее зла, и что в этом процессе духовного совершенствования самоуглубление, внутреннее содержание имели большее значение, нежели внешние добродетели. Впрочем, мы еще вернемся к этим упрекам в безнравственности и увидим, что их бросали без разбора всем гностическим сектам и вообще всему религиозно-мистическому движению, непонятному толпе. На этом кратком обзоре деятельности и учения знаменитого самарийского мага мы должны закончить наше знакомство с его загадочной личностью, за исключением иных данных о ней.

Однако следует упомянуть еще о том, что загадка Симона усложняется тесной, признанной многими ересеологами связью учения его с учением некоего таинственного Досифея¹. О личности этого Досифея мы имеем еще более скудные и сбивчивые сведения: по одним данным, он был учителем Симона, по другим — они оба, т. е. и Симон и Досифей, были учениками Иоанна Крестителя, по третьим — он даже не был современником Симона и жил чуть ли не за сто лет до апостольских времен. Ему приписывалась также какая-то связь с учением саддукейства в иудейском мире. По преданию, он отрицал идею воскресения мертвых, посмертного суда и загробного воздаяния и считал недостойным служение Богу ради посмертной мзды²; он отвергал также бессмертие души, но признавал вечность материи; из этих данных можно заключить, что он отрицал личное бессмертие и учил о вечности духовного начала, раздробленного в человеческих сознаниях, но подлежащего возвращению к своему первоисточнику — Божественной Сущности. Учение Досифея о Божестве было построено на каких-то неразгаданных астрологических символах. Ему приписывалась система тридцати эманаций Божества, соответствующих числу дней в месяце; эти 30 «эонов» мы впоследствии найдем вновь в системе Валентина, знаменитейшего из гностических учителей. Это мистическое число 30 дало повод утверждать, что у Досифея было 30 учеников и одна ученица, носившая опять-таки знаменательное имя Елена; по-видимому, эта Елена или Селена являлась именно олицетворением Луны. Мы лишены возможности разобраться в этом хаосе отрывочных данных, и Досифею суждено остаться одним из неразгаданных таинственных явлений первобытного христианства, — если только он вообще принадлежал к христианской эпохе, а не к предшествовавшей, как полагают некоторые ересеологи. Остается упомянуть о предании, будто Досифей, отличавшийся необычайным аскетизмом, подвергал себя такому строгому посту, что наконец заморил себя голодом, и ученики наши однажды его изможденное, бездыханное тело в той пещере, куда он удалялся обычно для уединенного созерцания.

1 См. с 380.

2 *Recogn.* I, 54.

Менандр

Рассмотренная нами литература о Симоне Маге полна указаний на многочисленных его учеников. Однако имена их большей частью не сохранились, и из всей школы Симона мы можем назвать и собрать кое-какие сведения лишь об одном ученике — Менандре.

Менандр (Μενανδρος, Menander) был, как и Симон, родом самариец, из селения Каппаретеи¹, но жил он, по-видимому, в Антиохии и пользовался здесь славой мага и волшебника, превзойдя своими чудесами, по свидетельству современников, знамения самого Симона. Магия играла большую роль в учении Менандра, говорившего о необходимости подчинить человеческой воле низшие мировые элементы. Идеи же Менандра о сущности мира и Божества, насколько их можно выяснить, мало отличались от Симоновых. Он также учил о Непознаваемой Высшей Сущности, недоступной определению; себя самого называл спасителем, ниспосланным для просветления и очищения мира, который сотворен не Высшим Неизъяснимым Божеством, а низшими силами, которые суть порождения — или вернее, вырождения — Божественной Мысли. Менандр учил, что человек должен развить в себе магические силы (т. е. власть над материей) именно в целях борьбы с этими низшими космическими элементами; при надлежащем развитии воли и творческой способности человек может подняться до уровня этих низших сил. Само собой разумеется, что враждебные Менандру ересеологи видели в его магических чарах лишь проявление нечистой силы или же шарлатанство; они также утверждали, что Менандр, заманивая учеников, сулил всякому, кто крестится во имя его, бессмертие и вечную молодость. Не подлежит сомнению, что эти обещания имели аллегорическое значение и никто из учеников не толковал их в грубом буквальном смысле, иначе трудно себе представить, каким образом у этого раздавателя бессмертия и вечной юности могли быть ревностные последователи еще двести лет спустя, когда не только он сам, но и два-три поколения его учеников уже давно вкусили и старости, и смерти. Можно предположить, что учение Менандра о бессмертии выражало лишь идеи переживания индивидуального сознания, — в противоположность учениям, отрицавшим личное переживание духа и признававшим идею бессмертия лишь в смысле вечности единой духовной сущности, освобождающейся в смерти от уз индивидуальности. Менандр особенно резко восставал против идеи воскресения плоти, уже тогда просочившейся в церковную догматику. Его учение о воскресении имело в виду только дух, временно обитающий в телесной оболочке и избавляющийся от нее плотской смертью, но сохраняющий после разрушения тела все индивидуальные силы и способности, сознание и волю для дальнейшей эволюции к Высшему Источнику Света. Такое учение логически связано

1 На это селение указывают все ересеологи, кроме Феодорета, считающего родиной Менандра какое-то селение «Χαβραϊν».

с представлением о магии как о дисциплине духа, содействующей развитию и кристаллизации воли как высшего духовного начала в человеке.

Этими скудными данными исчерпываются все наши сведения о Менандре и «менандрианах»; к сожалению, автор «Философумен», обыкновенно дополняющий наши данные ценными указаниями и цитатами, почему-то вовсе не упоминает о Менандре, и без его помощи мы лишены возможности восстановить, хотя бы в общих чертах, религиозную систему самарийского чародея.

Древние ересологи единогласно утверждают, что Менандр, ученик Симона, в свою очередь был учителем Саторнила и Василида, который был учителем Валентина. Таким образом, создается искусственная филиация гностических систем, основанная впрочем только на стремлении выставить непременно Симона Мага родоначальником всех гностических ересей. Но дело в том, что такой филиации быть не могло. Симон, как мы уже видели, черпал свое учение из общего источника мистических идей, питавшего непосредственно и другие системы, — если слово *непосредственно* может вообще быть применимо к истории беспримечного смешения самых разнородных элементов, классификация которых представляет непреодолимые затруднения. Мы уже сказали, что христианская мысль работала на фоне общего мистического брожения, общего напряженного искания Высшего Гнозиса в синтезе всех религиозных и философских систем. Поэтому прежде чем обратиться к великим гностическим учителям II века, мы попытаемся, оставив в стороне филиацию Симона, Менандра и т. д., разобраться в общей массе гностических учений, не связываемых с громкими именами известных философов-богоискателей, но не менее интересных для истории гностических идей.

Змеепоклонники

Мы теперь переходим к группе учений, носивших название *гностических* по преимуществу. Только под этим наименованием известны они Иринею Лионскому, в изложении которого помещены в беспорядке после систем Валентина и других глав гностических школ. Но современному исследователю приходится, наоборот, начинать именно с этих анонимных учений, признанных первоначальным общим источником всех гностических систем.

Эти системы, далеко не всегда сходные между собой, объединяются одним общим символом, встречающимся в каждой из них. То символ *змея*, от которого все эти сектанты получили общее название *офитов* (ὄφις — «змея»). Древние ересологи утверждали, будто в этой группе гностических систем было в ходу настоящее змеепоклонство, — будто в некоторых сектах таинство Евхаристии считалось совершенным только при появлении над св. чашей ручной змеи, которая в иных сектах должна была обвиваться вокруг возносимых св. даров. Подобные утверждения основаны на обычном недоразумении, как сказания о «Елене»

Симона Мага, и облачают в грубую реальную форму глубокие, недоступные для непосвященных образы. В гностической символике под образом змея скрывалось то понятие о низшей космической силе, ожидающей одухотворения свыше, то идея влажного принципа, вносящего в безжизненную материю первое брожение жизни, то представление о первобытной материи, вьющейся спиралью в вечной эволюции. Вся эта символика станет нам понятнее при рассмотрении каждой в отдельности системы «офитов». Пока же нельзя не отметить, что этот символ змея неизменно появляется в религиозных образах человечества с незапамятной древности, — что он занесен в религиозное миросозерцание арийской расы в виде пережитка каких-то древнейших, доисторических местных культов¹ и что он постоянно встречается в религиозной традиции семитов: вспомним роль змея в библейском рассказе о грехопадении, а также «медного змея» Моисея. Таким образом, присутствие аллегорического образа змея в гностическом миросозерцании является новым свидетельством тесной связи гностицизма с древними таинственными культурами, создавшимися вокруг старых, как мир, образов. Даже древние ересеологи отдавали себе отчет в том, что «офитизм» старше самого христианства, и Филастрий, например, относил его к группе дохристианских сект.

Следует заметить, что к числу офитических сект ересеологи охотно причисляли все разветвления гностицизма, не поддающиеся точному определению и не связанные с именем того или иного учителя; иногда мы даже не находим символа змея в отрывочных сведениях о таких учениях, в иных случаях нам известны одни лишь наименования сект. Перечисляя эти учения, древние ересеологи называют нам собственно офитов, наасенов (от еврейского *naas* — «змея»), варвело-гностиков, или варвелиотов, борбориан, ператов, сефиан, или сетитов, севериан, фибионитов, коддиан, энтихитов, гематитов, каинитов, ноахитов, архонтиков, антитактов, продикиан и многих других, в том числе последователей Иустина-гностика, араба Моноима и других. Сведения о них, как мы уже видели, разбросаны в хаотическом беспорядке в ересеологических сочинениях, и проследить в отдельности нить каждого из этих учений было бы непосильным трудом. Мы ограничимся поэтому обзором лишь тех сект, учение которых может быть хоть частично восстановлено в виде более или менее стройной системы. Этот обзор мы начнем с офитов, изображенных Иринеем Лионским.

1. Офиты

Иринеи Лионский сохранил нам сведения об одной системе, которую Феодорит в своем пересказе называет учением *офитов*; сам же Иринеи не дает ей названия и начинает изложение ее словами: «Другие говорят»... Схема этого учения представляется в следующем виде:

1 См. Fergusson, *Tree and Serpent Worship* и др. специальные исследования: Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible*; Reinach, *Cultes, mythes et religions* и др.

В непознаваемой Глубине пребывает Первичный Свет (Primum Lumen), Безграничный, Непостижимый, Отец всего сущего, именуемый Первым Человеком (Primus Homo). Ему присуща Мысль Его, называемая также Его Сыном и Вторым Человеком¹. Наконец, третье проявление Непознаваемого Божества — Дух, именуемый Первой Женой и Матерью всего живущего (Prima Foemina, mater viventium)²; Дух носится над бездной бесформенного материального начала (ср. Быт. I, 2), образующего Воду, Тьму, Глубину и Хаос (ὕδωρ, σκοτος, ἀβυσσος, Хаос): под этими наименованиями можно разумеать первичные элементы материи, над которыми носится недоступное воображению проявление Божественной Животворной Силы, содержащей в Себе все потенции творчества.

Первый Человек и Предвечный Сын Его, радуясь красоте Духа-Жены, озарили Ее Своим Светом; из этого сочетания явился новый Нетленный Свет, именуемый также Третьим Человеком и Христом. И Христос вместе с Матерью-Духом соединился с Высшим Первоначальным Источником Света, с Неизреченными Отцом и Сыном, и вместе они образовали *Высшую Церковь* (Sancta Ecclesia), т. е. собрание всех непознаваемых потенций Божества, полноту Божественной Сущности.

Но когда Превысшие Отец и Сын вступили в общение с Духом, то переполнили Собой Духовную Сущность (ибо полнота Непостижимого Божества далеко превышает все потенции Божественной Творческой силы и не вмещается ими). И Духовная Сущность, переполненная Неизъяснимым Светом, произвела тогда не только Одного Христа, немедленно слившегося с Божественным Первоисточником: из Нее пролился Божественный Свет, как из наполненного через край сосуда, и озарил низшую бездну — первичный хаос материи, в которой вызвал брожение жизни. (Другими словами, из полноты познавшей Себя Божественной Сущности исходит первое проявление творческой силы, имеющей создать вселенную, но полнота Божества пребывает при этом неизменной, превыше всякого познаваемого проявления или творческого акта).

Частица Предвечного Света, коснувшаяся хаоса, привела в созидательное движение (т. е. в брожение) воду и создала себе из нее тело (т. е. живую материю с ее потенциями вместо бесформенного хаоса стихий³). Это — Мировая Душа, именуемая Премудростью (Σοφία) и мужско-женским началом — *Пруникос* (Προυνεικος). Произведя мир, она оказалась сама в заключении в созданной ею материи, ибо частицы хаоса,

1 «Ennoeam autem ejus progredientem, filium dicunt emittentis et esse hunc Filium Hominis, Secundum Nominem» (Iren. I, XXX, 1).

2 В еврейском языке *дух* («*руах*») женского рода. «Мать Моя, Дух Святой», — говорит Христос в одном апокрифическом евангелии (см стр. 323). Представление о Духе как о *пассивном* женском элементе Божественной Сущности, дополняющем *активное* (творческое) мужское Начало Непознаваемого Отца, весьма обычно в древней мистике, как увидим далее.

3 Мы здесь узнаем идею о зарождении жизни впервые в водной стихии.

приведенные ею в движение, страстно стремились к ней и, прильнув к ней, отягощали ее. Но низший космос все же не мог удержать ее, частицу Высшего Божественного Начала: сперва ей удалось создать из своей материальной сущности небесную твердь, как грань между познаваемым миром и областью Непостижимого Света; затем, окрепнув в своем ненасытном стремлении к Высшему Свету, она совершенно освободилась от материи и отложила свое змееобразное тело, «образ водяного естества» (*aquatilis corporis tyrum*¹). Тело же, оставленное ею, именуется *женою от жены* (*foeminam a foemina*): здесь подразумевается пассивная материя, ожидающая творческого воздействия.

Но от временного сближения Премудрости-Пруникос с бездной хаоса был произведен Сын, оставшийся в низшем мире и не знавший своей Матери, хотя он получил от Нее *дыхание нетления* (*aspirationes incorruptelae*), т. е. частицу Божественной Эманации. Этот Сын, называющийся Иалдаваоф (*Ἰαλδαβαοφ*)², есть Мировое Творческое Начало, т. е. космическая сила, направляющая эволюцию материи. Он производит из себя, без матери, из воды (т. е. из материи, приведенной в брожение творчества) сына Иао (*Ἰαω*), через которого производит Саваофа и далее в последовательном порядке Адоная, Элоя, Орея и Астафея³. Все эти имена заимствованы из ветхозаветных наименований Бога или из иудейской каббалистики, и носители их изображают космические силы, проявляющиеся в эволюции материи. Так создается Седмица (*Hebdomas*) *Архонтов*, или Мировых Начал, управляющих вселенною; они олицетворяются в мире семью планетами (в которых все древние магические учения видели изображение семи духов вселенной, или семи мировых сил). Семь мировых начал борются между собой за власть, и из борьбы их (т. е. из столкновений и сочетаний разных космических элементов) происходит все сущее в мире. Иалдаваоф, недовольный другими архонтами, в скорби и смятении обратил свои силы в самую глубь материи и родил себе из нее сына — Ум, извивающийся в образе змея. (Другими словами, Иалдаваоф, т. е. высшая космическая сила, носительница отблеска Божества, зарождает в материи *сознание*). Этот змееобразный Ум всюду пребывает с отцом своим и способствовал тому, что Иалдаваоф возгордился и вообразил себя Высшим Существом. Взирая на все мироздание, он гордо возгласил: «Я Отец и Бог, и надо мною нет иного»⁴. Но

1 Водное естество и его обычный символ — змей — здесь означают материю, уже одухотворенную принципом жизни, уже вступившую на путь эволюции органических сил.

2 Это имя толкуется по-разному. Гарвей объясняет его как *Господь Бог Отцов*, и это толкование подкрепляется тем, что Иалдаваоф, по мысли гностиков, есть ветхозаветный Иегова. Однако большинство ученых, во главе с Гильгенфельдом, переведят его как *сын Хаоса*.

3 Iren. I, XXX, 5: «eum enim qui a matre primus sit, Ialdabaoth vocati: eum autem qui sit ab eo, Iao; et qui ab eo, Sabaoth, quartum autem Adoneum, et quintum Eloeam, et sextum Oreum, septimum autem et novissimum omnium Astapeum». Cf. Orig. C. Cels. VI, 32; Epiph. Haer. XXVI, 10.

на слова эти последовал свыше ответ Матери его, Премудрости-Пруникос: «Не лги, Иалдаваоф, выше тебя есть Отец всего сущего — Первый Человек и Человек Сын Человеческий». Все мировые начала были поражены этим раздавшимся свыше гласом и таинственным откровением. Тогда молвил к ним Иалдаваоф: «Приидите, сотворим человека по образу и подобию нашему». (Срв. Быт. I, 26)¹. (Т.е. он, Иалдаваоф, желает завершить мировую эволюцию созданием высшего ее типа, носителя мирового сознания, в противовес непостижимому Духовному Началу не от мира сего). Итак, шесть архонтов создали человека огромных размеров, но это создание их ползало по земле, лишённое возможности подняться (т. е. было лишено духовной сущности). Иалдаваоф оживил человека, дав ему частицу змееобразного Ума и вдохнув в него «дыхание жизни» (Быт. 11, 7) — т. е. частицу Духа, — ту искру Высшего Света, которую сам имел от Матери. Все это совершилось с ведома Матери его — Премудрости, ибо она желала отнять у Иалдаваофа вложенную в него частицу Божественного Света, провидя в нем намерение восстать на Высшее Божество. Вдохнув в человека Божественную искру, Иалдаваоф сам лишился ее. А человек, получив частицу Божественного Света, познал и прославил Высшую Божественную Сущность и отверг создателей своих — Иалдаваофа и других архонтов. (Другими словами, в человеческом сознании впервые проясняется идея Божества, не проявляющаяся в космических силах).

Иалдаваоф, познав, что сам лишился Искры Божества, задумал отнять ее у человека, и с этой целью создал жену (это значит, что пробуждение низших инстинктов должно было отвлечь человека от созерцания Божественного Начала и от стремления к Нему). Но Пруникос — Высшее Мужеско-Женское Начало и Премудрость — не дремлет, и успевает лишить жену той стихийной силы, которую вложил в нее Иалдаваоф (т. е. Божественное Начало, заложенное в человеке, одерживает верх над его низшими страстями и телесной похотью). Архонты дают жене имя Евы, восхищаются ею и рожают с ней сыновей — ангелов. Но высшая Мать — Премудрость, желая освободить человека — Адама и жену Еву от власти миродержителей, старается восстановить их против Иалдаваофа и других архонтов и с этой целью посылает в рай Иалдаваофа змея, которому поручено уговорить первых людей претупить заповеди своих создателей². Змею удается склонить Еву, а через нее и Адама, к вкушению от запретного дерева, т. е. к неповиновению Иалдаваофу. Вкусив же от плодов дерева познания, люди уясняют себе Сущность Высшего Божественного Начала и совершенно отрекаются от своих создателей — архонтов. Разгневанный Иалдаваоф изгоняет мужа

7 Ср. Исх. XX, 2—3; Втор. V, 6—7.

1 Этот текст из Книги Бытия, предшествующий истории сотворения человека, всегда был предметом разных толкований и богословских споров, ввиду странности оборота речи во множественном числе: «*сотворим... по образу нашему*».

2 Это место у Иринейя крайне темно. Можно понять и так, что сама Пруникос в образе змея проявляется в раю.

и жену, а также змея, в низшие сферы. Но Божественный Свет не может пребывать в таком унижении, и поэтому частица его, покинув людей, возвращается к Высшему Первоисточнику, Адам же и Ева, отягощенные материей, остаются беспомощно блуждать в низшем мире. От змея же, разделившего их участь, рождаются в низших сферах шесть сыновей, составляющих вместе с ним седмицу духов низшего мира, соответствующую седмице миродержителей-архонтов. Эти низшие духи, или демоны, относятся враждебно к человеческому роду и вечно мстят ему за то, что их отец по вине людей подвергся изгнанию и унижению. (Другими словами, страсти и потребности, рожденные умом, отягощают человека в низшем мире страстей).

Адам и Ева до своего изгнания в область низших стихий имели почти бесплотные, невесомые тела. Но став жертвами космических сил, они погрязли в материи, плоть их стала грубеть и приняла существующий ныне вид телесной оболочки: это — те «кожаные одежды», которыми, согласно библейскому тексту (Быт. III, 21)¹, прикрылись Адам и Ева после изгнания из рая. Материя окончательно порабощает человека, лишённого искры Божества. Но Высшая Премудрость-Пруникос проникается состраданием к унижённому человеку и ниспосылает ему *благоухание орошения света* (*odorem suavitatis humectationis luminis*); люди познают, что они наги (т. е. порабощены низшими страстями), что они носят в себе смерть, — но в то же время в них пробудилось воспоминание об истинной духовной сущности, и они почерпнули утешение в сознании, что падение их временно и что освобождение их от власти материи и всего плотского неминуемо.

Далее, в изложении Иринейя, следует своеобразное изъяснение библейских сказаний, сперва о Каине, Авеле, Сифе. От последнего и сестры его Нореи — дочери Адама и Евы — происходит весь род человеческий, всецело подпавший под власть космических сил. Но интуитивное искание иного, Высшего Божественного Начала не покидает людей и возбуждает их к неповиновению Иалдаваофу и к нарушению его мировых законов. В гневе на весь род людской Иалдаваоф хочет его истребить без остатка посредством потопа, но Высшая Премудрость-Пруникос спасает Ноя и его род, свыше оросив их Светом (т. е. она оберегает в человеке отблеск Божественного Света и не дает ему погибнуть в пучине низменных страстей). После этого Иалдаваофу удается подчинить себе хоть небольшую часть рода человеческого, заключив договор с одним из потомков Ноя, Авраамом. Объявив себя опять Богом Единым, он обещает Аврааму отдать ему и роду его всю землю, если Авраам и чада Авраамовы будут ему поклоняться и охранять его культ. И потомство Авраамово действительно служит ему, называя его Богом-Иеговою.

1 Это толкование библейского текста о кожаных одеждах, данных Богом Адаму и Еве после грехопадения, весьма обычно в древней мистике: одежды эти символически изображают материализацию человека после осквернения его изначальной духовной сущности.

Этому избранному своему народу Иалдаваоф дает закон через Моисея. Его прославляют, о нем возвещают и от его имени говорят иудейские пророки, преимущественно Моисей, Иисус Навин, Амос и Аввакум. Другие пророки говорят и от имени остальных архонтов: так, пророки Самуил, Нафан, Иона и Михей возвещают Иао; пророки Илия, Иоиль и Захария — Саваофа; пророки Исая, Иезекииль, Иеремия и Даниил — Адоная; пророки Товия и Аггей — Элоя; пророки Михей и Наум — Орея; пророки Ездра и Софония — Астафея. Иногда среди этих пророчеств проскальзывали указания на истинную сущность Божества, на Первого Человека и соприсущего ему Христа; то было следствием особых внушений Высшей Премудрости, незримо оберегавшей человечество от полного подчинения космическим силам. По Ее же внушению Иалдаваоф, не ведая, что творит, произвел в мире двух людей: одного от неплодной Елизаветы, — Иоанна, другого от Девы Марии, — Иисуса.

Тогда Премудрость-Пруникос, вечно жаждавшая полного слияния с Высшей Сущностью Божества и полного освобождения от низшего космоса, возвала к Предвечной Матери, Первой Жене (т. е. св. Духу, см. выше), моля о помощи для полной победы над мировыми началами. Мольба Ее была услышана: из Высочайшей Божественной Сущности отделился Христос и сошел в мир, пройдя через семь мировых сфер, причем Своим прохождением через них Он лишал их отблеска Божественного Света (ибо все частицы Света устремлялись к Нему и льнули к Нему). Сойдя в низший мир, Христос соединился с сестрой Своей Премудростью и вместе с Нею вселился в человеке Иисусе, рожденном от Девы и заранее приуготовленном Премудростью, как чистый сосуд, для восприятия частицы Божества, так что мудростью и чистотой Он превосходил всех людей. Когда же совершилось в Нем слияние Божественного и человеческого естества, Иисус Христос стал властвовать над материей, творил чудеса, открыто возвещал Неведомого, Непостижимого Отца и называл Себя Сыном Человеческим, т. е. Сыном Первого Человека — Непознаваемого Божества. Иалдаваоф и другие архонты хотели погубить Его, и стараниями их был распят человек Иисус, но Христос и Премудрость перед этим покинули человеческую оболочку и вернулись к Негленному Свету Божества, предоставив Иисусу пострадать, умереть на кресте и сбросить окончательно узы плоти; по смерти же его Христос воскресил его духовную и душевную субстанцию, и она, в образе воскресшего Иисуса, в течение восемнадцати месяцев являлась Апостолам и ученикам, беседуя с ними и открывая наиболее достойным глубочайшие тайны бытия. Остальные же ученики, не достигшие высшего познания, тоже зрели воскресшего Иисуса Христа, но полагали, что Он воскрес с земным Своим телом: им не было ясно, что воскресения плоти быть не может, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (I Кор. XV, 50)¹.

По прошествии же 18 месяцев² Иисус Христос был взят на небо (т. е. пневматическая субстанция Его отошла в Высшую Духовную Суц-

¹ Здесь мимоходом указывается на отрицание плотского воскресения вообще.

² Мы увидим далее, что почти все гностические секты признавали не

ность). И Он сидит одесную Иалдаваофа, и продолжает собирать в Себе все частицы Божества, находящиеся в мире и в человеческих душах: к Нему стремятся все Божественные искры, рассыпанные в человеческом сознании, и как бы сливаются с Ним. Таким образом, Иалдаваоф постепенно лишается блеска Божества — разлитой в мире духовной сущности. И конец мира наступит тогда, когда в Иисусе Христе соберутся все рассыпанные в душах искры Божества и вместе с Ним отойдут в Божественную Сущность, когда все «орошение Духа Света» (*tota humectatio Spiritus Luminis*) будет собрано и вернется к Первоисточнику Света; мир же будет предоставлен низшим космическим силам (т. е., лишенный Божественного сознания и воли, вернется к состоянию хаоса).

Таково в кратких чертах офитическое учение, сохраненное нам Иринеем, хотя и в бессвязном, темном пересказе. В первой его части мы имеем космогоническую систему, крайне интересную и глубокую, хотя, к сожалению, не все символы ее нам понятны; во второй же части можно заметить, что Ириней пытается буквально передать содержание какой-то неизвестной нам книги, содержащей опыт аллегорического толкования Библии применительно к космогоническим идеям офитизма. К сожалению, и здесь ясно лишь то, что лионский епископ не мог вполне овладеть смыслом текстов, предназначенных только для посвященных.

2. Варвелиоты

Перед только что изложенной безымянной системой офитов мы находим у Иринея сведения о каких-то других «варвело-гностиках», или варвелиотах, названных так по имени зона (т. е. проявления Божества) Варвело (*Βαρβηλω*), игравшего большую роль в этом учении. Собственно говоря, в этой системе, в том виде, в каком она сохранилась у Иринея, нет характерного признака офитических учений, т. е. символа змея, но все же ересеологи единогласно относят «варвелиотов» к группе офитов, ввиду того, что общая схема учения, в ее космогонической части, весьма сходна с учением только что рассмотренных нами офитов. У Иринея, впрочем, нет связного изложения системы варвело-гностиков; он ограничивается пересказом какого-то документа, вероятно из круга чтения этих сектантов, и неожиданно обрывает свое изложение там, где, видимо, кончались данные его источника. При этом Ириней усматривает в учении варвелиотов следы непосредственного влияния Симона Мага и симонианства; убеждение это вытекало отчасти из знакомого нам стремления выставить Симона родоначальником всего гностицизма, отчасти из того факта, что в учении варвелиотов, как и у Симона, находилась идея парных, мужеско-женских эманаций Божества (сизигий). Но на этом же основании позднейший ересеолог Феодорит искал филиацию варвелиотов от Валентина и его системы, где учение о сизигиях достигло полнейшего развития. На самом же деле «варвело-гностики» принадле-

сорокадневный, а гораздо более продолжительный срок явления Иисуса Христа в мире после воскресения.

жали к той группе первобытных сектантов-полухристиан, идеи которых послужили общим источником для всех гностических систем. Место их — на заре истории христианства, в утреннем тумане первоначального смутного синкретизма, еще не выработавшего определенной догматики. Ириней в конце II века еще отделял «варвелиотов» от других офитов: для позднейших же ересеологов они слились в общем хаосе первобытных сект, разобраться в которых уже в IV—V вв. представлялось немислимым, и мы видим, что у Епифания и у других церковных писателей «варвелиоты» смешиваются то с николаитами¹, то с другими непонятными, уже забытыми сектами.

Насколько можно выяснить из туманного и сбивчивого пересказа Ириней, «варVELO-гностики» учили о Непознаваемом, Неизреченном Божестве, возжелавшем озарить откровением вечно-девственного зона² ВарVELO³. Это Божественное желание выражается Мыслью (Ἐννοια), сочетавшейся с Предведением (Προγνωσις); с ними появляются Нетление (Ἀφθαρσια) и Жизнь Вечная (Ζωή αἰωνία). Это — первая Божественная Четверица (т. е. первые проявления Непознаваемого Божества, представленные как бы в образе квадрата). Озаренный этим откровением, ВарVELO произвел Совершенный Свет, называемый Христом. Тогда из Неизреченного Источника Божества происходит новая эманация: это Ум (Νους), Слово (Λογος) и Воля (Θελμη), образующие вместе с Христом вторую Непостижимую Четверицу, сочетающуюся с первой. Из сочетания Логоса и Мысли происходит Саморожденный (Ἀυτογενης), символизирующий, по-видимому, первое проявление творческого начала в Божестве. Спутницей Его является Истина (Ἀληθεια), и ему, Автогену, подчиняется все: дальнейшие эманации Божества совершаются ради него (для «сопровождения» его). Эти эманации следующие: от Христа и Нетления — четыре светила, или активно-мужские начала, а от Воли и жизни Вечной — благодать (Χαρις), хотение (Θελησις), смысл (Σινεσις) и разум (Φρονησις), олицетворяющие идею пассивно-женского элемента Божественного творчества; благодать сочетается с первым светилом, называемым Спасителем и Армогеном (?), Хотение — со вторым, и т. д.

«Саморожденный» производит первого Совершенного Человека, названного Адамантом, и сопутствующее ему Совершенное Познание, благодаря которому Совершенный Человек познает Сушность Божества: ему открывается тайна Неизреченного Отца и Матери (т. е. Св. Духа, ВарVELO) и Сына (Христа). От вечно-девственного ВарVELO Совершенный Человек получает непобедимую силу. И от сочетания Совершенного Человека с Познанием происходит Древо, называемое также познанием (? какой-то символ, связанный с «древом познания»?).

1 См. далее.

2 Так в тексте. («Озарить зон»? Озарить что?) — Прим. ред.

3 Название это толкуется по-разному. Гарвей и Гильгенфельд объясняют его как «Бог в четверице».

На этом месте Ириней вдруг обрывает нить своего пересказа и прямо переходит к изложению космогонической части рассматриваемого учения, сообщая, что от ангела, состоявшего при Единородном (?)¹ произошел Св. Дух, называемый Премудростью (Σοφία) и Пруникос (Προυνικος). Узрев, что все сущее проявляется в сизигиях, Пруникос ищет, с кем бы сочетаться, спускается до низших сфер и здесь (от соприкосновения с хаосом материи) производит несовершенное творение, называемое Первоначалом (Προταρχων). Это — Создатель низшего мира, ангелов и низших духов, тверди небесной и всего земного. (Мы в нем узнаем Иалдаваофа офитов). Увидев несовершенство своего детища и сотворенного им мира, уже оскверненного злобой, завистью, похотью и прочими порождениями Первоначала, Премудрость с печалью удалилась в высь и вернулась в Божественную Сущность, в которой заняла последнее место. А Первоначало, оставшись властвовать над созданным им низшим миром, возомнило себя Высшим Божеством, и им было произнесено: «Я Бог Единый, Бог ревнитель, и кроме Меня нет иного Бога»².

Здесь Ириней вновь прерывает свое изложение и оставляет его незаконченным. Ему предстояло еще выяснить учение «варвело-гностиков» об искуплении и очищении низшего мира, о конечном освобождении духовной сущности от власти низшего Творца-миродержителя для возвращения к Божественному Первоисточнику; но Ириней, по-видимому, отступил перед трудностью пересказа столь сложной и совершенно непонятной ему системы, или же просто он не имел иных данных о «варвелиотах», за исчерпанием содержания попавшего в его руки текста.

3. Наасены

Феодорит, в своем пересказе системы варвелиотов (*Haer. fab. comp.* I, 13), упоминает вскользь о других наименованиях сект той же группы офитов, и между прочим о «наасенах». Об этих Ναασηναί мы находим довольно пространственные сведения в *Философуменах* Ипполита, и обратимся теперь к этому источнику для выяснения интересной, но весьма сложной и темной отрасли офитизма.

Прежде всего следует заметить, что Ипполит не дает нам систематического разбора учения «наасенов»: он лишь пересказывает содержание некоторых памятников литературы этих загадочных мистиков. Тут и рассуждения о Божественной Сущности, и опыт символического толкования Ветхого Завета, и ряд других аллегорических изъяснений евангельских текстов, и, наконец, отрывки наасенских гимнов. Все это вместе взятое представляет большой интерес, тем более что Ипполит не поспешил на цитаты из подлинных, лежащих перед его глазами доку-

1 Об этом «Единородном» ранее не было упоминания. Быть может, Ириней называет его так по ошибке («Моноген» вместо «Автоген»), но возможно и то, что в тексте, по которому Ириней составлял свое изложение, встречались пропуски.

2 Срв. Исх. XX, 3, 5; Втор. V, 6—7; 9. Ис. XLV, 5; XLVI, 9.

ментов. Но связного изложения системы «наасенов» мы все-таки не имеем и вряд ли можем ее восстановить, по причине крайней запутанности наших данных.

Название «наасенов» произошло от еврейского слова *наас* — «змей»: оно соответствует эллинскому наименованию «офитов». Впрочем, сектанты, обозначаемые этим именем, сами себя называли просто *гностиками*, считая себя посвященными в высшее познание. Быть может, замена греческого слова еврейским в их названии должна была служить указанием на их примирительное отношение к ветхозаветной традиции (конечно, принимаемой только в символическом смысле), в противоположность резко враждебному отношению к иудейской традиции со стороны других офитических сект. Но во всяком случае мирозерцание «наасенов» было чисто эллинским, и они сами гордились тесной связью с мистериями Египта и эллинского мира, как мы сейчас увидим. Понятие же их о Божестве было проникнуто духом чистого пантеизма, столь же чуждого иудейскому религиозному созерцанию, как и ясно выраженный дуализм других офитов.

В основе системы «наасенов» лежало представление о непознаваемом Божестве, Первоначале всего, Едином Благом, Именуемом просто *Первым* (Πρῶν). Это — Высший Отец и также Мать, ибо в Нем вмещаются все элементы, мужские и женские, активные и пассивные, — Высший Человек, обозначаемый мистическим именем Ἄδραμας. Соприсущий Ему Предвечный Сын (очевидно, символизирующий Божественную Потенцию Творческой Силы) образует с Ним (т. е. с Его непостижимой мужеско-женской сущностью) Высшее Троичное Начало Божества, недоступное воображению. Но кроме этого таинственного Троичного Принципа, Божество проявляется и познается мышлением в тройственной Сущности, охватывающей мир видимый и невидимый. Это — тройное представление о Божестве, проявляющемся 1) в наивысшем, непостижимом Принципе Божества, 2) в мире духовном, 3) в мире материальном.

Отсюда видно, что учению наасенов по существу чужд дуализм. Идея Первобытной материи, или хаоса, здесь не противопоставляется Божественной Сущности, как в тех офитических системах, с которыми мы уже ознакомились. Наоборот, материя, т. е. потенция всего бытия, здесь является как бы третьим, низшим проявлением Божества. Это Божественное, но уже материальное Начало есть таинственный *Наас* (Ναας), — Змей, т. е. Влажное Начало, тождественное, по словам наасеновского трактата, влажному принципу, о котором учил древний философ Фалес Милетский как о начале всего бытия¹. Этот низший принцип бытия отнюдь не является теневой стороной Божественного Света, т. е. отрицанием Божества, тьмою хаоса, — наоборот, он светел и благ, и в нем источник мировой красоты. Другими словами, наасены видели в Зикждительной Силе, проявляющейся во вселенной, не только далекий отблеск Божества, но и составную часть Его Собственной Всеблаготы

1

Philosoph. V, 9. О Фалесе и его учении см. выше, ч. I.

Сущности; они представляли себе Божество не только Непостижимой Эссенцией, превышающей всякое проявление творчества, но и Активным Началом, заложенным в принципе всего бытия. Божество здесь сливается с космосом, почти как в буддийском пантеизме. А Влажное Начало, таинственный *Наас*, олицетворяющий мировую эволюцию, порою отождествляется с Самой Непознаваемой Божественной Сущностью: из слов Ипполита и из приводимых им отрывков наасенских гимнов можно усмотреть, что под именем Нааса иногда подразумевалось не только низшее, третье проявление Божества, но и Божественный Принцип вообще, Божественное Начало, заложенное в мире как зерно горчичное и разрастающееся, согласно притче, в пышное дерево (Мф. XIII, 31—32; Мк. IV, 31—32; Лк. XIII, 19). Это — Божество, мыслимое как мировое брожение, согласно притче о закваске, положенной женщиной в *три* меры муки (Мф. XIII, 33; Лк. XIII, 21).

Мы здесь встречаемся с опытом применения знакомых нам евангельских текстов к наасенской символике, из чего можно заключить, что наши евангелия были в почете у этих гностиков. Но священными книгами их были не только наши канонические евангелия, но и другие, как например *Евангелие Фомы* и в особенности *Евангелие Египтян*. В последнем, по утверждению наасенов, содержалась история мировой и человеческой души, т. е. история первобытного ниспадения духа из Божественного Первоисточника, постепенного огрубения и материализации его, а затем постепенного освобождения от уз плоти, сопровождаемого просветлением. К глубокому нашему сожалению, автор «Философумен» не сохранил нам ни подлинных цитат из Евангелия Египтян, ни наасенского толкования их, так что мы не можем восстановить учение наасенов о вселении души в тело и не знаем, каким образом излагалось в этой системе появление в мире человека, одаренного частицей божественного сознания. Из брошенного вскользь указания Ипполита¹ мы можем лишь уловить, что человек сотворен «многими силами» (под которыми можно разуметь низших миродержителей, *Архонтов* в описании Ириней) и что он создан «по образу Высшего Человека»², т. е. в нем проявляется тройственная природа и в нем же сочетаются мужеско-женские элементы³. Здесь же мы находим упоминание от Автогене (Αυτογενής), которого встречали уже у варвелиотов, и о таинственном огненном Ἰαλδαβαωθ, *четвертом Боге* (? Творческая Сила, выделенная из Высшего Неизреченного Троичного Принципа ?)⁴. Но скудость данных не позволяет нам выяснять отно-

1 *Philosoph. V, 7.*

2 Быт. I, 26. Срв. выше учение офитов Ириней и далее учение Саторнила.

3 Срв. Быт. I, 27: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Мы увидим далее, как часто этот текст толковался в смысле отрицания разделения пола в первобытном человеке.

4 В рукописи *Философумен* стоит не Ἰαλδαβαωθ, а Ἰσαλδαωθ; большинство ученых полагает, что это лишь ошибка переписчика (вследствие чего в цитируемом нами Гёттингенском издании текст исправлен на Ἰαλδαβαωθ), но другие, напр.

шение каждого из этих олицетворений Божественной Силы к созданию видимого мира и венца его — человека: Ипполит лишь мимоходом указывает на эти таинственные символы и не останавливается на разъяснении их. Несколько далее мы видим, что упомянутый низший Демиург, Иалдаваоф, или Ἰσαλδαίως, не противопоставляется Высшему Божеству: мы не находим у наасенов следов того излюбленного офитами толкования Ветхого Завета, по которому Иалдаваоф-Иегова отвлекает род людской от познания Истинного Божества, требуя поклонения себе, Моисей же является пророком этого низшего Демиурга, а не Бога Истинного. Наоборот, наасены утверждали, что Моисей возвещал об Истинном, Высшем Божестве, познание Которого он сам приобрел у тестя своего Иофора, «великого мудреца» (ο μέγας σοφός)¹. В ветхозаветном сказании о лестнице, виденной во сне Иаковом и простиравшейся от земли до неба², наасены видели символический образ нисхождения духа свыше к миру и постепенного восхождения его обратно к Божественному Источнику. Из других многочисленных примеров наасенского толкования Ветхого Завета, приводимых Ипполитом, особенно интересно символическое изъяснение псалма 113-го: «Когда вышел Израиль из Египта, дом Иакова — из народа иноплеменного, Иуда сделался святынею Его, Израиль — владением Его. Море увидело, и побежало; Иордан обратился вспять...» и т. д. Псалмопевец тут указывает на сказание о Черном (Красном) море, расступившемся перед евреями во время бегства из Египта (Исх. XIV, 13—XV, 21), и о чуде Иисуса Навина, приостановившего течение Иордана при занятии иудеями земли обетованной (Иис. Нав. III, 14—16). Но наасенское толкование видело здесь символ духа, прекращающего свое нисхождение к низшему началу материи, и обращающегося вспять к своему Божественному Источнику³; земля египетская — символ плоти, материи, из которой дух стремится уйти в радостном порыве к родной ему Божественной Сущности; море — это океан бытия, порождающий, как сказал Гомер, и людей и богов (т. е. и низший и высший мир).

Мы не знаем, каким образом наасены представляли себе явление в мире Иисуса Христа и очищение мира через Него; нам приходится

Гильгенфельд, несогласны с этой поправкой и считают, что Ἰσαλδαίως — совершенно особое имя. См. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, II, 5.

1 *Philosoph.* V, 8. Нельзя не отметить, что в современном учении оккультизма сохранилось предание, будто Иофор, «священник Маддамский» (Исх. II, 16—21; III, 1; IV, 18; XVIII, 1—27), был последним носителем тайного знания черной расы и передал это посвящение своему зятю Моисею, представителю белой расы.

2 Быт. XXII, 12—19. Известно, что Церковь восприняла символическую «лестницу Иакова» как аллегорический образ Пречистой Девы Марии; многочисленные следы такого толкования встречаются в церковной Богородичной службе.

3 Заметим, что и в Православной Церкви псалом 113-й имеет символическое значение и применяется к празднованию Крещения Господня (т. е. сошествия Духа Святого на Иисуса Христа и через Него на род человеческий). См. антифоны на литургии 6-го января и вообще всю церковную службу в этот день.

ограничиться краткими сведениями о том, что Иисус Христос был полным отражением Высшего Человека и поэтому Сам обладал совершенной тройственной природой, так что явлением Его в мире совершилось спасение всех трех мировых областей: материальной, душевной и духовной. И проповедь Его была обращена не только к избранным, но и к тем, которые не могли воспринять Его учение. Ибо род людской также тройствен по природе, по аналогии с Мировым Тройственным Началом: низший род людей материальных (*хоических*) отличается от людей душевных, или *психиков*, и духовных, или *пневматиков*, и люди делятся на *избранных, призванных* (Мф. XX, 16; XXII, 14), и *заключенных* (в материи). Только первым «дано знать тайны Царствия Небесного», по слову Самого Иисуса Христа (Мф. XIII, 11—12; Мк. IV, 11; Лк. VIII, 10); они — истинные гностики, увенчавшие подвиг Богоискательства обретением Истины. К ним относятся евангельские слова: «никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин. VI, 44), и притча о семени, упавшем на добрую почву (Мф. XIII, 3—9, 18—23; Мк. IV, 3—20; Лк. VIII, 5—15), и множество других текстов из евангелий и посланий Ап. Павла. Различие между духовными и душевными людьми ясно выражено в словах Павла: «возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием...» (I Кор. II, 13—16) и т. д. Душевные люди — это искатели Бога, еще не достигшие, в отличие от пневматиков, чутья и разумения Истины, но самим исканием ее возвысившиеся над материей, в которой заключены остальные люди, не умеющие подняться над уровнем грубых плотских потребностей.

Это тройственное начало духа, души и плоти, нашедшее выражение в совокупности рода человеческого, еще более ощутимо в каждом отдельном индивидууме. Каждый человек является отражением Непостижимой Высшей Троичной Сущности. В нем также обретается высшее начало, пневматическая сущность или дух, образующий вместе с душой (психикой или сознанием) и телом цельное тройственное естество. Но в то же время дух является единой истинной сущностью человека, ячейкой его истинного «я» под внешними оболочками души и плоти, — подобно тому, как Непостижимое Божество проявляется и познается в двух низших своих проявлениях: мире невидимом и мире материальном, но в то же время пребывает неизменным в Неизреченном Источнике Божественной Сущности¹. Дух заключен в душу, душа в тело. Но душа стремится к духу и жаждет слияния с ним (т. е. сознание и разум пытаются проникнуть в таинственную сущность духа), а дух тоскует в своей низшей оболочке и стремится назад к своему Первоисточнику, в родную ему Божественную Сущность.

1 Мы здесь видим общее для всей древней мистики учение о микрокосме — человеке, являющемся отражением полноты бытия — Макрокосма (идея, отчасти уцелевшая в современном т. наз. оккультизме).

Этому мировому закону тройственного разделения и тяготения к духовной сущности подчинена вся природа. Душевная сущность отнюдь не является отличительным признаком человека: душой обладают не только животные, но и все сущее в мире органическом и неорганическом, даже камни. Ибо камни растут, следовательно и в них проявляется то стремление к возвышению, то тяготение к неведомому, которым одушевлена жизнь¹. Эту чисто пантеистическую мысль наасены подкрепляли ссылками на символику древних мистерий, изъясняя мифы Прозерпины-Коры, тоскующей в преисподней, Атиса, возлюбленного Матери-Земли, Адониса и пр. как символы все того же мирового стремления, являющегося сущностью жизни. Этот мировой закон неудовлетворенности и вечного искания проявляется в низшем мире в любви, в среднем — в тоске перед неведомым, в смутном искании одухотворения, а в высшем — в ясном и неудержимом порыве к духовной сущности.

Наасены разъясняли, что мистерии «Великой Матери» были именно изображением тайны пола и плотских страстей как отражения высших духовных исканий. Мы не будем следовать за Ипполитом в его сбивчивом пересказе наасенских толкований символики древних таинств; достаточно будет отметить, что наасены ссылались в равной мере на мистерии Великой Матери и на Египетские таинства, на мистерии Элевсинские, Самофракийские и на таинственные культы Диониса, на все мистические традиции древнего Востока, заявляя о тесной связи своего учения со всеми этими течениями таинственного знания, исходившими из общего источника созерцания Истины. По словам наасенов, таинственное учение о тройственном естестве всего сущего было впервые исповедано в Ассирии и оттуда перешло в Египет и во все святилища познания восточного и эллинского мира. Учение о Влажном Начале всего низшего бытия, раскрытое у эллинов Фалесом Милетским, лежало в основе египетских таинственных культов: здесь Влажное Начало олицетворялось Озирисом, оплодотворяющим природу — Изиду, закутанную в семь покрывал (символизирующих семь планетных систем, семикратное проявление зиждительных сил природы). Гермес, заимствованный эллинской мифологией из египетских культов, символизирует творческую силу Божества; он — таинственный *Логос*, проявляющийся в эволюции бытия²; он же — *водитель душ*, соединяющий частицу Высшего Божественного духа с низшим сознанием, исшедшим из материи; он же пробуждает человеческое сознание и озаряет его Божественным Светом, отблеском Высшего мистического Сына Человеческого, — и именно к этой тайне относится текст Ап. Павла: «встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Эфес. V, 14). И это, добавляет Ипполит, есть великое таинство Элевсинских мистерий. А если нет в человеке искры живой, разгорающейся от вещиго призыва к свету, то не может он воспринять Божественного озарения: такой человек — мертвец, и это к нему относятся слова

1 *Philosoph. V, 7.*

2 *Ibid. V, 7.*

Христа о «гробах повапленных... которые внутри полны костей мертвых» (Мф. XXIII, 27; Лк. XI, 44), — ибо нет в нем человека живого (т. е. пневматика). Когда же мы в Писании находим, что «мертвецы исходят из гробов»¹, то это значит оживление духовного человека, познание им тайны пневматической сущности и освобождение от плотских уз².

Заметим кстати, что в приведенном образце наасенского толкования можно уловить полное отрицание идеи воскресения из плоти, хотя Ипполит не дает нам прямого на то указания. Автор «Философумен» вообще умалчивает о той части наасенской системы, в которой содержалось учение об искупительном значении Иисуса Христа и о спасении Им мира и человека. Мы видим лишь, что Христос по пришествии Своем и вознесении учредил три Церкви: земную, или видимую, душевную и высшую духовную³, но не знаем, как представляли себе наасены, например, образ душевной Церкви, и какие души ее составляли. Что касается высшей, пневматической Церкви, то к ней восходит дух, очистившийся от всего земного, достойный возвращения в Первобытную Высшую Сущность. От бремени плоти духовный человек освобождается познанием Божества и отказом от потребностей своей телесной оболочки. У нас нет точных указаний на то, каким образом наасены представляли себе спасение и очищение духа человеческого через Иисуса Христа. Но Ипполит неоднократно указывает на требование полного аскетизма как на необходимое условие наасенского посвящения.

По-видимому, наасены доходили даже до идеи насильственного отказа от плотских страстей, путем оскотления, как в мистериях Великой Матери. Но во всяком случае требование аскетизма стояло у них на первом месте. Наасены полагали, что человек обязан беречь все свои силы и помыслы для стремления к Божеству, для приближения к созерцанию Неизреченной Божественной Мужеско-Женской Сущности, по образцу Которой создан человек. Вся же плотская похоть является унижением Божественного Первообраза; половые сношения сами по себе — лишь извращение изначальной чистоты Первообраза, они по существу противоестественны и именно к ним относятся Христовы слова о святыне, отдаваемой псам, и о жемчуге, рассыпаемом перед свиньями (Мф. VII, 6). Лишь отказ от постыдных и неестественных потребностей, унижительных для образа и подобия Божия, окрыляет дух и дает возможность отрваться от плоти, проникаться светлым разумением Высшей Божественной Сущности.

Мы уже сказали, что священной книгой наасенов было по преимуществу Евангелие от Египтян — к сожалению, до нас не дошедшее. Но уцелевший доныне краткий текст из этого евангелия⁴ указывает на такое же отрицательное отношение к половым инстинктам, как и у

1 Срв. Мф. XXVII, 52.

2 *Philosoph.* V, 8.

3 *Ibid.*, V, 6.

4 В так наз. II посл. Климента Римского, гл. XII. Параллельные цитаты у Климента Александрийского, *Strom.* III.

наасенов. В этой единственной подлинной цитате из Евангелия от Египтян Христос на вопрос Саломии: когда придет Царствие Божие? отвечает, что оно наступит лишь тогда, *когда двое будут как одно, а мужеский и женский пол будут ни мужеским, ни женским*¹. Этот отрывок странной мистической книги вполне подходит к учению наасенов, насколько мы могли его разобрать, и в частности к идее об осквернении Божественного «мужеско-женского» Первообраза в человеке, повинующемся потребностям пола.

Кроме Евангелия от Египтян и Евангелия от Фомы, особенно чтимых наасенами, были какие-то *Откровения Иакова* (брата Господня) *Мариамне*, на которые, по словам Ипполита², также охотно ссылались наасены. Об этой книге мы не имеем никаких других сведений: по всей вероятности, она принадлежала к кругу литературы особых *Откровений*, связанных с именем Марии, как напр. *Великие и малые вопросы Марии*, Γεννα Μαρίας, Pistis Sophia и др.³: кроме последней из упомянутых книг вся эта литература известна нам, к сожалению, лишь по заглавиям. Возможно, что указанные Ипполитом *Откровения Иакова Мариамне* были специальной тайной книгой наасенов, не имевшей распространения вне круга этих сектантов. Во всяком случае, из слов Ипполита не видно, имел ли он сам ее в руках; возможно, что он говорит о ней лишь понаслышке.

Но зато сборник наасенских гимнов был, несомненно, в руках Ипполита, и мы можем, по примеру автора *Философумен*, закончить наш обзор учения наасенов одним из этих любопытных гимнов, воспевавших тайну Божественной Сущности и спасительного познания⁴:

Первобытным Зиждительным Началом всего сущего был Наас⁵,
Вторым же Хаос, исшедший из Первобытного.
Третье же Начало получило душу от Них обоих.
И она [душа], облеченная в образ трепещущей лани,
Блуждает, изнуренная, под гнетом Смерти.
То, достигши царства [света], она озаряется светом,
То, в скорбь повергнутая, рыдает,
То в стенаниях радуется,

1 О *Евангелии Египтян* см. далее, ч. V.

2 *Philosoph.* V, 7.

3 См. далее, ч. V.

4 Текст гимна в рукописи *Философумен* сильно искажен и с трудом восстановлен первым издателем, Миллером, которому следует и Гёттингенское издание. Предлагаемый русский перевод сделан с последнего издания, по сравнению с немецким переводом Гарнака, *Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss.*, 1902, I, s. 543.

5 В тексте Гёттингенского издания стоит νοϋς («разум»), но Гильгенфельд (*Ketzergesch.*, s. 260) предлагает поправку Ναας, соответствующую общей схеме наасенского учения, выраженного в этом гимне. Гарнак (op. cit.), следуя филологическому прочтению, первую строку переводит так: Das Zeugende Prinzip des Alles, das Erste, war der Nus (*Verstand*).

То в стенаниях своих осуждается,
 То осуждается и погибает;
 То, не находя выхода, несчастная, во зле
 В лабиринте блуждает.
 Иисус сказал: Воззри, Отец,
 Скорбное существо блуждает по земле,
 Отторженное от Твоей обители.
 Оно порывается бежать от горького Хаоса,
 И не знает, как через него пробиться.
 Сего ради пошли Меня, Отец!
 С печатями [в руках] Я сойду [в низший мир],
 Пройду через все зоны,
 Все таинства раскрою,
 И покажу божественные образы.
 Сокровенные тайны священного пути
 Открою, назвав гнозисом.

4. Ператы

Вслед на наасенами мы находим в «Философуменах» упоминание о других гностиках-офитах, называемых ператами; учение их, насколько его можно восстановить по данным Ипполита, было вполне аналогично системе наасенов, так как в основе его также лежало представление о тройственной природе всего сущего. Но, с другой стороны, ператы сходились с «офитами» Ириней в резко враждебном отношении к библейской традиции, изъяснявшейся ими также в смысле отождествления Иеговы с низшей космической силой, противопоставляемой Высшему Божеству. Основателями секты ператов, по словам Ипполита¹, были некий Евфрат (Ευφρατης ο Περατικός) и Келб (Κελβης ο Καρυστιος), но последнего Ипполит в другом месте² называет почему-то Адемом (Ἄδεμης ο Καρυστιος), а об Евфрате упоминает Ориген³ как об основателе секты офитов. Это указание Оригена не противоречит сведениям Ипполита, так как «ператы», по всей вероятности, именовали себя просто гностиками-офитами; название же Περαται, т. е. *переправляющиеся, потусторонние*, применялось ими к себе в смысле мистической переправы через океан бытия, из низшего мира в высший⁴. С этим символом переправы, подкрепленным аллегорическими толкованиями сказаний о прохождении через Чермное море, мы уже ознакомились в учении наасенов; подобно им, ператы также пользовались символикой древних мистерий, подчеркивая свою близость к эзотерическим учениям Востока и эллинского мира. Отрывок «ператского» трактата, цитированный Ипполитом⁵, представляет удивительную смесь всевозможных

1 *Philosoph. V, 13.*

2 *Ibid. X, 10.*

3 *C. Cels. VI, 28.*

4 *Philosoph. V, 16.*

символов, заимствованных из всех известных нам явных и тайных культов и поэтических легенд древнего мира; эта символика настолько запутана, что мы здесь не будем пытаться ее выяснять, следуя примеру самого Ипполита, который откровенно заявлял о невозможности разобраться в этой сложной системе. Впрочем, Ипполит и не старался передать общую схему учения ператов, ограничиваясь, как и в отношении наасенов, пересказом попавших в его руки трактатов разнообразного содержания. По-видимому, тут было и рассуждение о Сущности Божества, и опыт символического толкования Ветхого Завета, и трактат о мистическом значении планетных сфер, тесно связанный с астрологическими учениями древнего Востока.

В основе системы ператов, как уже сказано, лежало представление о Тройственной Божественной Сущности, Непостижимой, Единой и Троичной в своих проявлениях. Эта Неизреченная, Первобытная, Божественная Сущность подобна неиссякаемому источнику, все наполняющему, пребывая неизменным, и образующему три основных струи, или проявления Божества: Непознаваемую, Самодовлеющую Божественную Сущность, именуемую также Царством Отца и таинственной Тριάдой¹, затем Царство Сына, именуемого Саморожденным, Логосом и Змеем (Ὁφισ²), и, наконец, низший мир *Особого Творения*, т. е. принцип материи. Каждая из этих трех частей Божественной Тройственной Сущности содержит бесконечную полноту сил и потенций. Таким образом, материя и здесь, как у наасенов, является низшим проявлением Единого Всеобъемлющего Божества; этот низший мир называется также Θαλασσα, т. е. море³, что указывает на тождество его с Влажным Началом наасенов и Иринеевских офитов. Второе же проявление Непостижимой Троичной Сущности — Предвечный Сын, Логос или Офис (т. е. творческая Сила Божества) — извивается змеем между Непознаваемой Высшей Сущностью Божественного Отца и низшим миром материи, или Влажного Начала, на поверхность которого Он бросает отражения непостижимых образов Божества: по этим отражениям создаются формы вечно движущейся материи, и лишь в них, в этих отражениях, состоит реальность видимого мира. Мы здесь встречаемся с представлением, родственным Платоновому учению об «идеях» и буддийскому учению о прозрачности всего материального бытия. Божественный Офис, извиваясь между Высшей Сущностью Божества и материей, то приносит последней эти отражения Божества, воспринимаемые низшим миром как импульсы для созидательной эволюции, то вновь поднимается от низшего мира материи к Высшему Источнику Божества и несет Ему отблески Божественной Сущности, очистившиеся от материи (т. е. частицы духа, отделившиеся от грубого, низшего сознания, выработан-

7 Ibid., V, 14.

1 Ibid., V, 12.

2 Ibid., V, 17.

3 Ibid., V, 14.

ного эволюцией организмов). Ибо вся духовная сущность стремится к Офису, как железо к магниту. В Нем — Творческое Начало, одухотворяющее мир, и потому сказано о Нем так ясно: «В начале было Слово... все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков...» (Ин. I, 1—4)¹. И единственный, вечный образ его в видимом мире — свет. Во всем сущем Он есть (*еже бысть, в том живот бе*), и с Ним, с Божественным принципом жизни, сочетается образ мистической Евы, «матери всего живущего», по-видимому тождественной Первой Жене (Prima Foemina, mater viventium) Иринеевских офитов²: здесь, без сомнения, мы имеем дело с символом, отмечающим в Творческой силе Божества (Логосе) элемент активный (мужской) и пассивный (женский); возможно, что к этому символу ператы применяли мистическое толкование первых глав книги Бытия, не сохранный нам Ипполитом.

Низший мир материи, таким образом, получает творческие импульсы от среднего мира саморожденных потенций, или Божественного Логоса. Но, получив эти импульсы, материя развивает свою эволюцию под управлением низших космических сил, отождествленных с семью низшими сферами бытия, видимый образ которых — в семи планетах. В мировом бытии и, в частности, в человеческой жизни эти космические силы играют роль судьбы, слепого рока (т. е. в них олицетворяются непреложные мировые законы, которым подчинена материя). Ввиду того, что эти силы образно представлялись небесными сферами, гностический трактат, бывший в руках Ипполита, содержал мистические разъяснения связи между планетными системами и мировой судьбой, т. е. астрологические рассуждения, в которых Ипполит совершенно путается и ограничивается поэтому ссылками на тайное астрологическое учение халдеев и магов³. Но помимо этой близости к древним астрологическим системам мы видим у ператов и обычное у офитов олицетворение низших космических сил семью Архонтами, из которых один есть тот самый низший Демииург, который в Ветхом Завете назвал себя Богом Единым и избрал на служение себе народ израильский (Ипполит не дает нам сведений о том, сохранилось ли у ператов за этим Демииургом имя *Иалдаваоф*). Эти Архонты, или космические силы, установившие законы природы, требуют выполнения этих законов и потребностей плоти. Они же требуют пролития крови (как символа власти материи над духом?⁴), и потому обожествивший их род человеческий

1 В тексте: «В начале бе Слово... вся Тем быша и без Него ничтоже бысть. *Еже бысть, в том живот бе, и живот бе свет человеком*». Заметим, что слова «еже бысть» здесь поданы в обратном порядке, благодаря чему несколько изменяется смысл последней фразы (*οὗτερον ἐν αὐτῷ, ζῶν ἐστίν*) сравнительно с текстом каноническим.

2 См. выше, с. 149. Срв. Быт. III, 20.

3 Ипполит пытается изложить учение «астрологов», «астротеософов» и пр. в IV кн. *Философумен*, но его пересказ нельзя не признать совершенно неудовлетворительным.

4 Вспомним, что, согласно воззрениям древней мистики, именно в крови заключалась душа, и пролитию крови приписывалось таинственное зиждательное

стал приносить кровавые жертвоприношения. Библейское сказание о Каине и Авеле изъяснялось таким образом: жертва Авеля была угодна Демиургу, потому что она была кровавым приношением закланных ягнят, — жертва же Каина была бескровна и состояла из плодов земных, и поэтому была отвергнута Демиургом (Быт. IV, 2—6). Тайственное знамение на челе Каина (Быт. IV, 15) было знамением высшего Офиса, носителями которого являются все познавшие Офиса и отвергшие законы Демиурга. Когда Христос сказал: «отец ваш... был человекоубийца от начала» (Ин. VIII, 44), Он говорил о Демиурге, — и чтобы отделить понятие о нем от познания Высшего Отца, Он научил обращаться к Отцу «иже еси на небесех».

В дальнейшем символическом прочтении библейских текстов ператами мы встречаем опять толкование «исхода из Египта» как образ перехода человеческого духа из низшего мира в высший. Ператы, как и наасены, видели в «земле Египетской» символ материи, из которой дух освобождается в радостном порыве к познанию Божества; «людьми египетскими» они называли толпу людей, пребывающих на низшей ступени духовного развития. Переход через Черное море — символ освобождения от власти рока и низших мировых законов: спасаясь из области неведения, человек переправляется через море судьбы и вступает в область Света. На пути к спасению человека ожидают многочисленные искушения и в особенности борьба с низшими плотскими инстинктами: именно эти низменные вожеления, эти искушения похоти образно представлены в сказании о нападении ядовитых змей на сынов Израилевых в пустыне. Но Моисей воздвигает Медного Змея, как образ Божественного Офиса, и все с упованием взирающие на него избавляются от смертоносного укуса (Числ. XXI, 6—9), ибо именно через Офиса, Его благой помощью, род человеческий освобождается от бремени материи и ее неумолимых законов.

Мы не будем далее следовать за ператами в их аллегорическом изъяснении Ветхого Завета, так как в достаточной мере уже ознакомились с подобными толкованиями и не раз встретимся с ними опять. Ператы же вообще охотно прибегали к самой замысловатой символике, ища образы ее не только в библейских текстах и в сакральной терминологии всевозможных культов, но и в реальном мире. Так, они находили образ Божественной Сущности в Солнечной системе: солнце — Непостижимый Высший Отец, месяц — Сын (тайственный Офис, извивающийся то лицом к солнцу, то к земле), а земля — низший мир материи. Те же образы в человеческой природе и ее жизненном принципе: Непознаваемая Сущность Отца изображается мозгом; образ Сына, все приводящего в движение бытия, — в мозжечке, а третий, пассивный принцип изображается спинным мозгом, воспринимающим импульсы от первого, высшего проявления мозговой субстанции через посредство второго.

значение для того предмета или, точнее, идеи, ради которой проливалась кровь, т. е. душевная субстанция. См. выше, ч. I.

Подобными сравнениями ператы изъясняли свою мысль о взаимоотношениях трех частей Божественной Сущности и о непостижимом Единстве Их тройственных проявлений. Но в дальнейшей эволюции всего Сущего они представляли себе возвращение к Первобытному Совершенному Единству Божества через упразднение Его низшего, третьего проявления — мира *рождения*, или творения, — и слияние двух высших миров Нерожденной Сущности. Ибо мир материи обречен на погибель, как все рожденное: рождение родственно смерти, и ничто рожденное не может смерти избежать. И Сама Божественная Сущность нуждается в очищении от материи, подчиненной неизбежным законам рождения и смерти. Это таинственное очищение и является таинственной миссией Иисуса Христа. Ипполит не сообщает нам ясных данных о христологии ператской системы: мы не знаем, каким образом ператы представляли себе схождение Божества в низший мир для сочетания с человеком Иисусом и в какой мере это явление Иисуса Христа было для них реальным фактом или же получало докетическое разъяснение. Во всяком случае, ператы видели в Иисусе Христе носителя полноты божества во всей Его таинственной Тройственной Сущности; на эту тайну указывал Ап. Павел словами: «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно»¹. И именно потому, что Иисус Христос был носителем и образом всей Божественной и мировой сущности и всякого естества, Он принес спасение и очищение всякому проявлению Тройственной Сущности: Им освобожден низший мир от власти космических сил, и мир средний от осквернения низшею материей. Разлитая в мире духовная сущность — отблеск Высшего Божества — устремилась к Иисусу Христу и через Него вернулась к Непознаваемому Первоисточнику: оттого Он сказал: «Аз есмь дверь» (Ин. X, 7). И таким образом совершилось и совершается очищение духовной сущности от низшего, материального мира, обреченного на гибель: Божественное отражение покидает его и возвращается к Источнику Света. На этот низший, видимый мир указывается в словах: «да не с миром осудимся» (I Кор. XI, 32), обращенных к тем, кому надлежит сбросить узы плоти и отвернуться от призрачного материального бытия для перехода к созерцанию Высшей Истины. Слова же Иисуса Христа о том, что Сын Человеческий пришел «не судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. III, 17), имеют в виду не низший, видимый мир, но Светлую Сущность Божества, Неизреченную область Духа и Истины, куда войдут все «переправившиеся» через призрачный океан бытия и достигшие слияния с Божеством, через познание Офиса. Таким образом совершается спасение человека, освобожденного явлением Офиса, т. е. пришествием Христа, от тяготевшей над миром власти судьбы и космических законов: человеческое сознание, просветленное познанием Божественного Начала, может возвыситься над материей и порвать ее узы, — однако для этого необходимо нарушение законов плоти, т. е. отречение от телесных потребностей, от всяких

1 Кол. II, 9. Срв. Кол. I, 19: «ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота».

низких вожделений и похоти. Ибо исполнение потребностей пола есть по существу подчинение низшим законам материи, служение космическим силам, и поэтому от них необходимо отречься ради достижения духовной свободы и просветления и озарения светом Божества. Таким образом, ператы, подобно наасенам, предъявляли своим посвященным требования строгого аскетизма, в знак победы над низшими миродержителями и установленными ими законами, осквернившими Божественный образ.

Мы не знаем, в каком виде ператы представляли себе окончательное освобождение Божественной Сущности от материального Начала. Была ли у них мысль о конечном уничтожении самой материи, о рассеянии ее призрачной реальности и растворении ее в Непостижимой Сущности Божественной мировой энергии — или же они допускали вечность материи, как необходимого принципа бытия? В последнем случае они, быть может, подобно офитам Иринейя, представляли себе конец материальной жизни в виде лишения материи Божественных отражений и творческих импульсов и возвращение ее в первобытную, мрачную бездну хаоса...

5. Сефиане

Особым ответвлением офитизма была секта, получившая название по имени библейского патриарха Сифа, третьего сына Адама (Быт. IV, 25); гностики эти назывались сефианами (Σηθιανοί, Sethiani), но суть их учения является для нас неразрешимой загадкой, поскольку древние ересеологи сообщают о них самые сбивчивые и противоречивые сведения. Из данных Епифания и мелких ересеологов (Филастрия и др.) мы видим, что сефиане окружали сказание о Сифе самой причудливой символикой, представляли его прообразом Христа, сыном Мистической Евы — Высшей Матери¹ и т. п. Епифаний в другом месте² указывает, что именем Сифа офиты иногда обозначали одного из семи таинственных Архонтов — низших миродержителей; изложив же учение сефиан, он переходит к другим гностикам, называемым *архонтиками*, и, по-видимому, отождествляет их с сефианами³. Феодорит⁴ под именем сефиан понимает так называемых офитов Иринейя, с которых мы начали свой разбор офитических систем⁵.

Ипполит в *Философуменах* вносит в эту путаницу еще новый элемент: вслед за системой ператов он излагает под именем сефиан философское учение, родственное древним мистериям и в особенности орфическим таинствам, но лишенное всякой связи с библейской

1 С этим образом Мистической Евы, «матери всего живущего», мы уже ознакомились по другим офитическим учениям.

2 *Наер.* XXVI, 10.

3 Сефианам Епифаний посвящает «ересь 39-ю», архонтикам — 40-ю.

4 *Наер. fab. comp.* I, 14.

5 См. выше, с. 149—155.

традицией: мы здесь даже мало встречаем обычных символических толкований библейских текстов. Ипполит, по-видимому, ограничился пересказом одного трактата, содержавшего космогонические идеи сефиан; к этому он добавляет, что всякий, желающий освоить основы их учения, должен ознакомиться с их обширной литературой и в особенности с книгой, озаглавленной *Παραφρασις Σηθ*. К сожалению, эта книга до нас не дошла: она исчезла с остальной «сефианской» литературой, на которую ссылался не только Ипполит, но и Епифаний и другие ересологи. В одном любопытном древнехристианском сказании¹ передавалось, будто в каких-то книгах под именем Сифа (*scriptura nomine Seth*) на Востоке с незапамятных времен содержалось пророчество о явлении чудесной звезды в ознаменование спасения мира, и будто многие поколения особо избранных магов пребывали в безмолвном созерцании и ожидании этой звезды; когда же она воссияла над миром, при рождении Иисуса Христа, наученные ею маги отправились на поклонение Божественному Младенцу; по возвращении же на родину они славили и возвещали Истинного Бога и ожидали дальнейших откровений, которые были им впоследствии принесены Апостолом Фомой... Из этой легенды можно заключить, что среди сефиан, или почитателей книги Сифа, были распространены «Деяния Ап. Фомы», или евангелие, приписанное этому Апостолу. Но наиболее характерной чертой этих сектантов, по словам Ипполита, была их близость к древним орфическим таинствам; Ипполит утверждал, что суть сефианского учения была тождественна мистериям, совершавшимся под названием Великих оргий (*Μεγαλης οργια*) в городе Флиунте в Аттике, задолго до установления Элевсинских мистерий². Следуя примеру Ипполита, мы ограничимся рассмотрением учения сефиан о Сущности Божества и мироздания — учения, интересного именно своей близостью к неведомым нам древним мистериям, и оставим в стороне символические изъяснения Ветхого Завета, с которыми нам еще неоднократно придется встретиться.

В основе «сефианского» представления о Божественной Сущности лежал явный дуализм. Неизреченное Божество тройственно по Существованию, но из этих трех таинственных Божественных проявлений два основных принципа — Свет и Тьма — противопоставлены друг другу; третье же Божественное Начало, Дух, соединяет первые два Начала, пронизывая равно и то и другое. Этот Дух представлялся сефианам не в образе дыхания или веяния, а в виде некоей тончайшей субстанции, всюду проникающей и впитывающейся подобно аромату. Таким образом, все три проявления Божественной Сущности находятся в неразрывном сочетании, но они остаются неслиянными и пребывают в постоянной борьбе. Ибо два Высших Начала, Неизреченный Свет и Дух, стремятся освободиться от низшего Начала Тьмы, но Тьма, наоборот, стремится удержать их в себе, чтобы не остаться в безжизненном, бесформенном мраке и ужасе, ибо жизнь и всяческое бытие заключаются лишь в отражениях

1 *Op. imperf. In Matth. hom.* II. См. Harnack, *Gesch. d. Altchr. Litter.* I, II, s. 168.

2 *Philosoph.* V, 20.

Божественного Света, бросаемых свыше в бездну Тьмы: эти отражения — идеи — удерживаются материей, как воск удерживает изображение печати, и по ним создаются реальные формы материального бытия. А так как все три проявления Божественной Сущности содержат бесконечные потенции, то и разнообразие слагающихся форм видимого мира безгранично.

Из столкновения и сочетания Первичных Принципов образуется сперва первобытный элемент вселенной, Влажное Начало, или Вода, заключающая в себе все потенции дальнейшего бытия. Из этой первичной материи — Воды, озаренной свыше Непознаваемым Божественным Светом, поднимается змееобразная Сила, именуемая Первороденным Началом (Πρωτογονος αρχη). Это — низший Творческий Принцип, дающий созидательный импульс Воде и влагающий в нее зародыши всего живого; это — ветер, проносящийся над Водею и возбуждающий в ней животворное волнение (т. е. ритмические вибрации жизненной энергии, зачинающей эволюцию материи).

Вселенная, оживленная этим активным творческим принципом¹, является как бы образом громадной утробы, в которой зарождается все живое. Первым в видимом мире отражением идеи Высшего Света и Тьмы являются небо и земля, между которыми развивается эволюция земной жизни. Высшим типом, выработанным этой эволюцией, является человек, одаренный тройственным естеством тела, души (т. е. низшей психики, животного сознания) и духа; человеческий дух — непосредственное отражение Божественного Света, и эта искра Божества, называемая в человеке Разумом (νους), есть истинная сущность человека, заключенная во внешних оболочках души и видимого тела. С помощью этой Божественной искры, одухотворяющей человеческий род, должно совершиться освобождение духовного начала от скверны материи.

Это освобождение является целью особого Божественного проявления, а именно выделения из Непознаваемого Первоисточника Божественного Света Совершенной Божественной Силы, Логоса, Который принимает сперва образ мистического Змея, по аналогии с низшей змееобразной творческой силой, для прохождения через все космические сферы и одухотворения всего мира материи. Это и есть воспринятый Сыном Человеческим «зрак раба», на который указывал Ап. Павел². Вся духовная сущность, разлитая в мире, стремится к Логосу, и через слияние с Ним освобождается от материального начала. Но для совершеннейшего очищения мира, и в частности рода человеческого, таинственный змееобразный Логос выполняет всю символику мирового бытия, проходит через девичью утробу и воздвигает Совершенного Чело-

1 Из пересказа Ипполита видно, что сефианский трактат, бывший в его руках, содержал обстоятельное сравнение этого змееобразного принципа со сперматозоидом.

2 Филип. II, 6 — 7: «Он [Иисус Христос], будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба...» и пр.

века, Иисуса Христа, вместившего и полноту Божества, и образ низшего мира, т. е. человеческую природу. Его пришествием завершается вечная борьба Света с Тьмой и материей, борьба, на которую указал Сам Христос словами: «не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. X, 34; Лк. XII, 51). И всем истинным последователям Иисуса Христа надлежит, подобно Ему, сбросить с себя узы плоти и испить «чашу воды живой»¹, дарующей новую жизнь в нетленном сиянии Божества. Всякая же борьба с плотью и телесными потребностями содействует не только личному спасению человека, но и постепенному очищению всего бытия от материи и ее скверны.

Таким образом, логическим выводом сефианских рассуждений о Божественной и мировой Сущности было требование от посвященных строгого аскетизма. Когда же Епифаний, говоря об архонтиках² (очевидно, отождествляемых с сефианами или весьма им близких по своим воззрениям), утверждает, что только часть их славилась аскетизмом, а большинство предавалось разврату, то мы здесь либо имеем дело с позднейшим извращением секты (Епифаний говорит о личной своей, в юности, встрече с этими сектантами, следовательно его сведения относятся к середине IV века), либо кипрский пастырь с обычной своей доверчивостью к вздорным сплетням передает здесь клеветнический навет, рассеиваемый более древними и подлинными данными *Философумен*.

6. Иустин-гностик

При разборе офитических систем мы до сих пор не встречали упоминаний об основателях отдельных учений и толков, или же имена их указывались мимоходом, но секты обозначались не этими именами, а получали название по какому-нибудь отличительному признаку их учения. Лишь в одном случае автор *Философумен* при разборе офитической системы называет ее просто «системой Иустина», и это название за ней осталось. Других о ней сведений, кроме данных *Философумен*, мы не имеем, остальные ересеологи вовсе умалчивают об этой отрасли офитизма; имя основателя ее, Иустина, также нигде более не упоминается³. По содержанию своему эта система весьма напоминает учения наасенов, ператов и сефиан, и поэтому помещена в *Философуменах* непосредственно вслед за ними; этому порядку будем следовать и мы.

Новейшая ересеологическая наука склонялась к признанию «системы Иустина» одной из первобытных форм офитизма; это мнение однако нельзя признать достаточно обоснованным. По одному лишь пересказу Ипполита трудно определить, какое именно место в истории

1 *Philosoph. V, 19. Cf. Ив. IV, 10, 14; VII, 37.*

2 *Haer. LX.*

3 Само собою разумеется, что этого Иустина-гностика нельзя смешивать со Св. Иустином (автором знаменитой «Апологии», «Диалога с Трифоном» и сочинений против ересей), о котором уже была речь (см. выше, с. 106—108).

офитизма принадлежит этой системе. Молчание других ересеологов можно объяснить тем, что учение это было мало распространено; кроме того, по словам Ипполита, последователи Иустина обязывались страшными клятвами хранить в тайне полученные ими откровения. Ипполиту удалось ознакомиться со священными книгами этих сектантов, и он изложил содержание одной (или некоторых?) из них. По его словам, учение Иустина основывалось преимущественно на каких-то *Книгах Варуха*. Этого Варуха (Βαρουχ) отнюдь нельзя смешивать с ветхозаветным пророком того же имени, которому также приписывалась одна книга «откровений»: в системе Иустина *Варух* является лишь мистическим символом Божественной Благости и Промышления, противопоставляемым змею — Наасу, который здесь олицетворяет низшую космическую силу.

Вся эта система интересна тем, что мы в ней видим, наряду с близостью к наасенам, ператам и сефианам, древним мистериям и религиозным преданиям эллинизированного мира, несомненную связь с некоторыми течениями евионизма. В учении Иустина не было отрицательного отношения к иудейской традиции, не чувствовалось отчужденности от нее: оно являлось как бы попыткой примирения гностических идей с Ветхим Заветом...

В основе этого учения лежало знакомое нам понятие о Тройственной Сущности Божества. Высшее Божественное Начало именуется просто Благим (Ἄγαθος). Ниже Его — воплощение Божественной Творческой Силы, Отец мира, именуемый Элоим (Ἐλωμ), т. е. (по-еврейски) *боги*: это собирательное имя, очевидно, указывает на совокупность сил, проявляющихся в Творце мироздания. Третье, низшее Божественное начало — женского рода, и именуется Эдем (Ἐδემ); она по природе двойственна, имеет два естества, два сознания, — она имеет облик девы в верхней части тела, но нижняя половина ее змеиная. Под этой странной символикой крылось понятие о Материи как о низшем пассивном элементе Божественной Сущности, но не бездушном, а одушевленном сознанием: сочетание змеи и девы изображало Материю вместе с Мировою Душой. Здесь можно вспомнить змееобразную Премудрость-Пруникос Иринейских сфитов.

С этим таинственным Существом девы-змеи сочетался Элоим, и вместе с ней произвел двадцать четыре ангела, или космические силы: из них двенадцать называются *материнскими* и олицетворяют низшие (материальные) силы природы, а другие двенадцать служат Отцу своему Элоиму: это — высшие сознательные силы, управляющие вселенной. Все эти ангелы обозначаются особыми именами (заимствованными преимущественно из Библии), а совокупность их изображена в символическом сказании о рае, «насажденном Богом в Эдеме»¹: ангелы иносказательно называются райскими деревьями, и при этом *древом жизни* называется третий ангел Элоима — *Варух*, а *древом познания добра и зла* — третий *материнский* ангел — Наас. Вся эта сложная символика в пересказе

1

Быт. II, 8: «И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке...» и т. д.

Ипполита очень темна, — однако в ней можно уловить черты учения о *Плероме*, т. е. о полноте Божества, выраженной в совокупности Его проявлений; полное развитие этой идеи мы увидим далее в системе Валентина, — пока же запомним название одного из ангелов: Ахамот (Ἀχαμωθ), так как имя это мы тоже встретим вновь у Валентина, в системе которого «Ахамот» будет отведена важная роль.

Ангелы Элоима создали из низшей, змееобразной сущности Эдем всех животных, все живущее на земле, а из высшего человекоподобного естества ее — человека. (Другими словами, мировая эволюция вырабатывает человека как высший тип сознательной жизни — продукт Мировой Души). От матери-Эдем человек получает душу (ψυχή), а от Элоима — дух (πνεῦμα), что вместе с плотью, получаемой от низших космических сил, составляет таинственную тройственную сущность человека, этого отражения Высшего Божественного Тройственного Начала. В образе первобытного человека, Адама и Евы, запечатлен навеки символ мистического сочетания Элоима и Эдем.

Возлюбив Элоима, Эдем отдала ему все свои силы, все свое достояние мощи и власти (т. е. одухотворенная Материя обращает все свои силы к развитию в себе высшего сознания и к слиянию с духовной сущностью)¹. Но Элоим недолго оставался в объятиях мистической супруги: по сотворении человека он вознесся вывсь, чтобы окинуть взором созданный им мир, и тут впервые узрел над собой Невещественный Свет Божества (т. е. познал Высшую Божественную Сущность). Дотоле Элоим считал себя Богом Высшим и Единым, но узрев Неизреченный Божественный Свет, он воззвал: «Отворите мне врата правды; войду в них, прослаблю Господа» (Пс. СХVII, 19), и получил ствет: «Вот врата Господа; праведные войдут в них» (Пс. СХVII, 20), и устремился к этому Непостижимому Свету вместе со своими двенадцатью ангелами. Тогда Всевышний, Всеблагой, обращаясь в Элоиму, изрек: «седи одесную Меня»². И Элоим, оставив ангелов своих в области Божественного Света, сам вошел в Превышую Божественную Сущность.

Эдем, покинутая Элоимом, страстно хочет вернуть к себе супруга. Для прельщения его она, всячески украшаясь, расточает в видимом мире красоту. Но Элоим, познавший Высшее Божество и вошедший в Его Непознаваемую Сущность, уже не вернется в низший мир: он сам стремится освободиться от материи и вернуть себе все частицы своего Божественного Духа, оставшиеся в мире. Эдем же силится удержать эти частицы, и отсюда начинается борьба между этими двумя Божествен-

1 Нельзя не отметить наивного примечания толкователя: по его словам, все женщины доныне приносят мужьям приданое именно по примеру Эдем и по образцу приношения ее мистическому супругу Элоиму (I). *Philosoph. V*, 26.

2 Пс. СІХ, 1. Срв. Мф. XXII, 44; Мк. XII, 36; Лк. XX, 42; Деян. II, 34. и мн. др. Как известно, христианская экзегетика всегда применяла этот текст к Иисусу Христу; в рассматриваемой системе весьма любопытно применение его к низшему Демиургу -- Элоиму, который соответствует Иалдаваофу в мировоззрении других офитов.

ными началами, — вечная борьба Духа и Плоти. Эдем стремится унижить частицы Духа, находящиеся в мире и сверкающие божественными искрами в человеческих душах: с помощью третьего ангела своего, Нааса (олицетворяющего здесь низшую космическую силу), она сеет вечный раздор в роде людском, оскверняя отношения между мужским полом и женским, возбуждая в человеке низкие похоти и противоестественные наклонности. Ангел Элоима, Варух, противодействует козням Эдем и Наас: он предостерегает человека от служения Наасу, от вкушения плодов «древа познания добра и зла», т. е. от подчинения низшим мировым законам и плотской морали. Но человек нарушает эту заповедь и подпадает окончательно под власть материи.

Элоим посылает Варуха в мир для возвещения истины, и вся история человечества наполняется борьбой Духовного Начала с материей, поработившей род людской. Откровение истины получает от Варуха Моисей, но он искажает преподанное ему Божественное учение, подпав под власть Нааса; такая же судьба постигает всех остальных пророков иудейских и проповедников истины вне иудейского мира. Ибо откровения Варуха даруются равно всем человеческим расам, и крупницы истины находятся во всех культах и религиозных традициях древности. В тех книгах, содержание которых передается нам Ипполитом, заключалось весьма подробное аллегорическое толкование в этом смысле эллинских мифов о Геракле, причем его 12 подвигов изъяснялись как эпизоды вечной борьбы духовной сущности с материальной, а подчинение его Омфале — как торжество низшего начала над побежденным борцом за Дух. Не пытаясь уследить за извилинами этой темной символики, мы перейдем прямо к христологической части Иустиновой системы.

Для завершения дела спасения мира Элоим «во дни Иродовы» посылает Варуха к двенадцатилетнему отроку-пастуху Иисусу, сыну Иосифа и Марии. Варух посвящает его в познание высших мировых тайн, и Иисус становится Совершенным Человеком, носителем Божества и победителем материального начала. Посрамленные им и озлобленные космические силы приводят Его к гибели на кресте, но этой телесной смертью уничтожается лишь низшее материальное естество Иисуса, и освобожденный от плоти дух Его возносится прямо к Неизреченной Божественной Сущности и к Отцу-Элоиму. Предсмертные слова Иисуса на кресте: «Жёно! се, сын твой»¹ были обращены к Мировой Душе — Эдем и означали, что во власти ее остаются лишь плотская и психическая природа; духовная же освобождена от власти материи и космических сил. Последние же слова Иисуса — «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. XXIII, 46) — были обращены к Высшему, Всеблагому Отцу, к Которому вознесся Иисус первым из человеческого рода. И вслед за Ним

1 Ин. XIX, 26. В тексте *Философумен* эти слова слегка изменены: «Γυναίκα, ἀπεχεῖς σου τὸν υἱόν..». Быть может, этот оборот заимствован из какого-нибудь апокрифического евангелия, равно как вышеприведенные сведения об отроке Иисусе.

всем верующим в Него, посвященным в познание Высшего Божества и поправшим законы материи, дарована отныне возможность, сбросив узы плоти, возноситься к обителям Неизреченного Света и воспринять радость Божественного озарения, — «не видел того глаз, не слышало Ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»¹.

7. Каиниты

Мы теперь перейдем к одной из интереснейших отраслей офитизма, в которой особенно выпукло обрисовались некоторые характерные черты офитического мировоззрения, а именно враждебное отношение к библейской традиции. В этом учении не было места для каких бы то ни было попыток примирения с Ветхим Заветом, как то мы видели, например, у наасенов; последователи его носили название каинитов (Καινίται, Cainitae, Caiani), гордясь духовным преемством от Каина — первого противника ветхозаветного Бога.

Мы не знаем ни имени основателя этой секты, ни времени ее основания; во всяком случае, она восходит к первобытным временам христианства и примыкает к тому общему брожению неясных мистических идей, из которого постепенно выделились великие гностические системы. По-видимому, учение каинитов о сущности Божества и о происхождении мира имело много общих черт с недавно рассмотренною нами системой сефиан (несомненно позднейшей), но мы можем об этом судить лишь по обрывкам неудовлетворительных указаний ересеологов², так как более или менее связного изложения учения каинитов мы, к сожалению, не имеем. Наш лучший ересеологический документ, *Философумены*, почему-то умалчивает о каинитах, лишь вскользь упоминая о самом названии этой секты³, а Ириней Лионский, говоря с негодованием о злостном толковании каинитами Ветхого Завета, не дает нам никакой общей схемы их учения; примеру его следует Епифаний, обрушивающийся на каинитов с потоком самых страстных обвинений, но без связного и мало-мальски толкового объяснения их религиозных идей. Феодорит и другие мелкие ересеологи лишь повторяют вкратце те же данные.

По-видимому, каиниты, подобно сефианам, представляли себе вселенную в образе громадной утробы, называя ее ὕστερα; весьма возможно, что зарождение всего сущего также представлялось им в виде восприятия низшей материей отражений свыше. Возможно также, что по мысли их весь видимый мир был несовершенным творением, неудачным эмбрионом, как то мы видели в учении Иринеевских офитов и увидим далее в системе Валентина; скудость наших данных не позволяет нам точнее выяснить идеи этих гностиков. Мы даже не знаем, в какой роли появлялся у них символ змея, хотя этот символ несомненно у них

1 I Кор. II, 9. Срв. Ис. LXIV, 4.

2 О близости учений каинитов и сефиан говорит и Епифаний (*Haer.* XXXIX, 1—2).

3 *Philosoph.* VIII, 20.

был, так как все ересеологи единогласно причисляют учение каинитов к группе офитических систем.

Во всяком случае, каиниты проводили резкую грань между Высшим Божественным Началом и низшим Демиургом, которому подвластен мир, управляемый космическими силами. Мы не знаем, каким образом в этом учении описывалось нисхождение Божественного Духа в мир, закрепощение Его материей и дробление частиц Его в космосе и в роде человеческом; во всяком случае, по мысли каинитов, среди людей некоторые избранники являются служителями Высшего Божества и сознательно попирают законы низшего Демиурга. Таким носителем высшего духовного начала был Каин, произведенный на свет Высшей Силой, в противоположность Авелю, представителю низшего начала. Мы уже видели у «ператов» своеобразное толкование истории жертвоприношения Каина: Демиург отверг его жертву, потому что она была бескровна и чиста, и принял кровавое приношение Авеля. Каиниты, по-видимому, держались такого же изъяснения сказаний о Каине и, подобно сефианам, видели в перворожденных «сынах человеческих», Каине и Авеле, мистическое олицетворение двух непримиримых начал — Света и Тьмы, Духа и Материи, причем, вопреки библейско-церковной традиции, носителем Божественного Начала был Каин.

Не один только Каин, но и другие противники ветхозаветного Иеговы, как например Исав¹, жители Содомы и Гоморры², Корей, Дафан и Авирон³ и пр. были, по мнению каинитов, носителями высшего Откровения, и во имя его восстали против власти Демиурга, т. е. против низших мировых законов. Поэтому служители Демиурга воздвигали против них преследования и всяческую клевету, и Демиург пытался их погубить. Но вредить он им не мог, ибо, предав их смерти, он лишь убивал низшее естество, отнимал у них оболочку плоти, а божественный Дух, носителями Которого они были, только освобождался телесной смертью от скверны материи и радостно возвращался в родную Ему Сущность Божественного Света.

Не ограничиваясь обелением и идеализацией всех ветхозаветных противников Иеговы, каиниты пытались и в евангельском повествовании найти оправдание для Иуды, которого они выставляли также носителем Откровения. Они полагали, что Иуда был единственным Апостолом, посвященным во все тайны мирового искупления: он знал о необходимости пролития крови Иисуса Христа и потому предал Его на смерть и тем разрешил загадку великой победы над низшими силами. Иисус Христос был послан в мир для совершения таинства освобождения Духа от материи, но Сам недостаточно отделял Свою Божественную Сущность от низшего естества, недостаточно резко отвергал материю и все порождения ее, — и потому Иуда предал Его на смерть для освобождения и очищения Его Божественного Духа, а через Него и всех крупниц

1 Быт. XXV, 23—26; XXVI, 34—35 XXVII, pass.; XXXIII, 1—16; XXXVI, 1—19.

2 Быт. XIII, 10—13; XIV, pass.; XVIII, 20—32; XIX, 1—28.

3 Числ. XVI, 1—35; Втор. XI, 6.

этого Духа, разрозненных в материи и жаждущих возвращения к своему Божественному Первоисточнику.

Существовало и другое толкование роли Иуды: по этой версии, Иисус Христос слишком ясно раскрывал перед непосвященными тайны глубочайшего познания, доступного лишь немногим избранным. И за раскрытие этих тайн Он был предан на смерть Иудой — представителем высшего посвящения.

Мы не знаем, какое из этих двух объяснений предательства Иуды содержалось в «Евангелии Иуды», бывшем в большом почете у каинитов: из этого евангелия для нас не сохранилось ни одной цитаты, хотя о нем упоминают многие церковные писатели. Кроме этого евангелия, каиниты пользовались какой-то книгой *Вознесения Павла* (Ἐναβατικὸν Παύλου).

Этими скудными указаниями исчерпываются все наши сведения об учении каинитов. Но остается добавить, что этическая сторона этого учения подвергалась самым тяжким обвинениям со стороны ересеологов. Последние дружным хором утверждали, что каиниты, возведя в принцип необходимость «попрания законов плоти», сознательно совершали самые чудовищные нарушения морали, что они проповедовали необузданный разврат, считая будто бы нужным пройти через все искушения и все ощущения плоти для окончательного торжества духа над плотским началом. Нельзя не сказать, что эти обвинения мало вяжутся с только что приведенными сведениями о мистическом учении, столь ясно указывавшем на необходимость просветления духа высшим посвящением. Единодушные стремления ересеологов выставить каинитов ужасными преступниками заставляют лишь вспомнить о том, с какой ненавистью защитники церковной традиции относились к врагам этой традиции, с каким легковерием они принимали и передавали всякую небылицу, бросающую тень на ненавистных еретиков, с каким озлоблением они высмеивали и намеренно искажали глубокие идеи, недоступные толпе. Мы должны поэтому принимать обвинения ересеологов лишь с большой осмотрительностью и, ввиду невозможности проверить их обличительные нападки на каинитов, можем сказать, что вопрос об этической стороне учения этих сектантов остается открытым.

Мы теперь ознакомились с главнейшими отраслями офитизма, учение которых можно кое-как восстановить, хотя бы в общих чертах¹. Об остальных офитических системах мы находим у ересеологов лишь отрывочные, сбивчивые сведения, разбор которых представляется делом безнадежным. Мы поэтому остановимся лишь на одном общем обвинении, направленном против всех офитов. Ересеологи, столь мало сделавшие для разъяснения этих мистических учений, утверждают

1 При изложении этих систем мы не пытались выяснить их хронологический порядок (т. е. время появления каждой из них); этих хронологических данных мы не имеем и в них не нуждаемся, т. к. интерес офитических систем заключается в общности их главных идей. Именно эти идеи были общим источником всех гностических систем, общим фоном всех гностических умозрений.

однако, что все они склонялись к отрицанию всяких моральных основ. Обвинения в безнравственности, о которых мы только что упоминали при рассмотрении сведений о каинитах, были, в сущности, направлены против большинства гностических сект, и в особенности против всех офитов. Епифаний в XXVI главе своего обличения ересей, под общим именем «гностиков», дает нам картину такого невероятного разврата и извращения всяких моральных чувств, что это нагромождение ужасов вызывает невольное сомнение и заставляет предположить, что кипрский пастырь принял за реальные явления какие-то чересчур смелые символические измышления.

Возможно, что часть этих обвинений имела некоторое основание. Крайняя мистическая экзальтация, как известно, иногда близко подходит к чувственному возбуждению, и подобные случаи болезненного извращения религиозного чувства могли встречаться и у офитов, как во многих мистических сектах. Климент Александрийский, заслуживающий гораздо больше доверия, нежели Епифаний, считает, что некоторые отрасли гностицизма склонялись к аморализму, и упоминает о некоторых безнравственных сектантах (продикианах, антитактах и пр.), близко склонявшихся к группе офитов¹. Но отсюда до огульного обвинения в разврате еще далеко. Сам Епифаний, говоря о секте *архонтиков* (часто смешиваемых им с сефианами), признает, что часть этих сектантов славилась суровым аскетизмом, и только к некоторой части их прилагает свои обвинения в безнравственности². Но если мистический экстаз доводил некоторых людей до притупления нравственного чувства, то из этого отнюдь нельзя заключить, что в самом учении гностиков-офитов содержалось принципиальное отрицание нравственной чистоты и проповедь открытого разврата.

Мы уже имели возможность убедиться в том, насколько метафизика гностических идей в передаче ересологов искажалась до неузнаваемости. Всякий раз, когда открытие какого-либо подлинного документа из круга гностической литературы позволяет нам проверить сообщения Ириней или Епифания, мы находим, что пересказ ересологов совершенно не соответствует основной мысли оригинала, что эта мысль передана в обезображенном виде. Подобным же образом, вероятно, подвергалась перелицовке и искажению этическая сторона гностических учений. При вдумчивом изучении этих систем нельзя не убедиться в том, что все они содержали принципиальное отрицание материи и телесной скверны и безусловное требование аскетизма; толкование же этих идей об умерщвлении плоти в смысле призыва к грубому нарушению естественных нравственных преград основывалось большей частью только на недоразумении, на полном непонимании мистического мировоззрения, или же на чувстве вражды к еретикам, доведенном до сознательного поощрения и распространения заведомо клеветнических слухов.

1 *Strom.* III, 4.

2 *Haer.* XL.

Нельзя упускать из виду, что те самые обвинения, которые воздвигались ересеологами на некоторые особенно ненавистные им гностические секты, бросались и всему христианству его врагами. Мы уже видели, как в умильном обычае «вечер любви», в мистическом обряде причащения из общей Чаши эти враги усматривали какие-то безобразные оргии; мы видели, что обычное у христиан наименование друг друга братьями и сестрами и братское лобзание перед причащением порождали слухи о чудовищных кровосмешениях, что мистическая вера в причащение Божественной Кровью возбуждала подозрения в детоубийстве, людоедстве и прочих ужасных преступлениях, что обычай чистой совместной жизни «братьев» и «сестер» (*virgines subintroductae*) давал повод к клеветническим обвинениям в разврате¹. Эти примеры дают право сомневаться в достоверности разных враждебных слухов, распускаемых народной молвой. Тайные мистические секты обречены на непонимание, и непонимание это порождает клевету, которую с радостью подхватывает тупая молва, а противники не прочь использовать в качестве полемиического приема.

Защитники библейско-церковной традиции не умели быть беспристрастными, они слишком ненавидели противников этой традиции, врагов ветхозаветного Бога. Впрочем, справедливость требует отметить, что и гностики не щадили своих оппонентов и едко высмеивали их приверженность букве библейского текста. Насколько глубока была ненависть к иудейству и презрение к ветхозаветной религии в некоторых христианских кругах, показывает сказание, содержащееся в гностической книге *Γεννα Μαρίας*: здесь история Захарии, отца Иоанна Крестителя, вошедшего в алтарь Иерусалимского храма для каждения и уstraшенного таинственным видением до потери способности речи², толковалась в том смысле, будто Захария внезапно уразумел сущность того Божества, которому поклонялись в этом храме, и узрел у «алтаря кадильного» фигуру осла... Когда же он в ужасе хотел обратиться к предстоящим с возгласом: «горе вам! кому вы поклоняетесь?» — у него отнялся язык и он оказался немым; впоследствии же, когда Захарии разрешился язык при рождении сына его Иоанна³, он стал возвещать о бывшем ему ужасном откровении, и вследствие этих разоблачений был убит иудейскими священнослужителями⁴. Эта дикая легенда, свидетельствующая об остром озлоблении против иудейской традиции и ее религиозного гнета, неожиданно заставляет нас вспомнить

1 См. выше, ч. II, с. 103—106.

2 См. евангельский рассказ у Лк. I, 8—22.

3 Лк. 59—64, 67 sq.

4 Это язвительное антииудейское предание сохранено Епифанием (*Haer.* XXVI, 12) со ссылкой на книгу «*Γεννα Μαρίας*»; возможно, что оно содержалось также в другой апокрифической книге, носившей имя «Захарии отца Иоаннова», в которой, по-видимому, помимо прочего изъяснялись легенды об убийстве Захарии в самом храме. См. Zahn, *Gesch. des Neutestam. Kanons*, II; Behrens, *Studien über d. Zacharienapokryphe*.

едкие насмешки римской толпы над христианами, будто бы поклонявшимися богу с ослиной головой¹. По-видимому, эта нелепая клевета носилась в воздухе и подхватывалась с одинаковым злорадством всеми враждебными сторонами, в целях осмеяния и унижения противников.

Таким образом, ненависть церковных писателей к гностицизму, в особенности к офитическим сектам, объяснялась отношением последних к иудейской традиции, их пренебрежением к «Богу Авраама, Исаака и Иакова», в котором, к ужасу своих противников, они видели, в лучшем случае, лишь олицетворение низшей силы природы, а иногда даже силу, враждебную Божественному Началу. И с чуткостью, особенно свойственной ненависти, защитники ветхозаветной традиции искали корень зла всего гностического движения именно в офитизме, в этом общем смутном источнике всех гностических идей, в этой первой попытке сближения учения Христа с таинственными религиозными традициями эллинского Востока.

Мы увидим далее, как мистические идеи офитов, столь мало нам разъясненные скудными и искаженными данными, получили полное развитие в системах великих гностических мыслителей — Василида, Валентина, Маркиона и других. Пока ограничимся кратким перечнем этих идей, внесенных в христианское миросозерцание этими анонимными, малоизвестными сектами, сбросившими иго библейских традиций. Отвернувшись от утомительного толкования мессианских пророчеств в Ветхом Завете, офиты стали искать метафизический смысл сошествия Божественного Логоса в мир. Мучительные поиски разгадки проблемы мирового зла привели их к идеям о Тройственной Божественной Сущности, проявляющейся не только в Непознаваемом Принципе Божества, но и в низшем начале Материи, — о самостоятельном развитии материального мира по получаемым свыше «отражениям» (т. е. в вечном стремлении к Высшему Свету), но без прямого участия Высшего Божественного Начала, — о выделении из низшего Божественного Начала, родственного материи, особой змееобразной (т. е. *вьющей* *спиралью*) Силы, являющейся посредствующим звеном между Божеством и мировым сознанием, — наконец, об участии Высшего Божественного Начала в спасении Мировой Души от скверны Материи путем особого таинственного откровения — явления в мире *Логоса*, знаменующего сознательное стремление Божества к восприятию в Себя одухотворенного мирового сознания (в противоположность пассивному отношению Божественного Начала к первичной эволюции созидательных потенций материи — эволюции, создающей мир с его смесью психических и материальных элементов как прямого воздействия Непознаваемого Божества). Эти идеи привели офитов к отрицанию ветхозаветного представления о Боге как о Едином Творце и Всемогущем Вседержителе, являющемся виновником мирового зла...

Мы могли бы лучше выяснить и глубже проникнуть в миросозерцание офитов, если бы милостивая судьба сохранила нам хоть часть их

1

См. выше, ч. II, с. 134.

громадной литературы; к несчастью, нам приходится только оплакивать невозвратимую ее утрату. Лишь две-три незначительных цитаты да некоторые заманчивые заглавия, случайно упоминаемые ересеологами, дразнят наше воображение, но мы уже не имеем ни бесконечно интересных евангелий Египтян, Фомы, Филиппа, Иуды и других, ни цикла книг, когда-то известных под именем Марии (Магдалины?): «Великие вопросы Марии», «Малые вопросы Марии», «Γεννα Μαρίας» и пр., ни «откровений Павла», ни «книг Иалдаваофа» (εις τον Ἰαλδαβαωθ), ни «книг Сифа», ни разнообразных и многочисленных сефианских, на-асенских, ператских и прочих трактатов, ни таинственных книг, приписанных Зороастру или Пифагору, на которые охотно ссылались некоторые офиты¹ и упоминание о которых еще раз указывает на тесную связь офитизма с древнейшими мистериями Востока... Лишь один случайно уцелевший памятник этой литературы (да и то сохранившийся лишь в скверном коптском переводе) — книга Pistis Sophia — дает нам заглянуть в ту область трансцендентальных созерцаний, где парил дух смелых Богоискателей, но эта книга, по мнению некоторых ученых, принадлежит уже не к офитическому, а к иному циклу литературы, именно к течению валентинианства².

Здесь мы закончим беглый обзор офитических идей, этого первого и общего источника всех гностических систем (из которого, быть может, немало почерпнул и Симон Маг, признанный ересеологами «родоначальником всего гностицизма»), и перейдем к отдельным главам гностических школ, начав эту филиацию «ересеучителей» с апостольских времен, с современников Петра, Иоанна и Павла и легендарного противника их Симона.

Николай

С именем Николая, предполагаемого основателя секты, обозначаемой названием *николаитов* (Νικολαίτοι, Nicolaitae), мы переносимся вновь не только к апостольскому времени, но даже к тесному кружку апостольской семьи: Николай принадлежит к числу семи «диаконов», избранных Апостолами в помощь себе еще в первый период существования христианской общины в Иерусалиме, до распространения проповеди о Христе вне Иудеи, до обращения Ап. Павла. «...и избрали Стефана, мужа исполненного веры и Духа Святого, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и *Николая пришельца Антиохийского*» (Деян. VI, 5). Как известно, первый из этих мужей, Стефан, особо прославился, став первым христианским мучеником за веру, причем в убийстве его принимал участие юноша Савл, впоследствии великий Апостол Павел (Деян. VI, 8—15; VII, 1—60; VIII, 1); о втором из семи диаконов, Филиппе, также сохранились сведения в наших Деяниях Апостольских (Деян. XXI, 8—9), а память о нем и его четырех дочерях

1 Clem. Alex. Strom. I, 15.

2 О Pistis Sophia см. далее, ч. V.

— девах-прорицательницах — сияет особым обаянием в церковной традиции. О жизни и деятельности остальных диаконов не имеется точных сведений, кроме преданий, внесенных в церковные святцы уже в позднейшие времена. Но имя последнего из них, Николая Антиохийца, неожиданно оказалось включенным в список врагов Церкви: древние ересеологи видели в нем главу темной и безнравственной секты, которая близко примыкала к ненавистным им офитическим школам и на которую сыпались обычные в ересеологической литературе обвинения в разврате и всяческой мерзости.

Ближайшим основанием для этих обвинений служил текст Апокалипсиса Иоанна, изрекающий дважды проклятие над «николаитами» и делами их:

«Ангелу Эфесской Церкви напиши: так говорит держащий семь звезд в деснице Своей, ходящий посреди семи золотых светильников: знаю дела твои, и труд твой, и терпение твое... Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак вспомни, откуда ты ниспал, и покайся... *Впрочем то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу...*» (Откр. II, 1—6). «И Ангелу Пергамской Церкви напиши: так говорит Имеющий острый с обеих сторон меч: знаю твои дела, и что ты живешь там, где престол сатаны, и что содержишь имя Мое, и не отрекся от веры Моей... *Но имею немного против тебя: потому что... и у тебя есть держащиеся учения николаитов, которое Я ненавижу...*» (Откр. II, 12—15).

Эти слова Апокалипсиса всегда толковались Отцами Церкви как осуждение Николая-диакона и измышленного им вредного учения. Древняя церковная традиция, признавшая автором Апокалипсиса Апостола Иоанна, решила даже, что Иоанн написал свое Евангелие в целях опровержения учения Николая и другого знаменитого гностика — Керинфа (к которому мы еще вернемся), современника Апостолов; мнение это поддерживал и Иринея Лионский¹. Однако нельзя упускать из виду, что Иринея, как и до него святой Иустин и после него все древние ересеологи, единогласно признавали родоначальником всего гностицизма Симона Мага, а не Николая. Между тем если бы действительно еще при жизни Апостола Иоанна, остальных Апостолов и других диаконов — собратий Николая совершился разрыв между последним и общиной верующих, то именно его, Николая, пришлось бы признать «первым гностиком», тем более что приписанное ему некоторыми позднейшими ересеологами (Епифанием и Филастрием) учение вполне сходно с только что нами рассмотренными офитическими системами: мы здесь находим те же идеи о сотворении мира из двух противоположных начал — Света и Тьмы — и из воды посредством «Варвело» и Иалдаваофа, о дальнейшей эволюции космических сил и пр.; одним словом, в сбивчивых и путаных данных Епифания и Филастрия обрисовывается схема учения едва ли не тождественного системе так называемых варвелиотов². Но вопрос о сути

1 *Adv. haer.* III, 11, 1.

2 См. выше, с. 155—157.

учения николаитов усложняется тем, что ни Ириней, ни другие древнейшие ересеологи не дают никаких сведений о космогонических идеях Николая, останавливаясь лишь на этической стороне его учения. Мы вправе предположить, что Филастрий почему-либо смешал николаитов с уже знакомой нам сектой «варвело-гностиков»; сведения же Епифания носят такой отрывочный характер, что по ним вовсе нельзя было бы восстановить системы Николая¹. Что же касается отрицательной этики николаитов, то все ересеологи почти единодушно сообщают, что они не признавали различий между добром и злом и, подобно каинитам, считали долгом «умерщвлять плоть» путем удовлетворения низших потребностей до пресыщения. Сам Николай будто бы допускал употребление в пищу идоложертвенного мяса и требовал общности жен.

Мы только что рассматривали вопрос о том, насколько эти обвинения вообще заслуживают доверия, и более не будем к нему возвращаться. Но в данном случае, по отношению к личности и взглядам самого Николая, мы можем проверить пристрастные сведения позднейших ересеологов одним указанием, проливающим неожиданный свет на загадочную личность диакона-еретика. Климент Александрийский сохранил нам интересное предание о том, что Николай-диакон имел красивую жену и сильно ревновал ее, но узнав, что Апостол и прочая братия ставили ему в укор это чувство ревности, решил побороть себя, вывел свою жену посреди братии и заявил, что отдает ее тому, кто пожелает ее взять...² Климент добавляет, что в дальнейшей жизни Николай был суровым аскетом и впоследствии убедил своих дочерей и сына пребывать в безбрачии. В этом сказании личность Николая представляется в совершенно ином свете, чем у Иринея или Епифания, и не удивительно, что Климент Александрийский (а за ним и Евсевий в «Церковной Истории») относился с благоговением к его памяти; можно лишь изумляться тому, что, по словам Климента, именно это предание, перетолкованное и искаженное врагами Николая, послужило основанием к обвинению его в проповеди общности жен. Это действительно характерный образец пристрастного отношения к «гностикам» и злонамеренного извращения их слов и деяний.

Противоречие между этим преданием, поддержанным авторитетами Климента и Евсевия, и ходячим мнением о Николае было настолько очевидно, что некоторые ересеологи пытались отделить Николая-диакона от главаря секты распутников или же высказывали предположение, что какие-то темные сектанты самозванно присвоили себе имя николаитов, прикрывшись именем Николая. Такое мнение, хотя и нашедшее сторонников среди новейших ересеологов (как напр. Гильгенфельд), совершенно нельзя признать обоснованным: древнейшие

1 Епифаний и Филастрий не могли быть осведомленными в вопросе о николаитах, секта которых считалась давно исчезнувшей уже во времена Евсевия, т. е. в начале IV века (см. *Euseb. Hist. Eccl.* III, 29); Епифаний же и Филастрий составляли свои опровержения ересей в самом конце IV века.

2 *Strom.* II, 20; III, 4.

христианские писатели всегда отождествляли Николая-диакона с основателем секты николаитов, секта же эта была известна в христианской Церкви с древнейших времен, когда малочисленность верующих и их тесное взаимное общение исключали всякую возможность для разномыслящих или отпавших братьев использовать безо всякого на то права почитаемое имя одного из семи апостольских избранников: Апостолы и их ближайшие сотрудники не замедлили бы изобличить такую дерзость и оградить имя Николая от набрасываемой на него тени.

Из всех этих соображений можно, по-видимому, вывести, что между Николаем-диаконом и его братьями во Христе произошло некоторое разногласие, вероятно в вопросе об отношении к языческому миру (на что указывает обвинение в употреблении в пищу идоложертвенного мяса), и что суровое обличение «дел николаитских» в Апокалипсисе имело в виду именно эту терпимость, недопустимую с точки зрения защитников строгой библейской традиции. Все остальные и позднейшие обвинения, направленные против николаитов, можно смело признать клеветническими нападками, как всегда, вздорными слухами и отчасти сознательным искажением непонятных идей...

Если мы прибавим к этим скудным данным указания ересеологов на то, что николаиты пользовались гностической литературой, отвергнутой Церковью, и неизвестными нам евангелиями, — то этим ограничатся все наши сведения об этой секте и о загадочной личности ее основателя. Подобно Симону Магу и некоторым другим деятелям первобытного христианства, о которых речь впереди, образ Николая витает неясной тенью в утреннем тумане христианской истории, схоронившей от нашего любопытного взора столько загадок и тайн. В области реальных исторических фактов можно отметить только то, что из числа семи диаконов апостольских времен один лишь Николай не причислен Церковью к лику святых.

Мы теперь перейдем к таинственному современнику Николая, к тому ересеучителю Керинфу, против которого, как и против Николая, согласно церковной традиции, ополчился сам любимый ученик Господень, великий Апостол Иоанн.

Керинф

Имя гностика Керинфа (Κηρίνθος, Cerinthus) постоянно встречается в древней ересеологической литературе, но выяснение личности этого представителя первобытного гностицизма тем не менее представляет громадные затруднения. Церковная традиция выставляет его современником и противником Апостолов, однако ни в одной из канонических книг Нового Завета о нем не упоминается: мы не имеем данных о Керинфе, подобных повествованию о Симоне в «Деяниях Апостольских» и обличению николаитов в Апокалипсисе. Сведения о столкновении Керинфа с Апостолами основаны лишь на предании, сохраненном позднейшими ересеологами, и на рассказе Иринея Лионского о встрече Апостола Иоанна с Керинфом в Эфесе в общественной бане: узнав о присутствии в бане Керинфа, Иоанн тотчас же ушел, говоря своим

спутникам: «Бежим отсюда скорее, — как бы не обрушилось здание, в котором находится Керинф, враг истины»¹. Ириней передает этот рассказ со слов своего учителя, Св. Поликарпа Смирнского, бывшего ближайшим учеником Апостола Иоанна, — поэтому сведения его заслуживают внимания. Но когда Епифаний и Филастрий нам сообщают, что Керинф был во главе ревнителей иудейского закона, отстаивавших необходимость обрезания и невозможность распространения евангельской проповеди среди язычников, что он по этому поводу возбуждал против Апостолов неудовольствие и волнения, упоминаемые в Деяниях (гл. XI, XV, XXI, 27 sq.), и что именно его имел в виду Ап. Павел в послании к Галатам, давая энергичный отпор фанатикам ветхозаветной традиции², — то мы вправе усомниться в точности этих сведений. Если бы Керинф занимал столь выдающееся положение в истории первой апостольской проповеди, препираясь то с Петром, то с Павлом, то трудно предположить, чтобы о нем не сохранилось упоминания у Иустина, уделяющего столько внимания Симону Магу и его столкновениям с Петром, что об этой его роли умолчал бы Ириней, сохранивший сведения о враждебном отношении к нему Иоанна. Быть может, эти данные о борьбе Керинфа с Апостолами основаны на желании выставить его традиционным врагом Церкви уже с ранних апостольских времен: Апостолам приходилось бороться с узким иудейским фанатизмом за расширение свободы евангельского благовестия, — следовательно, противником их должен был быть ревностный приверженец иудейского закона. Керинфа пытались таким образом выставить врагом Петра и других Апостолов с точки зрения иудейского консерватизма подобно тому, как Симон выставлялся борцом против них во имя чуждых иудейству идей эллинизма. Но эта тенденция совершенно не соответствует нравственному облику Керинфа, насколько его можно выяснить из немногих указаний на сущность его идей. Ересологи единогласно приписывают ему характерно-гностическое учение, совершенно противоположное библейской традиции.

Подобно офитам, Керинф отделял Высшую Неизреченную Божественную Сущность от низшего Демиурга, ограниченного и не ведающего своей ограниченности, не познавшего Высшего Истинного Божества. Этот низший Творец и Миродержитель отождествлялся с ветхозаветным Иеговой, и уже по этой черте учения Керинфа мы можем судить о том, насколько он был далек от основного библейского учения о Боге Едином — Всемогущем Творце. Мы не знаем, каким образом Керинф представлял себе первое проявление Творческой Воли, дающей импульс созидательной мировой эволюции, и вообще не имеем сведений о его космогонической системе; ересологи сохранили нам лишь христологическую часть его учения. Керинф отвергал сверхъестественное рождение Иисуса Христа от Девы и считал, что Иисус был сыном Иосифа и Марии — простым человеком, но превывсившим всех праведностью и мудростью.

1 *Iren. Adv. haer.* III, 4; *Euseb. Hist. Eccl.* III, 28.

2 *Epiph. Haer.* XXVIII, 2—4; *Philastr. Haer.* XXXVI.

Христос, т. е. Дух Святой (эманация Высшего Божества), сошел на Него в образе голубя во время крещения и вселился в Него, соединившись с Его человеческим естеством. Таким образом Иисус Христос познал Неизъяснимую Высшую Божественную Сущность и стал возвещать о Высшем Отце, силой Которого Он творил также чудеса. Когда наступил конец земного поприща Иисуса, Христос покинул Его и вернулся в Непознаваемую Высшую Сущность, оставшись чуждым телесным страданиям и смерти человека Иисуса. Тайнственному Божественному Христу Керинф присваивал также имя Логос¹.

В этом учении можно уловить некоторые признаки евионизма, но еще более того — характерные черты особого воззрения на Иисуса Христа как на носителя высшего посвящения. Сам Керинф был, вероятно, посвященным в какие-либо мистерии: ересеологи сообщают, что он, будучи родом из Малой Азии, получил образование и особые познания в Египте². Возможно, учение о Логосе было им заимствовано у Филона Александрийского.

К этим данным остается еще добавить указания ересеологов на особое отношение Керинфа к вопросу о воскресении Иисуса Христа: он будто бы учил, что Иисус еще не воскрес вполне, хотя и являлся ученикам, но что Ему предстоит в будущем полное воскресение³ (быть может, здесь мы имеем неверную передачу мысли о грядущем слиянии человеческого духа Иисуса с Божественной Сущностью Христа?); вообще Керинф высказывал какие-то особые взгляды на воскресение мертвых — к сожалению, мало выясненные ересеологами. Ему приписывали хилиастические мысли, т. е. ожидание грядущего тысячелетнего Царствия Божьего на земле. Если бы мы могли проверить эти указания, то, вероятно, открыли бы в них коренное недоразумение, искажение идеи об особом царстве посвященных, достигших полного просветления; к сожалению, подобная проверка невозможна. Но достойно замечания, что именно вследствие приписывания Керинфу хилиастических идей некоторые авторитеты древней Церкви, как например Дионисий Великий, еп. Александрийский (ск. в 265 г.), римский пресвитер Кай и другие хотели видеть в нем автора Апокалипсиса, вошедшего в канон под именем Апостола Иоанна и где, как известно, хилиазм очень ясно выражен⁴. Мнение это неоднократно опровергалось защитниками авторства Иоанна, и мы здесь на нем останавливаться не будем, тем более что

1 *Iren. Adv. haer.* III, XI, 7.

2 *Philosoph.* VII, 3, 33; X, 21. *Theod. H. f. c.* II, 3.

3 *Epiph. Haer.* XXVIII, 6; *Philastr. H.* XXXVI. *Praedest.* c. VIII.

4 См. у Евсевия *Hist. Eccl.* III, 28; VII, 25, где отрицательный отзыв Дионисия об Апокалипсисе с мотивированием приписания его Керинфу приводится почти полностью. Что касается Кая, то кроме данных Евсевия мы имеем интересные отрывки полемического сочинения Ипполита (автора *Философумен*), где критика Апокалипсиса, составленная Каем, подвергнута тщательному разбору и опровержению, с восстановлением принципа принадлежности Апокалипсиса Апостолу Иоанну. См. Harnack, *Gesch. d. Altchr. Litt.* I, VI, 15.

аргументом «хилиазма» нельзя доказать не только принадлежность книги перу Керинфа, но даже уклонения ее от церковной традиции: хилиазм открыто исповедовали такие столпы первобытной Церкви, как Папий Иерапольский и сам Иринеи Лионский. Для нас же интересен тот факт, что именно Керинфу, традиционному врагу Иоанна, было приписано по некоторым соображениям авторство книги, носящей имя Иоанна.

Эта историко-литературная загадка еще усложняется тем, что Керинфа считали иногда автором не одного только Апокалипсиса, но и евангелия и посланий, приписанных Иоанну. Мнение это тем более интересно, что оно находится в разительном противоречии с преданием о том, будто Иоанн составил свое Евангелие ради опровержения Николая и Керинфа; сторонники последнего мнения утверждали, что Иоанн в своем евангелии разъяснил Божественное происхождение Иисуса Христа, не останавливаясь на сказаниях о плотском Его рождении, именно в целях опровержения учения Керинфа о человеке-Иисусе, лишь временно осененном сошествием на него Высшего Христа. Начало евангелия Иоанна, с его дивными определениями Единой Сущности Божества, также имело будто бы целью разбить учение Керинфа о низшем Демииурге, отделяемом от Непознаваемого Высшего Божества¹. Заметим, что последнее мнение резко расходится с утверждением Епифания и Филастрия, будто Керинф защищал против Апостолов ветхозаветную традицию и иудейский закон; древняя же традиция Церкви видела в нем не поборника иудействующего течения, а наоборот — его врага. Когда во второй половине II века в Малой Азии появилась целая школа так называемых «алогов» (Ἄλογοι), отвергавших учение о Логосе как посторонний эллинский элемент и считавших евангелие Иоанна еретическим (в нем они находили даже признаки докетизма), то автором этого евангелия и всех отвергнутых ими Иоанновых книг они полагали Керинфа, выставя его, таким образом, представителем антииудейского, эллинского течения в первобытном христианстве².

Все эти противоречия безнадежно запутанных данных лишают нас всякой возможности выяснить исторический облик Керинфа; личность его остается одной из неразрешимых загадок христианской древности. Даже хронологические данные о нем поражают своими противоречиями: позднейшие ересеологи (Епифаний, Филастрий и пр.) называют его последователем Карпократа (гностического учителя II века; см. далее, с. 205), совершенно упуская из виду общее древнее предание о том, что Керинф был современником Апостолов, — предание, подкрепленное рассказом Поликарпа Смирнского о личных столкновениях его с Апостолом Иоанном³.

Если мы к этим данным добавим, что Епифаний путается в самом имени Керинфа, утверждая, что он назывался также Меринфом (Μηριν-

1 Iren. *Adv. haer.* III, XI, 7.

2 Epiaph. *Haer.* III; Philastr. *H.* LX, *Praedest.* XXX, etc.

3 Iren. *Adv. haer.* III, 4.

Θος), а последователи его *меринфианами* (Μηρινθιανοί), то мы получим довольно яркую картину той невообразимой путаницы, в которой приходится с отчаянием разбираться исследователю этой наиболее важной и знаменательной эпохи истории христианства.

Саторнил

В лице Саторнила, или Сатурнина (Σατορνίλος, Σατορνείλος, Σατορνί-νος, Saturnilus, Saturninus¹) мы возвращаемся к прямому преемству Симона Мага, т. е. к той филиации гностических учителей, в которой древние ересеологи усматривали главное и важнейшее течение гностицизма. Согласно данным ересеологической литературы, Саторнил был учеником Менандра² — ученика Симона Мага. Мы уже неоднократно отмечали, что сведения церковных писателей о преемственной связи гностических систем не заслуживают особого доверия, так как в основе их заложено неперменное желание выставить Симона Мага родоначальником всего гностицизма, — но в данном случае эти сведения можно признать правдоподобными, ввиду того, что Менандр жил и проповедовал в Антиохии Сирийской, где протекала также деятельность Саторнила. Все наши данные о личности Саторнила исчерпываются этим указанием на то, что он был родом из Антиохии и там же выступил с проповедью собственного гностического вероучения в царствование императора Адриана (117—138).

Учение Саторнила, насколько его можно восстановить по краткому пересказу Иринея и последующих ересеологов, более напоминает систему варвело-гностиков и упоминаемых Иринеем офитов, нежели учение Симона и Менандра. Саторнил признавал Неизъяснимую Первичную Божественную Сущность, Неведомого Отца всего Сущего, от Которого произошли ангелы, или эоны, — отвлеченные начала, являющиеся звеньями между Непостижимым Божеством и низшим миром, причем этот низший мир создан и управляется семью ангелами-демиургами, знакомыми нам по офитическим системам: здесь они также олицетворяют семь космических сфер бытия, изображаемых в видимом мире семью планетами. Эти демиурги, или космические силы, разделили между собой созданную ими вселенную; один из них властвует над землей, и это есть ветхозаветный Бог — Иегова.

Но демиурги сотворили видимый мир не из «небытия»: Саторнил, как и все гностики, был чужд идее «creato ex nihilo» и признавал первичный принцип материи, получающей только внешние формы бытия от высших творческих сил. Наряду с этими высшими силами («демиургами») Саторнил признавал и низшую силу, присущую именно материи: по-видимому, здесь подразумевалась мировая энергия, бессознательно вырабатывающая низшие формулы космической эволюции, — но эта часть системы Саторнила настолько темна в пересказе ересеоло-

1 Последняя форма только в латинском тексте Иринея.

2 См. выше, с. 146—148.

гов, что нам трудно выяснить, какая именно роль в мироздании была отведена этой низшей силе, называемой ересеологами *сатаной* и противопоставляемой демиургам; указывается лишь на то, что сатана вечно восстает против демиурга Иеговы и прочих миродержителей и вносит в созданный ими мир зло и грязь, греховные страсти и скверные похоти. В Ветхом Завете, по учению Саторнила, некоторые тексты, особенно несовместимые с достойным представлением о Божестве, следует отнести даже не к Иегове, а к сатане.

Отсюда можно заключить, что в системе Саторнила миродержители-демиурги, противопоставленные низшей, элементарной мировой силе, занимали более высокое место в общем сцеплении космических импульсов, чем в большинстве недавно рассмотренных офитических систем. Соответственно этому и роль демиургов в создании человека представляется результатом сознательного стремления их к воспроизведению в мире образов и идей Божества: когда было закончено сотворение видимого мира, демиурги узрели воссиявший свыше образ (вероятно, образ «Совершенного Человека», хотя наши ересеологические источники его определенно не называют) и пытались удержать это отражение в мире, но оно исчезло, промелькнув лишь на мгновение; тогда демиурги сказали друг другу: «приидите, сотворим человека по образу и подобию» (этому)¹. Но созданный ими человек ползал по земле, не мог выпрямиться и смотреть ввысь (т. е. был скован материей и лишен высшего сознания). Тогда Высшая Божественная Сущность, от Которой исходил мимолетный светлый образ, сжалилась над неудачным созданием демиургов и ниспослала божественную искру, оживившую и одухотворившую человека. Эта божественная искра с тех пор заключена в человеческое тело и в вечной тоске стремится вернуться в родную Первобытную Сущность Божества. Когда человек умирает, искра Божества, освобожденная от уз плоти, радостно возвращается в Непознаваемую Сущность, — для покинутого же ею материального тела нет никакой помертвой жизни, и оно разлагается на составные элементы.

Однако не все люди являются носителями Божественной искры. Здесь мы наталкиваемся на странное утверждение, будто человеческая природа не одинакова, и люди делятся на добрых и злых, т. е. на духовных и материальных. Возможно, что мы здесь имеем просто искажение мысли Саторнила со стороны ересеологов, — или же остается предположить, что по Саторниловой системе человеческий род (т. е. высший тип, выработанный эволюцией материи) лишь в лучших своих представителях возвышается до восприятия и вмещения искры Божества (т. е. высшего сознания), а прочие люди, поработанные материей, неспособны быть носителями Божественного сознания и потому обречены на гибель вместе с материальным миром.

Для прекращения вечной борьбы между всеми этими разнородными элементами и ради освобождения частицы Божественного Духа, томя-

1 Быт. I, 26. Саторнил в интересах особенного толкования опускал здесь слово «нашему»; библейский текст гласит: «сотворим человека по образу нашему (κατ' εικόνα ἡμετέραν) и подобию». См. выше, с. 152.

щейся в материи под властью космических сил, из Неизъяснимой Божественной Сущности исходит Христос¹, сошедший в мир в образе человека Иисуса. Но это явление Христа на земле отнюдь не было *воплощением*: человеческого естества в Иисусе вовсе не было, и Его телесная оболочка была лишь бесплотным призраком. Система Саторнила проникнута самым крайним докетизмом; жизнь Иисуса Христа представляется здесь рядом призрачных появлений, лишенных всякой реальности. Поэтому по этой системе искупительной кровавой жертвы за мир быть не могло (так как страдания и смерть Иисуса были только призрачны), — но в ней не было и надобности, ибо Христос сошел в мир не ради «плоти и крови», а ради освобождения тоскующей и мятущейся Божественной искры в человеке. И носителям этой искры Он открыл путь к спасению, путь вечного искания Божественного Света, при полном отрешении от всех плотских инстинктов. Все связующее человека с материей, все напоминающее ему о его низшей телесной природе — отдаляет его от Божества. Всякое плотское наслаждение есть зло; брак и деторождение — от сатаны. Саторнил требовал от своих последователей строжайших аскетических подвигов, полного отказа от мясной пищи, полного воздержания от угождения плоти и ее потребностям. Даже столь враждебно настроенные к еретикам ересеологи должны были признать, что строгость жизни «саторнилиан» широко славилась в древнем мире и привлекала к ним массы последователей: иначе и быть не могло в эту эпоху мистической экзальтации, жившую одним лишь порывом к освобождению от гнета материи, к разгадке глубочайшей мировой тайны плоти и духа.

Никаких других данных о Саторниле мы не имеем; его личность и учение ускользают от дальнейшего выяснения, проторенная им дорога теряется в лабиринте гностических учений. Мы теперь покинем эту дорогу и перейдем к одной из важнейших гностических систем, основанной, по-видимому, товарищем Саторнила, другим учеником Менандра, — знаменитым Василидом.

Василид

Мы подошли к самой сложной из всех гностических систем, разъяснение которой представляет почти непреодолимые трудности. При исследовании других отраслей гностицизма мы до сих пор встречали затруднения в отсутствии или скудости данных, — здесь же, наоборот, нам приходится разбираться в преизобилующем количестве материала, настолько запутанного и полного непримиримых противоречий, что приведение его в согласный порядок и выяснение общей схемы учения Василида является почти непосильной задачей, перед которой отступали многие исследователи.

1 Мы не знаем, как представлял себе Саторнил Сущность Христа, Его отношение к Божественной Первопричине, и вообще — в каком виде излагалось в системе Саторнила учение о преемственных проявлениях (эманациях) Божества.

До середины XIX века, т. е. до издания *Философумен*, главнейшим источником сведений о Василиде, кроме сбивчивых и крайне неудовлетворительных данных, пересказываемых Иринеем, Епифанием, Феодоритом и другими, менее крупными ересеологами¹, являлись *Строматы* Климента Александрийского, в которых разбросаны драгоценные указания на учение Василида и его последователей. Климент имел возможность лично столкнуться с «василидианами» в Александрии, имел в руках и книги их, поэтому данные *Стромат* представляли для нас исключительную ценность. Но, к сожалению, эти данные слишком отрывочны, и на основании их нельзя восстановить систему Василида, которую, впрочем, Климент и не предполагал излагать, лишь попутно касаясь ее в своем громадном труде. Другим источником интересных, хотя и кратких сведений о Василиде следует считать так называемые *Акты Архелая*², в которых учение Василида представлено чисто дуалистическим и находящимся в тесной связи с религией древних персов.

Упомянутые сведения очень трудно согласовать с данными Иринея, который, совершенно не поняв метафизики Василида, приписал ему нелепое учение о боге Абрасаксе (Αβρασαξ, Αβγαχας в латинском переводе Иринея), властвующем над 365 небесами; христологическая часть этого учения сводилась будто бы к тому, что вместо Иисуса Христа был распят Симон Киринаянин, несший Его крест (Мф. XXVII, 32; Мк. XV, 21; Лк. XXIII, 26): Иисус Христос передал Симону Свой внешний облик и ввел таким образом всех в заблуждение, Сам же стоял невидимо возле креста, потешаясь над обманутыми палачами. Такого рода сведения могут лишь свидетельствовать об усердном рвении, проявленном почтенным Лионским пастырем в деле обличения ненавистных еретиков, но серьезных данных о глубоком мистическом учении Василида, конечно, в них искать нечего.

Имя Василида неоднократно упоминается в сочинениях Оригена и многих других Отцов Церкви, но эти ссылки и мимоходом брошенные указания тоже недостаточно ярко освещают суть его системы, не дают возможности восстановить ее хотя бы в главнейших чертах. Таким образом, до середины XIX века над именем и учением Василида была опущена непроницаемая завеса тайны, и европейская наука, воскресившая изучение древнехристианских ересей, отчаялась было когда-либо разрешить загадку «василидианства», несмотря на громадный интерес, возбуждаемый этой системой, издревле признанной одним из главнейших течений гностицизма. Но с появлением (в 1851 г.) *Философумен* вопрос о Василиде неожиданно предстал в новом свете, так как часть седьмой книги этого неопределимого памятника христианской ересеологии посвящена именно системе Василида, причем изложенное здесь учение не представляет никакого сходства с другими известными дотоле данными об

1 Касательно общего для этих ересеологов источника см. выше, с. 129 sq.

2 *Archelai episcopi Liber disputationis adversus Manichaeum*. Мы вернемся далее к этой книге — важнейшему для нас документу по истории манихейства.

этой загадочной системе. Под именем Василида в *Философуменах* излагается чрезвычайно глубокий метафизический трактат о Сущности Божества, с указанием на то, что василидианская система основана целиком на принципах Аристотеля. Вопрос о Василиде, таким образом, еще более усложнился, но теперь уже им занялись лучшие силы научного мира, и вокруг него вскоре создалась целая литература ученых исследований¹.

В передаче *Философумен* учение Василида основано на монистической идее о Неизъяснимом Божестве — Отце всего сущего, а все другие сведения об этой системе отмечают в ней принцип дуализма. Это коренное противоречие вызвало предположение, что «василидианство» в изложении *Философумен* является позднейшим развитием первоначального учения Василида, следы которого пришлось бы искать только у Ириней и Климента Александрийского. Иные исследователи не прочь были заподозрить в «василидианстве» в описании Ипполита фальсификацию, высказывая догадку, что автор *Философумен* был введен в заблуждение подделкой василидианского трактата. Мы не будем здесь останавливаться на утомительных подробностях этого научного спора, отсылая желающих к специальной литературе о Василиде. Здесь же достаточно отметить, что в настоящее время большинство ученых склоняется к мнению о возможности примирить противоречивые сведения о Василиде и из сочетания их извлечь общую схему его учения. При этом следует допустить, что в *Философуменах* содержится лишь пересказ одного василидианского трактата, посвященного разъяснению трансцендентального понятия о Божестве, а в остальных данных о Василиде уцелели кое-какие следы его учения о космической эволюции и об отношениях Божества к миру и человека к Божеству. В «василидианстве» в подаче *Философумен* нет ясных указаний на дуализм, поскольку в переданном здесь трактате содержатся лишь разъяснения о Божественной Сущности вне отношения ее к мирозданию и в особенности к мировой этике; дуализм же начинается там, где возбуждается вопрос о происхождении зла в мире. Но идеи Василида о Первичной Божественной Сущности, сохраненные в *Философуменах*, позволяют нам проверить сообщения Ириней о странном василидианском Боге, проявляющемся через 365 небес, и здесь вдруг открывается возможность уловить основную идею Василида, получить хотя бы смутное представление о его богословских и космогонических умозрениях. Само собою разумеется, что подобная реставрация метафизической системы путем тщательного сличения и оценки противоречивых данных является достаточно кропотливым трудом, подробное разъяснение которого может лишь утомить читателя. Мы не будем поэтому вдаваться в эти подробности и попытаемся лишь в общих чертах изложить учение Василида в том виде, в каком мы можем его себе представить. Но прежде всего остановимся на скудных данных о личности великого гностического учителя, о жизни его и деятельности.

1 См. труды Липсиуса, Цана, Гильгенфельда, Гарнака и др., а также специальные исследования, напр. Jacobi, *Das Ursprüngliche Basilidianische System*; G. Ullhorn, *Das Basilidianische System*; Funck, *Ist der Basilides der Philosophumena Pantheist?* и др.

Василид (Βασιλείδης, Basilides) был, по-видимому, родом из Сирии, хотя прямых указаний на это нет; нам лишь сообщают, что он был в Антиохии, вместе с Саторнилом, учеником Менандра, в начале II века. Покинув Антиохию, он отправился в Персию: на это пребывание в Персии мы находим указание в *Актах Архелая*, и не имеем основания отвергать эти сведения. Можно предположить, с полной вероятностью, что Василид, согласно обычаям того времени, бросался во все стороны в поисках Истины и бродил вокруг всех очагов тайного или явного познания. Наконец, этот искатель Божества, долго скитавшийся в Египте и получивший здесь особые посвящения, поселился в Александрии, где мы застаем его в царствование имп. Адриана (117—138) уже во главе многочисленной школы последователей; мы также имеем (в *Хронике Евсевия*, а также у Иеронима, *De viris inlustribus*, XXI) точную дату выступления Василида с самостоятельным учением в Александрии, а именно: во время восстания Варкохеба в Иудее, в семнадцатый год царствования Адриана, т. е. в 133 году. О продолжительности деятельности Василида в Александрии и о времени его смерти мы не имеем никаких сведений. Нам известно еще только то, что у него был сын Исидор, ревностный последователь своего отца, написавший несколько трактатов в защиту василидианских идей; цитаты из этих сочинений сохранены нам Климентом Александрийским. Сам же Василид написал двадцать четыре книги *Толкований* на Евангелие (Ἐξηγητικά), из которых также уцелело несколько цитат в *Строматах* Климента и в *Актах Архелая*; он же слагал оды, до нас не дошедшие. Ему приписывалось также составление особого евангелия, но мы не знаем, было ли то простой компиляцией евангельских текстов (вроде позднейшего *евангелия Маркиона* или книги *Diatessaron* Татиана, о которых будет речь впереди), или же Василид письменно изложил какие-то особенные откровения (подобно книге «Pistis Sophia»). Последнее представляется наиболее вероятным, так как Василид ссылаясь на особое учение о Христе, полученное им от некоего Главкия (Γλαυκίας), который будто бы состоял некогда переводчиком при Апостоле Петре. Главкий не оставил никаких следов в древнехристианской традиции, нет о нем упоминаний и в обширной литературе преданий об Апостоле Петре, поэтому сам факт его существования подвержен сильному сомнению; но, с другой стороны, нет положительных данных и для опровержения свидетельства Василида. Можно допустить, что Василид в годы молодости встречал этого Главкия в Антиохии, где, как известно, некогда проповедовал Петр и могли еще во времена Василида оставаться ученики, помнившие знаменитого Апостола. Как бы то ни было, Василид утверждал, что именно от Главкия он воспринял эзотерическое учение Петра, скрываемое от непосвященных¹.

Кроме Главкия, Василид, по свидетельству Ипполита и Климента Александрийского, ссылаясь еще на гностическое *евангелие Матфия*²,

1 Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.

2 *Philosoph.* VII, 20.

содержавшее будто бы откровения, полученные от Самого Иисуса Христа после Его воскресения. Мы уже встречались с этим утверждением гностиков — будто Христос, являясь избранным Своим ученикам после окончания Своей земной жизни, открывал им глубочайшие тайны Богопознания, и увидим далее, что согласно преданию, сохраненному в гностической книге «Pistis Sophia», три Апостола, Фома, Филипп и Матфий, по особому повелению записывали таинственные беседы воскресшего Господа с учениками, удостоенными высших откровений. Климент Александрийский, по-видимому, имел в руках *евангелие Матфия*¹; упоминают о нем Ориген², Евсевий³ и др.; мы знаем еще, что на это евангелие ссылались также николаиты. К сожалению, нам совершенно неизвестно его содержание, и мы лишены возможности определить, какие именно черты учения Василида опирались на авторитет Матфия.

Остается добавить, что Василид и его последователи пользовались еще какими-то книгами неизвестных нам пророков — Варкаввы (Βαρκαββας) и Варкофа, или Пархора (Βαρκοφ, Παρχωρ). Сын и ученик Василида, Исидор, написал две книги толкований на этих пророков⁴; мы имеем также сведения о том, что «книга Варкаввы» была в почете и в некоторых других гностических системах (напр. у николаитов)⁵.

Этими указаниями исчерпываются все наши данные о личности и деятельности Василида, если не считать обычных обвинений в распущенности и отрицании практической морали. Характерным обвинением, выдвигаемым ересеологами против Василида, был упрек в отрицании пользы мученичества. К рассмотрению этих обвинений мы можем приступить лишь по выяснении взглядов Василида на отношение Божества к миру и на мировую драму Богоискательства, а потому перейдем теперь к определению основных очертаний его системы.

Епифаний замечает, что все мировоззрение Василида имело исходной точкой размышления над вопросом о происхождении зла в мире⁶. Действительно, все известные нам черты василидианского учения указывают на мучительные усилия разрешить эту загадку, вечно терзающую сознание искателей Божества. Это основное скорбное недоумение перед проблемой зла наложило на всю систему Василида печать своеобразного пессимизма. Все сущее страждет и чает избавления. Но в этом грядущем избавлении Василид видел не радостное озарение Божественным Светом, а лишь безстрастный отдых от муки существования, род нирваны. Будущее блаженство лишь *в отсутствии желаний*, ибо

1 Cf. *Strom.* II, 9; III, 4; VII, 23; об употреблении этого евангелия Василидом см. *ibid.*, VII, 7.

2 Cf. *Hier. Hom. I in Luc.*

3 *Hist. Eccl.* III, 25.

4 *Strom.* VI, 6.

5 *Eph. Haer.* XXVI, 2; *Philastr. De haer.* с. XXXIII.

6 *Eph. Haer.* XXIV, 6.

желание есть по существу страдание неудовлетворенности, — в отсутствии всякого сознания, ибо сознание есть само по себе источник страдания. И вся природа, все сущее в мире видимом и невидимом чаует такого возвращения к первоначальному бесстрастному покою, ибо мир создан из смешения чуждых элементов, и вся космическая эволюция имеет возжеленной целью освобождение этих элементов от взаимного гнета, возвращение их в первобытную сущность, где нет ни мучительно-отделения света от тьмы, ни еще более мучительного их смешения.

Первичная Неизъяснимая Сущность бесстрастна, — в Ней заложены непостижимым образом семена, или потенции, всего того, что впоследствии разделяется на духовное и материальное, на свет и тьму, добро и зло и т. д. Та Всеблагая Божественная Сущность, Которая сострадает миру, «лежащему во зле», и усилиями Своей благодати постепенно очищает его от зла и страдания, присущих материи, в системе Василида занимает лишь второстепенное место. Превыше Нее есть Основной Первичный Принцип, Непостижимая Сущность, Которая не только чужда всякому творческому акту, но и вообще как бы не существует для мира, ибо Она превышает не только всякой идеи бытия, но даже самого небытия.

«Она была, когда ничего не было; только это *ничего* не относится к чему-нибудь из сущего [т. е. к реальному миру], но, говоря просто и ясно, без всяких софизмов, Она была до небытия. И когда я говорю *была*, я не хочу сказать, что Она была, но лишь обозначаю свою мысль, говоря, что было преждедущее Нечто. И это не было то, что называется Неизреченным, ибо Неизреченным обозначается Нечто, а это даже не Неизреченное, ибо оно превышает всякого слова или обозначения»¹.

На этой мистической идее Сущности недоступной никакому разумению построен весь дуализм Василида. В этой таинственной Сущности, обозначаемой в *Философуменах* также наименованием Бога-Не-Сущего (ουκ ὄν Θεός, non-ens-Deus), заложено непознаваемое семя всего бывшего и всего имеющего быть, всей медленной и тягостной эволюции мира духовного и материального. Из этого таинственного *Ничто* начинается развитие идеи Божественной Сущности и другая, аналогичная эволюция — потенциал бытия, имеющих создать вселенную. В Первобытном *Ничто*, или Боге-Не-Сущем, без мысли, без сознания, без воли, без решения, зарождается идея *бытия*. И в Нем Самом, т. е. в этой не-вместимой мышлением идее Не-Сущего-Начала, проявляется Всеобщее Семя, или зародыш, всего того, чему суждено развиваться по собственным потенциям, без определенного заранее плана. Так «Бог-Не-Сущий создает мир-не-сущий из небытия, заложив в Себе Семя, содержащее все семена мира (του κόσμου πανσπερμια)»². В этой туманной метафизике мы можем уловить смысл кажущегося противоречия в учении Василида о Божестве, представляемом здесь в чисто пантеистическом понятии о первобытной потенции всего Сущего, между тем как в дальнейшем

1 *Philosoph.* VII, 20.

2 *Ibid.*, VII, 21.

развитии василидианской системы мы видим чистый дуализм, резкое разделение понятий духа и материи, света и тьмы. На самом же деле пантеизм у Василида — в трансцендентальной идее Божества *вне* всякого проявления Его в мироздании; дуализм же начинается там, где рассматривается мировая эволюция сил духовных (в преемстве Божественных эманаций от Первобытного источника Божественной Сущности до слияния с мировым сознанием) и материальных (в постепенном создании реальных образов, от грубейших форм протоплазмы до высших типов носителей сознания).

Первым проявлением таинственного Всеобщего Семени является Непознаваемая Троичная Сущность, обозначаемая мистическим наименованием *трех Сыновств* (υιοτης, filietas). Это — непостижимые Принципы трех Сущностей (Божественной, духовной и материальной), в которых содержится все бытие. Первое Сыновство есть Невещественная, Непостижимая, Неименуемая Сущность Божества; в Ней проявляются первичные Божественные Эманации: Отец (Πατηρ), Ум (Νους), Слово (Λογος), Разум (Φρονησις), Сила (Δυναμις), Премудрость (Σοφια), Правосудие (Δικαιοσυνη) и Мир (Ειρηνη)¹. Это — Высшая Восьмерица, или *Огдоада* Божественных проявлений; в совокупности их — Непостижимая Божественная Сущность, пребывающая превыше мира, Неизреченная Невещественная Красота, к Которой стремится все сущее. Второе Сыновство уже не является чистой Идеей. Оно до известной степени отягчено материей; это — духовная сущность, средняя между Непостижимым Божеством и реальным миром. Стремясь подняться ввысь и слиться с Неизреченной Красотой Божественной Идеи, Второе Сыновство производит из внешнего мира Дух (т. е. *мировое сознание*) и поддерживается им снизу как бы крыльями; таким образом Оно возносится до Непознаваемой Высшей Огдоады. Дух же остается в низшей области, соприкасающейся с материальным миром, ибо Он — продукт низшего мира и принадлежит ему. Но как сосуд, наполненный благовоением и затем опорожненный, сохраняет в себе аромат, так и Дух, отделившийся от Второго Сыновства, сохраняет в себе частицы силы и света Божества; оставаясь в области низшего мира, Он является отблеском Высшей Божественной Сущности и одухотворяющим Началом в мире. Третье Сыновство находится в области реального мира, в царстве материи, страждущей и ожидающей освобождения и очищения. И это есть «тварь, чающая откровения», по словам Апостола Павла (Рим. VIII, 19).

Из области этого Третьего Сыновства, т. е. из низшего мира, где столкновение и смешение Божественной Сущности с материальным началом (с потенциальными материи) дает толчок к космической эволюции, воздвигается Великий Архон, глава мира (ο μεγας 'Αρχων, η κεφαλη του κοσμου), т. е. высшая космическая сила, принцип мировой энергии, управляющей эволюцией материи. Великий Архон производит себе

¹ Последние два наименования почему-то опущены Иринеем и дополнены из *Стромат* Климента Александрийского (IV, 25).

Сына (первое творческое проявление) и с ним и шестью последующими эманациями (наименования которых нам не сохранены) образует Вторую Огдоаду¹, содержащую в потенции все зиждительные силы вселенной. Из этой таинственной Огдоады происходит, в порядке преемственных эманаций, постепенное выделение космических сил, вплоть до мистического числа 365; из них семь последних сил образуют низшую *Гептомаду*, или Седмерицу, и управляют нашим видимым миром. Мы узнаем в них мировые силы, олицетворенные семью планетами и знакомые нам по другим гностическим системам; у Василида также одна из них отождествляется с ветхозаветным Демииургом, давшим закон Моисею и возведенным пророками². Общее же число 365 космических сил, или сфер (или «небес», по наивной терминологии Ириней), и обозначается таинственным словом *Αβρασαξ*. Это слово отнюдь не является каким-либо собственным именем Божества, как полагал Ириней: оно лишь обозначает совокупность творческих сил, проявляющихся во вселенной, и разгадка его смысла в том, что по цифровому значению букв греческого алфавита сумма букв слова *Αβρασαξ* равнялась цифре 365: $\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$, $\alpha = 1$, $\xi = 60$. Общая сумма = 365.

Это число —365 — имело астрономическое значение. Ириней говорит, что василидиане учили об аналогии числа дней в году с числом их «небес», и за ним большинство ересеологов указывает на эту цифру годовых дней как на ключ к пониманию Василидовой космогонии. Но мы вправе предположить, что число 365 относилось не только к количеству дней в году, но и к иным, неизвестным нам вычислениям в области высших сфер космоса. Все мистические учения рассматривали низший мир как отражение высшего, согласно закону аналогии. На основании этого закона число суточных оборотов в году, т. е. цифра, определяющая отношение земли к солнцу, должна была соответствовать какому-то численному проявлению высших сил, недоступных разумению непосвященных. Это число — 365 — имело мистическое значение во многих древних культах, прикрывавших замысловатой символикой тайные астрономические наблюдения, — как, например, в орфических таинствах³ и в митраизме. Нельзя не вспомнить, что само имя эллинизированного Митры, *Μειθραξ*, имело точно такое же численное значение: $\mu = 40$, $\epsilon = 5$, $\iota = 10$, $\theta = 9$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$. Общая сумма = 365⁴.

1 Возможно, что эта низшая Огдоада была у Василида не второй, а третьей, и что василидианская система, построенная целиком на обычном в древней мистике законе аналогии, предполагала такую же Огдоаду эманаций в среднем мире Второго Сыновства, хотя ересеологические источники об этом умалчивают.

2 В этом месте наиболее расходятся данные наших ересеологических документов: по Иринейю, выделение 365 космических сил происходит не из низшей Огдоады Великого Архона (о котором Ириней вовсе не упоминает), а непосредственно из Высшей Огдоады Непознаваемого Божества.

3 Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, I, 364, 597 sq.

4 См. выше, ч. I, с. 42—43.

Древние писатели знали об этом значении имени Митры, и некоторые из них, не ослепленные пристрастием ересеологов, высказывали мнение, что Василид своим словом Αβρασαξ хотел выразить именно то мистическое понятие, которое скрывалось под именем Митры¹. Что касается самого способа выражения путем вычисления цифрового значения букв, составляющих слово, то этот способ был распространен в мистических кругах эллинской мысли уже с глубокой древности: достаточно назвать хотя бы пример Пифагора и его последователей. У пифагорейцев всякие рассуждения о трансцендентальных предметах заканчивались ссылкой на великого Учителя, с почтительными словами: «Он Сам сказал» ($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \epsilon\phi\alpha$, ipse dixit); в этом выражении, на первый взгляд, видно лишь глубокое благоговение к памяти Пифагора (которого именно из уважения избегали называть по имени, согласно древнему обычаю), но на самом деле оно имело сокровенное значение и содержало в краткой формуле суть пифагорейской мистики. Если каждую из букв, составляющих слова $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \epsilon\phi\alpha$, заменить цифрой, обозначающей ее место в порядке греческого алфавита ($\alpha = 1$, $\upsilon = 20$, $\tau = 19$, $\omicron = 15$, $\sigma = 18$, $\epsilon = 5$, $\phi = 21$, $\alpha = 1$), то сумма их составит цифру 100, т. е. квадрат 10, мистического числа, в котором пифагорейцы сосредоточивали суть своих символических созерцаний.

У василидиан же мистическое значение слова Αβρασαξ заключалось в обозначении *проявлений Творческих сил Божества в мире*, полноты Зиждительной Силы, творящей реальный мир и одухотворяющей эволюцию сознания из низшей материи в высшую область Духа. Это — мировая воля, направляющая эволюцию мирового сознания и соприкасающаяся с Непознаваемой Сущностью Божества. Заметим, что это слово Αβρασαξ употреблялось в магических заклинаниях вне круга последователей Василида: в археологии известны многие древние амулеты и талисманы, на которых оно выгравировано, но принадлежность которых василидианской секте большинством ученых безусловно отрицается. Можно предположить, что слово Αβρασαξ , или Αβραζαξ , было вообще известно (как символ власти над элементарными силами природы) в древней народной магии, и именно оттуда его заимствовал Василид ввиду численного значения составляющих его букв.

Но вернемся к метафизике Василида и к дальнейшему развитию его системы.

Мы видели, что Третье Сыновство, т. е. низшее проявление Божественной Сущности, слито с материальным началом, а исшедшие из него космические силы создали реальный мир и управляют законами

1 Cf. Hieron., *In Amos*, III: «Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Αβραζαξ , et eundem secundum graecas litteras et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Μαιθραξ ». То же в *Актах Архелая*: «Basilides quoque de hac impietate descendit, qui tot Deus simulat esse, quot dies in anno sunt, et de his quasi minutalibus unam summam divinitatis efficit et appellat Mithram, siquidem juxta computationem graecarum litterarum Mithras anni numerum habet» (*Acta Arch.* c. LXVIII).

природы. Но Божественная Сущность, заключенная в материи, томится в ней и жаждет освобождения от этих низших мировых законов, чуждая возможность отрешиться от уз и вознестись к Непознаваемому свету и свободе Божества. «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. VIII, 19). Это откровение высшего познания, дарующего свободу, принес в мир Христос.

По-видимому, в системе Василида Христос был проявлением Первожденного Ума (Νους) Высшей Огдоады, а не Логоса. Он снизошел к миру, пройдя через все «небеса» (т. е. таинственные сферы бытия) под мистическим именем Καυλακαυ¹; через низшую Гебдомаду Он сошел в человека Иисуса, соединившись с ним при крещении его в Иордане (поэтому, по свидетельству Климента Александрийского², василидиане особенно чтили день Крещения Господня и торжественно его праздновали). Однако наши сведения о христологии Василида настолько противоречивы, что мы не можем с точностью установить, как представлял он себе сочетание Христа с Иисусом, и был ли для него Иисус живым человеком или только призрачным явлением. По данным одних ересологов, Василид держался чисто докетического взгляда на Иисуса Христа, полагая, что внешняя оболочка Его была призрачной; по другим, он признавал явление Иисуса Христа реальным, но и тут ересологические документы впадали в противоречие при изложении воззрений Василида на страдания и крестную смерть Иисуса Христа: по одним, как мы видели, вместо Иисуса был распят Симон Киринаянин (!), а по другим — на кресте умер человек Иисус, Христос же, отделившийся от него до крестных страданий, вознесся к Непостижимой Сущности Божества. Примирить эти разногласия нет возможности; следует однако отметить, что первая версия, основанная на чистом докетизме, всего более соответствует общей схеме мистического учения Василида. Как бы то ни было, Василид не придавал особенного значения крестным страданиям Иисуса и во всяком случае отрицал возможность страдания для Христа: если даже он допускал реальное соединение Христа, Отражения Высшего Божества, с Иисусом, то лишь до момента человеческих страданий Иисуса, до которых Иисус был покинут Христом, а человеческое естество его после смерти распалось на составные элементы психики и грубой материи. Вере в Распятого Господа не было места в системе Василида; по его словам, эта вера была достойна только рабов низших космических сил.

Смысл же явления Христа, по этой системе, заключался в возвращении миру Истинного Высшего Божества. Этим откровением получает спасение и очищение все Третье Сыновство, все мировое сознание, отны-

1 Это место василидианской системы крайне темно; мы не могли однако здесь не отметить употребление слова *Καυλακαυ*, поскольку это загадочное слово встречалось, в виде призыва к Непознаваемой Божественной Сущности, у васенов (*Philosoph. V*, 8), а также у николаитов (*Eriph. Haer. XXV*; *Philastr. Haer. XXXIII*); смысл его не разъяснен.

2 *Strom. I*, 21.

не тянущееся в неудержимом порыве к Божественному Очагу Неизъяснимого Света и Красоты. Как нефть воспламеняется от близости огня, так сознание воспринимает Идею Божественной Сущности, и проникается ею, и жаждет слияния с нею¹. Таким образом, с пришествием Христа завершилась эволюция, медленно освобождающая части Божества от гнета материи. Познав свои истинную сущность, эти частицы отделяются от чуждых им элементов материи и возносятся ввысь к Непостижимому Божеству. Когда все элементы духа и материи будут наконец разделены, когда частицы Божества, вернувшись к Первобытному Источнику, будут освобождены от мучительных исканий и найдут конечное удовлетворение, когда все сознание очистится от гнета *хотения* и воли и найдет спокойствие в бесстрастном мире Божества, тогда наступит конец мировой драмы. На месте страждущего бытия воцарится неизъяснимое *великое неведение* (η μεγάλη αγνοία).

Такова в общих чертах схема этого безотрадного учения, напоминающего буддийский пессимизм. Повторяем, в системе Василида отсутствовала *радость* ожидания Божественного озарения, грядущего слияния с Божеством. Мир есть зло, всякое бытие — страдание, и конец этого страдания только в небытии и в неведении.

Из этого глубоко продуманного пессимизма вытекала и вся этическая сторона мировоззрения Василида. Он учил презрению к плоти, — не только к ее низшим, чисто материальным потребностям, но даже к некоторым ее духовным запросам, т. е. к житейской морали. Так, он относился пренебрежительно к идеализации мученичества и к фанатизму, предпочитавшему смерть какой-либо уступке во внешнем обряде; таким фанатикам Василид бросал упрек в забвении слов Апостола Павла, учившего презрению к мелочам религиозного сознания, допускавшего даже употребление пищи оскверненной — мяса от языческих жертвоприношений, ибо «идол в мире ничто»². По-видимому, Василид в некоторых случаях отрицал пользу открытого исповедания веры перед лицом гонителей, но это отрицание вытекало не из страха перед мучительной казнью, а из глубокого пренебрежения к людскому мнению. К чему страдать из-за понятий, недоступных толпе? Василид отрицал пользу мученичества из отвращения к некоторым фанатикам, заменявшим вдумчивое созерцание тайн христианства кичливым и вызывающим отношением к судебной власти. То же высокомерное пренебрежение к людской похвале сказывалось и в отношении Василида к браку: требуя от высших посвященных безусловного аскетизма, он не применял этих требований к толпе и допускал супружество для того, кто, по евангельскому выражению, «не может вместить» (Мф. XIX, 11—12); эту презрительную терпимость он подкреплял ссылками на Евангелие и на слова Ап. Павла (I Кор. VII, 1—2, 6—9 и пр.).

Эти же мысли проводились Исидором, сыном Василида, в трактате, озаглавленном 'НЭка. Климент Александрийский сохранил нам отры-

1 *Philosoph.* VII, 25.

2 I Кор. VIII, 4. См. также I Кор. X, 25—29.

вок из этого трактата, где высмеиваются добродетельные хвастуны и истинный аскетизм характеризуется как воздержание не из гордыни, а из нежелания отвлекаться от высших созерцаний¹.

По-видимому, Василид вообще придавал больше значения помыслам и намерениям, нежели поступкам. Его брезгливое снисхождение к человеческой немощи вытекало из сознания недоступности совершенства для человека; очищение плоти, по его мысли, совершается постепенно, в медленной эволюции от низшего сознания к высшему, пока не закончится «дематериализацией» плоти. Василид придерживался идеи переселения душ, дополняя ее любопытной теорией о душевных придатках, переносимых человеком из одной индивидуальности в другую. Согласно этой теории, душа (или сознание), как продукт первобытного смещения противоположных элементов, носит в себе потенции всего материального бытия, всех форм жизни; в низших существованиях развиваются поэтому низшие потенции (напр. животной жизни), а с переходом в высшие условия существования (т. е. в человеческую природу) развиваются потенции высшего сознания и отвлеченного мышления, но при этом сохраняются, в виде придатков, следы былых инстинктов и низших проявлений сознания. Поэтому в душе каждого человека есть, например, частица звериной психики; мало того, в ней сохраняются следы природы неорганической, пережитки былого существования — например, под видом металла. Климент Александрийский говорил, что по представлению Василида человек подобен Троянскому деревянному коню, вмещавшему в своих недрах множество людей². Этой теорией «душевных придатков» Василид стремился объяснить наличие низших потребностей и страстей в человеке, достигшем даже высокой степени духовного совершенства, и в ней же видел разрешение вопроса о свободе воли. Исидор, написавший в защиту этой идеи целый трактат *Περὶ προσφύου ψυχῆς*, доказывал, что если душа человека представляет нечто цельное, то вопрос об ответственности за поступки и побуждения неразрешим, ибо всякий мог бы сослаться на непреодолимые искушения плоти и говорить: «я был вовлечен, я не мог устоять»; между тем, если признать, что психика слагается из пережитков былых индивидуальностей, то долг человека перед собственной совестью очевиден: он обязан стремиться к развитию своих духовных потенций, к полному очищению от наслоений прошлого³.

Это медленное очищение совершается исключительно через напряжение воли к освобождению от плотской скверны, без всякого содействия извне, т. е. без помощи Божественной благодати, которую признает церковная догматика. При этом следует помнить, что нерадение в выполнении этого долга самосовершенствования сказывается на дальнейшем пути, в новой индивидуальности: все содеянное человеком в одной жизни приносит свои плоды в следующем существовании, как

1 *Strom.* III, 1; *Epiph. Haer.* XXXII, 4.

2 *Strom.* II, 20.

3 *Ibid.*, I, cit.

из всякой причины вытекает неизбежное следствие, — и в этом смысле толковал Василид ветхозаветные тексты о Боге «взыскующем грехи до третьего и четвертого поколения»¹. Если вспомнить, что по системе Василида ветхозаветный Бог олицетворяет одну из космических сил, управляющих законом природы, то ясно, что здесь подразумевается именно неизбежность мирового закона, взыскующего последствия всего того, что заложено в человеческом сознании. Заметим кстати, что свою теорию метемпсихоза и постепенного очищения души Василид прилагал также к разъяснению своего отрицательного взгляда на мученичество и утверждал, что страдания и мученическая смерть могли являться законной карой за прежде содеянные проступки и потому не подлежат идеализации².

Из приведенных мнений Василида ясно, что он не мог не отвергать принятой Церковью идеи о воскресении плоти. Дух стремится к полному освобождению от материи; постепенно развивая свои высшие потенции, он достигает вожделенного очищения и в полноте познания приближается к Непознаваемой Сущности Божества; а материя, отделенная от чуждых ей элементов Духа, отпадет в бесформенное состояние, в бездну покоя и неведения.

Мы остановились столь надолго на этической стороне системы Василида с целью выяснить еще раз всю несостоятельность обвинений его в безнравственности, так легковерно повторяемых ересеологами. При вдумчивом разборе всех данных о василидианстве перед нами развертывается величавая и глубокая метафизическая система, логическим выводом которой было презрение к плоти и гордый аскетизм. Но эти выводы были ясны немногим, это глубокое мирозерцание не могло быть уделом широких масс. Эти массы, впрочем, и не имелись в виду: Василид со свойственным ему горделивым пренебрежением к мнению толпы заявлял, что учение его доступно разве только одному человеку из тысячи и двум из десяти тысяч, и последователям своим он давал девиз: «знай всех, тебя же пусть никто не знает»³. И учению своему он придавал характер строгого посвящения, налагая на испытуемых тяжкий пифагорейский искуc пятилетнего молчания...

Несмотря на столь тяжелые условия посвящения, учение Василида было очень распространено; из Александрии оно перекинулось в Рим, было известно даже в далекой и дикой Испании, где, по свидетельству Иеронима⁴, пустило прочные корни и повлияло на развитие позднейшего, также занесенного с Востока, дуалистического учения прискиллиан. Но главное значение василидианства в истории гностических идей заключается в том влиянии, которое оно оказало на развитие и успех валентинианства — главного течения гностицизма, — а впоследствии

1 Исх. XX, 5; XXXIV, 7. Числ. XIV, 18. Втор. V, 9. Cf. Clem. Alex. *Excerpta ex Theod.* XXVIII.

2 Clem. Alex. *Strom.* IV. 12.

3 Iren. *Adv. haer.* I, XXIV, 6; Epiph. *Haer.* XXIV, 5; etc.

4 *De vir. inl.* CXXI. Ep. LXXV (*ad Theodor.*), 3; etc.

и манихейства. Образ Василида не занимает на первом плане истории христианства такого выдающегося положения, как Валентин или Маркион, но его величавая тень заслоняет весь фон этой истории II века, века полного расцвета гностических идей. Загадочный образ мыслителя-молчальника, говорившего «для одного из тысячи» и обладавшего странной притягательной силой, донныне неудержимо привлекает внимание исследователя, и по мере выяснения истинных очертаний его учения, столь безнадежно запутанного древними ересеологами, все ближе и дороже всем искателям истины становится этот образ таинственного Богоискателя, терзавшегося над разрешением вечного вопроса мирового зла...

Карпократ

После Василида нам надлежало бы перейти к знаменитейшему гностическому учителю, в системе которого идея Божественных эманаций достигла полнейшего развития, — т. е. к Валентину, — но мы сперва остановимся на другом гностике, современнике и согражданине Валентина, давшем своеобразное развитие василидианской идее переселения душ и постепенного очищения от пережитков низшей психики.

То был Карпократ (Карпократης или Карпокрас¹, Carpoqrates, Carpoqrast²), учивший, как и Василид, в Александрии в царствование имп. Адриана. Наши сведения о личности этого ересеучителя и об основных чертах его мирозерцания отличаются прискорбной скудостью. Иринея посвятил ему в своем труде против ересей небольшую страницу, содержание которой пересказывается всеми другими ересеологами с самыми незначительными вариантами. Один лишь Климент Александрийский добавляет несколько новых данных, но они относятся к сыну Карпократа, и мы коснемся их далее. Сам же Карпократ обратил на себя внимание всех ересеологов не столько метафизической, сколько этической стороной своего учения: его этика подвергалась самым резким нападкам, и основанная им секта разделила с николаитами и каинитами печальную участь стать мишенью самых ужасных обвинений в разврате, в устройстве чудовищных оргий и т. п. Эти обвинения, единогласно сообщаемые всеми ересеологами, могли бы наконец заставить предположить, что здесь действительно недоразумения нет и что карпократиане были просто религиозными изуверами. Но тут выступает в защиту их, как это ни странно, сам Иринея Лионский, заявивший самым решительным образом, что он не придает веры слухам о безобразиях, якобы творившихся у карпократиан: «Et si quidem fiant haec apud eos, quae sunt irreligiosa, et injusta, et vetita, ego nequaquam credam»³. Мы столько раз отмечали готовность Иринея принимать без всякой проверки злые выпады против ненавистных ему еретиков, что в данном случае его

1 У Епифания.

2 У Филастрия.

3 Iren. Adv. haer. I, XXV, 5.

свидетельство в пользу Карпократов и его последователей имеет для нас огромное значение: не подлежит сомнению, что лионский пастырь имел серьезные основания признавать обвинения, возводимые против карпократов, лживыми, и совесть не позволила ему об этом умолчать. Весьма характерно, что позднейшие ересеологи, повторяя один за другим эти страшные обвинения, обходили молчанием знаменательную оговорку Ириней; упоминает о ней один лишь Феодорит¹.

Для разъяснения вопроса об этической стороне учения Карпократов мы должны, как всегда, обратиться сперва к богословской и космогонической части его системы и попытаться уловить их схему; лишь выяснение карпократовского взгляда на отношение Божества к миру позволит нам определить и формулы этики Карпократов, т. е. взгляды его на отношение мира и человека к Божеству.

Подобно системе Василида, учение Карпократов являлось попыткой разрешить проблему зла. Но из этой общей исходной точки оба мыслителя пришли к противоположным выводам. Карпократ остался чужд дуализму Василида и основал свое учение на идее Единой Всеблагой Божественной Сущности. Следует заметить, что в системе Карпократов сказалось сильное влияние пифагорейства, и учение его об Единой Сущности Божества ближе всего подходит к пифагорейскому представлению о Монаде как о первоисточнике всего сущего: Ἀρχὴν ἁπαντῶν Μονάδα². Единая Сущность Карпократов, называемая Отцом Нерожденным (Ingenitus Pater) и Непознаваемым (ἄγνωστος), вполне совершенна: нет в Ней теневой стороны, измышленной дуалистами. Идея Ее является благим принципом всего; все из Нее исходит и к Ней возвращается. Но подобная формула Единого Божественного Принципа неизбежно приводит к обострению вопроса о происхождении зла в мире, создавшемся из этого Всеблагого Единого Первоисточника. Мы знаем, что в позднейшей христианской Церкви, окончательно воспринявшей догмат о Едином Всеблагом Творце и Вседержителе, гениальнейшие мыслители и богословы терзались над разъяснением вопроса о том, что Бог — не Виновник зла в мире, и о примирении неизбежности зла со свободной волей человека... Эта же мучительная дилемма привела Карпократов к отрицанию зла как такового. По этой теории, добро и зло в собственном смысле не существуют, — то лишь условные понятия, измышленные людьми и не имеющие реального значения. То, что мы называем злом, есть лишь неизбежное последствие материального существования, но материя сама по себе не есть зло: она — только низшая степень бытия, наиболее отдаленная от Божественного Первоисточника и получившая свои формы от низших космических сил. В этих ангелах — создателях материального мира мы без труда узнаем «низших демиургов» всех гностических систем; у Карпократов ими завершается длинный ряд Божественных эманаций, проявляющихся в преемственном порядке и наконец сливающихся с мировым сознанием. Мир, созданный низшими

1 *Haer. fab. comp.* I, 5.

2 *Diog. Laert.* VIII, 25.

демиургами, содержит отблеск (или частицу) Высшей Божественной Сущности, заключенную в грубое материальное естество и подчиненную законам материи. Отсюда — медленная эволюция, цель которой в освобождении духовной сущности от гнета плоти и ее закона. Здесь мы видим некоторое противоречие (откуда такой антагонизм между духом и плотью, если они оба — создание Той же Единой Всеблагой Первопричины?), разъяснение которого, к сожалению, нам не дано. Мало понятна нам также теория Карпократа о душах нерожденных, пребывающих в близости (*εν τη περιφορα*) Непознаваемого Отца и с обретением телесной оболочки утрачивающих воспоминание бывшего познания; наши краткие сведения об учении Карпократа не позволяют нам восстановить его идеи о происхождении человеческой души и о вселении ее в тело. Как бы то ни было, душа человека является носительницей Божественного начала. Но она облечена в плоть и поэтому подчиняется всем условиям телесного существования, всем законам природы; она должна в телесной оболочке пройти через тягостную эволюцию, для постепенного очищения и возвращения к Первобытному Источнику. Заключенная в земную оболочку душа находится во власти ангелов-миродержителей; цель же этого земного существования — разрушение власти демиургов и полное освобождение духовной сущности, томящейся в низшем мире. Но эта заветная цель может быть достигнута лишь после того, как духовная сущность выполнила весь круг обязанностей перед низшей природой, ибо космические законы неумолимы и неизбежны; во исполнение их каждой душе приходится пройти через все условия земного существования и через все ощущения плоти.

Вот эта теория неизбежности всех испытаний и ощущений плоти и дала повод полагать, будто карпократиане учили о необходимости испытывать все доступные ощущения и проповедовали сознательный разврат — будто бы в целях укрепления духа через удовлетворение всех нормальных и даже извращенных потребностей плоти. На самом же деле карпократиане говорили не о желательности приобретения столь разностороннего жизненного опыта, да еще в течение одной человеческой жизни, а о том, что это прохождение через все искусства и потребности плоти неизбежно совершается в каждой индивидуальности, но не сразу, а в течение долгого ряда последовательных ощущений, причем в каждое новое свое воплощение человек бессознательно вносит опыт прежних переживаний, вместе с тоскливым стремлением к полному очищению. В этих последовательных воплощениях душа закаляется, сознание расширяется, познает истинную суть мировых законов и научается презирать низших демиургов. Тогда человек, с помощью развившейся в нем свободной воли, может начать борьбу против демиургов и против своего собственного низшего естества; упорными усилиями он добивается победы, т. е. освобождения от законов плоти, и полного одухотворения. Но эта победа дается нелегко: много раз приходится человеку вступать вновь на жизненное поприще и в новом теле искать свежих сил для продолжения борьбы с низшей природой. Пока он не совершил всего, что присуще низшему естеству, он не может оторваться от материи. Эта

теория мировой необходимости выражалась аллегорически в образе миродержителей-демиургов, не выпускающих человеческую душу из своей власти, пока она не завершит круг плотских условностей: если что-либо осталось невыполненным, то низшие миродержители влекут эту душу к своему начальнику, старшему демиургу (под которым, по видимому, следует разуметь ветхозаветного Бога), и он принуждает ее войти в новое тело для завершения земного существования. На эту тайну, по мнению карпократиан, указывает евангельская притча о должнике, которого судья сажает в темницу, пока он не отдаст своего долга до последней полушки (Мф. V, 25—26; Лк. XII, 58—59); по карпократианскому толкованию, должник изображает человеческую душу, судья — миродержителя-демиурга, а темница — новое тело, в которое должна вселиться душа для выполнения дальнейших условий материальной жизни. Только «отдав» материи все, что связано с телесным существованием, душа получит полную свободу и возможность возвыситься над космическими силами для возвращения к Божественному Первоисточнику. Для тел же, конечно, нет никакого воскресения: они распадаются, обреченные на дезинтеграцию вместе со всей материей.

Мы до сих пор не касались христологической стороны учения Карпократа, потому что эта сторона занимала лишь второстепенное место в его системе. По крайней мере, в наших ересеологических источниках нет указаний на то, чтобы у Карпократа появлялась обычная для гностиков идея Высшего Христа как непосредственной эманации Непознаваемого Божественного Принципа; отсутствует у него и учение о мистическом сочетании Высшего Христа с человеком Иисусом. По системе Карпократа, Иисус был простым человеком, сыном Иосифа и Марии, достигшем высшего человеческого совершенства; душа Его была уже столь совершенна, что Он достиг полного презрения к низшим демиургам; Он отверг иудейский закон, распознав в нем служение этим низшим силам, и возвысился до полного познания тайны духовной сущности. Он даже обладал высшим даром памяти душевного прошлого и помнил обо всем познанном Его душою в неземном мире Божественных откровений¹. Получив высшую силу, Он окончательно освободился от уз плоти и вознесся к Непознаваемому Божественному Отцу.

Но Иисус не единственный человек, достигший этой высшей степени совершенства. Карпократиане причисляли Ему Петра и Павла и некоторых других Апостолов, но считали, что этим избранныкам могут уподобиться многие, добившись высшего познания и презрения к миру. Можно превзойти и Самого Иисуса, если достигнуть еще большего, чем у Него, презрения к низшему миру и его зиждителям — космическим силам. Карпократиане имели изображения Иисуса, которым воздавали почести², но рядом с ними поклонялись точно так же изображениям Пифагора, Платона и других «великих посвященных».

1 Это опять-таки пифагорейская черта: как известно, Пифагор утверждал, что он достиг возможности вкрешать в памяти переживания своих прежних существований.

2 *Iren. Adv. haer.* I, XXV, 6. Это — древнейшее свидетельство в христианской

Туман тягостного недоразумения, сгустившийся над учением и сектой Карпократа, не мог рассеяться уже потому, что карпократиане, подобно другим гностикам, пренебрегали общественным мнением и предпочитали подвергаться обвинениям в безбожии и разврате, чем раскрывать перед непосвященными свое эзотерическое учение. Они утверждали, что Сам Иисус открывал высшие тайны познания лишь немногим ученикам, внушая им, чтобы они оберегали тайный светоч от нескромного взора и передавали его, с соблюдением должной осторожности, лишь достойнейшим. Согласно этому, и Карпократ лишь немногим избранникам открывал тайну борьбы с низшим миром, заключавшуюся, по словам Иринея¹, в спасительной вере и любви. Секта карпократиан имела характер замкнутой общины, сплоченной особым посвящением, по типу пифагорейских братств. В виде внешнего признака отличия ее посвященные особым образом прижигали себе правое ухо². Ересологи утверждают, что карпократиане прибегали к каким-то волхвованиям и магическим обрядам; возможно, что обычные в древней мистике таинственные заклинания употреблялись ими в борьбе с «низшими силами».

Мы не знаем, насколько широко было распространено карпократианство в Александрии, бывшей колыбелью секты, но имеем сведения о том, что в середине II века оно дало пышный расцвет в Риме, куда было занесено некоей Марцеллиной «при епископе Аникете», т. е. между 155 и 165 гг.³ Эта карпократианка Марцеллина, по словам ересологов, увлекла за собой в секту великое множество христиан. По-видимому, она была выдающимся лицом в карпократианском движении; к сожалению, более точных сведений мы о ней не имеем, и обратимся теперь к загадочной личности другого последователя Карпократа — родного сына его Епифания.

Климент Александрийский сообщает⁴, что юноша Епифаний был сыном Карпократа и некоей Александры из Кефаллонии⁵; под руководством отца он получил блестящее образование, изучил всякие науки, погрузился в платоновскую философию и прославился необычайной эрудицией и мудростью, несмотря на раннюю смерть: он умер лишь на восемнадцатом году от роду, успев написать целый трактат «О справедливости» (Περὶ δικαιοσύνης), в котором развивал утопические мысли об отрицании собственности. После безвременной смерти этого необычайного юноши его обожествили, и в честь его совершались особые празднества на острове Кефаллония, родине его матери. Такова традиция,

литературе о почитании изображений Иисуса Христа.

1 *Adv. haer. loc. cit.* XXV, 5.

2 *Iren., loc. cit.*

3 См. Harnack, *Die ältesten Bischofslisten (Chronologie, I)*.

4 *Strom.* III, 2.

5 Кефаллония — остров в Ионийском море, у входа в Коринфский залив.

переданная нам Климентом и вокруг которой в наше время возгорелся любопытный научный спор.

Сведения Климента возбудили сомнения некоторых ученых. Уже в XVIII веке вначале Мосгейм, а за ним и многие новейшие исследователи стали указывать на невозможность такой глубины эрудиции и силы отвлеченного мышления в семнадцатилетнем юноше; возникло подозрение, что в данных Климента кроется какое-либо недоразумение. Фолькмар (G. Volkmar) пытался доказать, что кефаллонийские празднества в городе Саме совершались в честь лунного бога, почитаемого в новолуния под именем Ἐπιφανῆς («славный»); к этому мнению присоединились и другие ученые (как напр. Липсиус), решившие, что приписанное матери загадочного Епифания имя *Александры*, или *Александрии* (Ἀλεξάνδρεια), есть просто название одноименного города — родины и места деятельности самого Карпократа. Епифания же, по этой теории, вовсе на свете не было: под этим именем следует разуметь какого-либо «славного» ученика Карпократа, аллегорически названного его *сыном* в смысле духовного преемства.

Все эти соображения можно было бы признать убедительными, но слабая сторона их в том, что они предполагают со стороны Климента Александрийского грубую ошибку, в которой очень трудно его заподозрить. Климент — серьезный и весьма образованный писатель, сведения которого вообще заслуживают доверия; в данном случае его свидетельством является особенно веским уже потому, что он сам жил в Александрии почти во времена упомянутого Епифания, и сообщает такие точные о нем сведения, что из них можно вывести заключение о непосредственном знакомстве Климента с кружком почитателей Епифания: недаром в его руках очутился подлинный трактат Епифания «О справедливости», из которого он приводит цитаты. На этом основании нельзя не присоединиться к мнению Гильгенфельда, опровергавшего блестящим образом все соображения ученой критики о недоразумении, жертвой которого будто бы был Климент¹. Защищая достоверность свидетельства Климента, Гильгенфельд между прочим рассеивал сомнения, возбуждаемые юным возрастом Епифания, и приводил пример Меланхтона, который еще до достижения 17-летнего возраста читал лекции в Академии и имел уже степень магистра. Таких феноменальных юношей можно бы назвать еще несколько: вспомним хотя бы Пико делла Мирандола, а также общеизвестный пример Паскаля, проявившего еще в детстве гениальные способности в области отвлеченного мышления. Гильгенфельд совершенно верно заметил, что именно ранняя смерть столь блестящего, многообещающего юноши Епифания могла дать повод к особенной идеализации и даже обожествлению его: о таких обожествлениях нельзя судить с современной точки зрения, — в древнем мире они не были явлением исключительным, и уместно вспомнить, что современником нашего Епифания был Антоний, обожествленный любимец императора Адриана. Наконец, если допустить, что празднества на

1 Hilgenfeld, *Die Ketzergesch. d. Urchrist.* III, 4 (s. 402—407).

острове Кефаллония были установлены задолго до времен Епифания, в честь новолуния, то можно вполне предположить, что воспоминание о блестящем юноше-философе было приурочено к этим торжествам, и таким образом отвести от Климента обвинения в грубой и маловероятной ошибке.

Ко всем этим соображениям следует добавить, что сохранный в Климентовых *Строматах* отрывок из трактата «О справедливости» носит признаки парадоксальности, свойственной именно молодому, незрелому уму. Автор развивает идею абсолютной справедливости, достижение которой в мире возможно лишь при условии отмены ненормальных понятий о собственности и о неравенстве, созданных человеческим извращением, ибо в природе, по словам Епифания, их нет. Не только день и ночь и всякое проявление жизни на земле равны перед Богом, не только солнце светит одинаково добрым и злым (Мф. V, 45), богатым и беднякам, мужчинам и женщинам, свободным и рабам, — но даже в животном царстве царит вечное равенство, и всякий зверь живет в тех же условиях, что и все представители его породы. Один только человек нарушает общую гармонию, создавая препятствия естественному равенству, проводя в жизнь чудовищную мысль о праве собственности на плоды земли, на саму землю и даже на человеческую личность: так, он создал узы брака, между тем как по непреложным законам природы не может быть никаких ограничений свободы любви и половых сношений. Епифаний заимствовал у *Республики* Платона идею общности жен, но развил ее с чисто юношеской прямолинейностью, не смущаясь практическими выводами. Парадоксы же семнадцатилетнего философа касательно частной собственности поразительно напоминают учение появившихся лишь сравнительно недавно пророков коммунизма и знаменитый афоризм Прудона: «la propriété c'est le vol». В его резких обличениях общественного строя, нарушающего идеальное природное равенство, в его страстном отрицании семейных и общественных уз мы находим забавное сходство — не только в идеях, но и в самих выражениях — с теориями Руссо и Льва Толстого, в которых современная эпоха думала узреть какие-то откровения. За две тысячи лет человечество не придумало никаких новых доводов для подкрепления своих старых утопий. И невольно вспоминаются тоскливые слова Екклезиаста: «Нет ничего нового под солнцем. ...Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас...» (Еккл. I, 9—10).

Мы потому так задержались на Епифании и на ученом споре вокруг его личности, что, на наш взгляд, этот диспут интересен как яркий пример затруднений, испытываемых на каждом шагу при разборе данных истории первобытного христианства. Но теперь нам пора вернуться к главному течению гностических идей и остановиться перед именем величайшего из гностических учителей.

Валентин и валентиниане

Приступая к рассмотрению учения Василида, мы отметили обилие разноречивого материала, разбор и сличение которого представляет почти непреодолимые трудности. Еще с большим правом можно сказать, что исследование главной отрасли гностицизма — учения Валентина и его последователей — является почти непосильной задачей, именно вследствие нагромождения противоречивых сведений в подавляющем количестве. В истории Церкви мало можно назвать имен, упоминаемых чаще имени Валентина, — но среди этого обилия материала о нем личность знаменитого гностика остается для нас неуловимой, его учение затеряно в хаотической массе данных об идеях и гипотезах его учеников. Валентин создал крупнейшую по значению и по численности школу гностиков, но учение этой школы и ее многочисленных ответвлений совершенно заслоняет от нас идеи самого Валентина: разграничение его собственного учения от позднейших добавлений теперь, к сожалению, почти не представляется возможным. Прежде чем приступить к разбору этого хаоса разноречивых данных, мы должны выяснить и оценить главные источники наших сведений о валентинианстве и его основателе.

Всего вероятнее, что положение Валентина в Церкви долго оставалось невыясненным, что он мог сперва считаться не еретиком, а смелым новатором, но предлагаемые им новшества вызвали немедленно резкий отпор со стороны представителей Церкви: опровержением Валентиновых идей занимался уже Св. Иустин-мученик в 40-е гг. II века. Кроме него, по словам Тертуллиана¹, против Валентина ополчились знаменитый некогда церковный писатель Мильтиад (*Miltiades ecclesiarum sophista*) и Прокл, но их сочинения до нас не дошли. Утеряно для нас и «Опровержение ересей» Иустина, а в сохранившемся его «Диалоге с Трифоном» лишь мимоходом упоминается Валентин, как ересеучитель. Зато в книге «Против ересей» Ириней Лионского мы имеем опыт полного и подробного опровержения валентинианства, являющийся поныне драгоценным документом для изучения этой отрасли гностицизма. Весь труд Ириней направлен именно против валентинианства: остальных ересей он касался мимоходом, и только в пересказе валентинианских идей отступил от обычной краткости; вся же собственная его аргументация в пользу мнения Церкви направлена против предварительно изложенных им валентинианских идей. Но, к сожалению, Ириней был плохо осведомлен об учении самого Валентина: ему пришлось лично сталкиваться лишь с последователями валентиниан Птолемея и Марка, и против них в особенности направлены его опровержения; по его собственному заявлению, приступая к составлению своей полемической книги, он имел в виду именно Птолемея и его школу². В одном месте своего труда³ Ириней,

1 *Adv. Valent. V.*

2 *Iren. Adv. Haer., proemium, 2.*

по-видимому, пытается выяснить собственные идеи Валентина, но из этого бледного, скомканного пересказа нельзя извлечь сколько-нибудь точных сведений. Ясно, что Иринея не был знаком непосредственно с учением самого Валентина: можно предположить, что упомянутые скудные данные он почерпнул из труда какого-нибудь другого предшествовавшего ему ересеолога¹. Таким образом, хотя труд Иринея представляет большую ценность для истории валентинианства, его нельзя признать надежным источником сведений о самом Валентине. Если же вспомнить то, что, по словам автора *Философумен*, валентинианство распалось на два главных течения — восточное и западное, причем представителем последнего называли именно Птолемея², — то следует заключить, что в пересказе Иринея мы имеем систему валентинианства западного («италийского»), сведения же о восточном валентинианстве мы должны искать в других источниках.

К счастью, один из этих источников имеется в наших руках. Это — *Строматы* Климента Александрийского, и в особенности находящиеся в сочинениях Климента вслед за *Строматами* отрывки из учения некоего валентинианина Феодота. Эти 86 отрывков, известные в ересеологической литературе под названием «*Excerpta ex scriptis Theodoti*», представляют ряд цитат и кратких заметок самого Климента о валентинианском учении³ и являются наиболее ценными из всех уцелевших документов о валентинианстве. Мы здесь имеем, несомненно, подлинные ссылки, а также достаточно точное изложение валентинианских воззрений, — но, к сожалению, это изложение опять-таки не передает мыслей самого Валентина и дает лишь важные сведения о восточной ветви валентинианства, что явствует из заглавия этого сборника фрагментов: «Ἐκ τῶν Θεοδοτοῦ καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλοῦμενης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντινίου χρόνους ἐπιτομαί».

Если обратиться теперь к *Философуменам*, столь часто раскрывающим нам смысл учений, искаженных другими ересеологами, то мы здесь найдем под именем Валентина стройную и цельную систему, проникнутую духом пифагорейства, — однако современная научная критика по некоторым соображениям (разбор которых завлек бы нас слишком далеко) отказывается признать в этом пересказе систему самого Валентина и склонна видеть в ней лишь позднейшую переработку валентинианских идей⁴. Вопрос этот следует во всяком случае считать спорным. Автор *Философумен*, Ипполит, занимался опровержением Ва-

7 *Ibid.* I, XI, 1.

1 Большинство исследователей склоняются к мнению, что этим источником для Иринея служила утерянная ныне книга Иустина *Syntagma*.

2 *Philosoph.* VI, 35.

3 Научная критика предполагает, что эти *Excerpta* были собраны Климентом как материал для восьмой книги, оставшейся незаконченной (быть может, смерть прервала неутомимую деятельность Климента и лишила нас продолжения главного труда его жизни).

4 Липсиус высказал предположение, что в *Философуменах* передана система

лентина и в другом своем сочинении против ересей, до нас не дошедшем; существует догадка, что данные «Syntagma» Ипполита легли в основу изложения валентинианства Епифанием Кипрским. Епифаний сохранил несколько весьма ценных сведений о Валентине: так, мы находим у него биографические данные, отсутствующие у предшествовавших ересеологов; кроме того, в изложении учения Птолемея он сохранил нам подлинный, драгоценный для нас валентинианский трактат о символическом значении Ветхого Завета, написанный Птолемеем в форме письма к некоей Флоре. Но в пересказе системы самого Валентина Епифаний держался текста Иринея, и к сбивчивым сведениям последнего добавил лишь собственные, еще менее удовлетворительные соображения; мы уже не раз отмечали, насколько Епифаний был подготовлен к уразумению мистических учений, и не будем больше возвращаться к этому вопросу. Неизвестно, откуда заимствовал Епифаний ряд странных наименований эонов (эманаций Божества), совершенно иных, чем во всех других известных нам пересказах валентинианской системы.

Тертуллиан, написавший целый трактат против валентинианства и неоднократно касавшийся его в других своих сочинениях (в особенности в *De praescriptione haereticorum*), черпал свои сведения главным образом из знакомой нам книги Иринея, добавив к ним лишь несколько любопытных биографических данных. В сочинениях Оригена мы находим постоянные ссылки на валентинианство, но, к сожалению, и здесь нельзя восстановить подлинные мысли Валентина, хотя, по-видимому, Ориген был знаком с произведениями величайшего гностика: так, он ссылается на псалмы Валентина. Сведения Оригена особенно ценны для изучения системы одного из знаменитых учеников Валентина, Гераклеона, из сочинения которого, озаглавленного Ὑπομνηματα, он сохранил несколько отрывков в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна». Заметим кстати, что Ориген вообще был близок к валентинианским кружкам: лучшим другом его и покровителем был валентинианин Амвросий¹, которому Ориген посвятил свое знаменитое сочинение «Против Цельса», а также упомянутое «Толкование...» и пр. В так называемом «Диалоге Адамантия» (некогда приписанном Оригену, но ныне относимом ученой критикой позже, к первым годам IV века) содержится опровержение валентинианских идей попутно с маркионизмом и манихейством, но здесь мы несомненно имеем дело с позднейшим валентинианством, причем данные этого трактата не представляют особой ценности². Наконец, следует добавить, что Филастрий и мелкие ересеологи западной Церкви, — авторы трактатов, известных под названием *Praedestinatus* и *Pseudo-Tertullianus*, — повторяют один за другим, в сжатой форме, дан-

Валентинова ученика Гераклеона.

1 Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 18, 23; Hieron. *De vir. inl.* LVI; Epiph. *Haer.* LXIV, 3; etc.

2 К диалогу Адамантия *De recta in Deum fide* мы вернемся далее — при рассмотрении трактата о маркионизме, против которого специально направлен этот трактат.

ные, использованные Епифанием Кипрским, и ничего нового не вносят в наши сведения о валентинианстве.

Мы здесь можем закончить утомительный разбор нашего материала, так как остальные бесчисленные указания и упоминания о Валентине и его школе, рассыпанные во всех святоотеческих творениях, повторяют в разной форме все те же данные перечисленных нами ересеологов. Из сказанного в достаточной мере выясняется, насколько трудно выделить собственное учение Валентина из хаоса сведений о позднейшем валентинианстве и как мало действительно ценных данных в нашем распоряжении, несмотря на громадное количество материала, обилие которого лишает нас даже возможности перечислить все упоминания о валентинианстве в древнехристианской литературе. Если вспомнить, что уже Ириной жаловался на разногласия среди валентиниан, говоря, что каждый из них имел собственную систему¹, то невозможность восстановить учение самого Валентина станет очевидной. Мы здесь стоим перед одной из труднейших загадок истории христианского мышления, и можем приступить к ее разрешению лишь с помощью догадок и гипотез.

Однако прежде чем перейти к рассмотрению добытых с таким трудом данных о валентинианских идеях, мы должны остановиться на исторической личности самого великого гностика, на его деятельности и роли его в Церкви.

Валентин был родом из Египта, образование получил в Александрии и здесь же, вероятно, принял христианство; сведения эти сохранены только Епифанием², но они вполне правдоподобны и никогда не вызывали возражений со стороны научной критики. Можно сказать с уверенностью, что в Александрии Валентин слушал Василида, система которого имела большое влияние на развитие валентинианских идей. Сам же Валентин ссылался, по свидетельству Климента Александрийского³, на некоего Феодата (Θεοδα, Theodas), ученика Ап. Павла, от которого он будто бы воспринял тайны эзотерического христианства. Этот Феодат является для нас такой же загадкой, как и таинственный Главкий, на которого ссылался Василид⁴. О таком муже апостольском нет нигде других упоминаний; некоторые ученые пытались отождествить его с тем *Феодотом*, учение которого послужило материалом для фрагментов Климента, но такое предположение не разрешает вопроса, а лишь усложняет его, ибо все наши данные о Феодоте указывают на него не как на учителя, а как на ученика Валентина, представителя восточной ветви валентинианства. Вопрос этот настолько темен, что мы ограничимся одним лишь указанием на него, не пытаясь в нем разобраться.

Мы не можем с точностью определить, выступал ли Валентин уже в Александрии в роли независимого учителя и главы школы; во всяком случае, нет сведений о каких-либо столкновениях его с представителями

1 *Adv. haer.* I, XXI.

2 *Haer.* XXXI, 2. Быть может, эти сведения — из *Syntagma* Ипполита.

3 *Strom.* VII, 17.

4 См. выше, с. 195.

Александрийской Церкви. Единственные точные сведения о деятельности Валентина начинаются с прибытия его в Рим, в конце 30-х годов II века. Ириней говорит вполне определенно: «Валентин прибыл в Рим при [папе] Гигине, славился здесь при Пие и продолжил свое пребывание до Аникета»¹. Гигин был епископом Римским приблизительно с 136 по 140 г.; преемник его Пий I — примерно с 140 по 155, Аникет — с 155 по 166 г.². Таким образом, пребывание Валентина в Риме заключено в пределах эпохи, простирающейся от конца тридцатых годов до начала шестидесятых, т. е. можно считать установленным, что он прожил в мировой столице около двадцати лет в самой середине II века. Ириней не сообщает нам, куда направился Валентин по отбытии из Рима; Епифаний сохранил нам сведения о позднейшем пребывании гностика на острове Кипр, но, во всяком случае, период наибольшего расцвета его деятельности совпал именно с пребыванием его в Риме. Здесь Валентин блистал сперва в рядах выдающихся представителей Церкви. Сохранилось предание, что после смерти папы Гигина он был кандидатом на римскую епископальную кафедру, и соперник его Пий был ему предпочтен лишь потому, что за ним числилась заслуга мужественного исповедания веры во время предшествовавшего гонения на христиан в Риме. Тертуллиан, передающий эту легенду, утверждает, будто именно эта неудача настолько озлобила Валентина, что побудила его порвать с Церковью и впасть в схизму³. Само собой разумеется, что догадка Тертуллиана не заслуживает внимания: одно лишь чувство обиды или досады не могло вдохновить на создание столь глубокого философского учения, как валентинианское. Но рассказ о блестящем жребии, миновавшем Валентина, сам по себе весьма интересен. Если бы состоялось избрание великого мыслителя-гностика на римскую кафедру, история христианской догматики могла бы получить иное направление: Римская Церковь, всегда стоявшая на страже практических интересов религии и умерявшая порывы восточной мистики, была бы сама вовлечена в поиск метафизических созерцаний, чуждых реальному обиходу. Облеченный саном епископа, Валентин добился бы несравненного авторитета, благодаря своему красноречию и неотразимому обаянию, засвидетельствованному даже его врагами⁴. Как бы то ни было, судьба отстранила его от

1 «Valentinus enim venit Romam sub Hygino, increvit vero sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum». *Adv. haer.* III, IV, 3. Евсевий в *Церковной истории* приводит дословно это свидетельство Ириней (*Hist. Eccl.* IV, 11), и те же даты он сохранил в своей *Хронике*.

2 Эти даты нельзя считать твердо установленными по причине неудовлетворительности так называемых епископальных списков и существенных между ними разногласий. Мы придерживаемся хронологии, принятой Гарнаком (*Die ältesten Bischofslisten, Chron.*, I), но и здесь при исчислении периода каждого епископата возможна ошибка на 2—3 года.

3 *Adv. Valent.* IV.

4 Даже у пристрастного Тертуллиана мы находим признание: «...speraverat episcopatum Valentinus quia et ingenio poterat et eloquio...» (*Adv. Valent.* IV). Cf. Hieron. *Comm. in Osee*, II, 10: «Nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardens

папской кафедры и привела на путь борьбы с представителями Церкви. Уже при Пие, т. е. в 40-е гг., его мистические идеи о Сущности Божества вызвали отпор со стороны Иустина и других защитников церковного авторитета. Для ересологов конца II века, как напр. для Иринея, Валентин был уже заклятым врагом, чье имя могло соперничать с ненавистным именем Симона. Но когда именно установился этот непримиримый взгляд на Валентина, нам трудно определить. Тертуллиан утверждает, что Валентин уже в Риме неоднократно подвергался осуждению и отлучению от Церкви («semel et iterum eiectus...»¹), но эти столкновения, вероятно, не носили характера официального разрыва Церкви с ересеучителем, так как другие ересологи о них не упоминают. Епифаний говорит, что Валентин «потерпел окончательное крушение» на о. Кипре², и свидетельство его можно истолковать в том смысле, что Валентин именно на Кипре оказался признанным еретиком, отщепенцем от Церкви.

Однако следует заметить, что сам Валентин, по-видимому, не искал разрыва с Церковью и считал вполне возможным сочетать свое понимание высших тайн христианства с теми внешними формами, в которые вылилась уже в его время церковная традиция. Подобно всем гностикам, он лишь требовал особого, высшего посвящения для избранников, достойных быть носителями глубочайших тайн познания, но для широких масс, для толпы, он признавал пригодными обычные формулы церковного христианства. Не только сам Валентин, но и вся его школа отвергала обвинение в отступничестве от Церкви и постоянно искала с ней сближения — о чем мы имеем свидетельство самого Иринея: «Валентиниане, — писал он, — обращаются к толпе [т. е. говорят общедоступным языком] ради принадлежащих к Церкви, которых они называют кафоликами [*communes*] и церковниками... и затем упрекают нас в том, что, хотя они одинаково с нами думают, мы без причины отказываемся от общения с ними, и хотя они говорят то же, что и мы, и держатся того же учения, мы называем их еретиками, а когда они своими мудрствованиями кое-кого отвлекают от веры [т. е. от Церкви] и делают их беспрекословными своими слушателями, тогда отдельно сообщают им неизреченные тайны своей Плеромы»³. В этих словах раскрывается для

ingenii est, et habet dona naturae, quae a Deo artifice sunt creata; talis fuit Valentinus...».

1 *De praescr.* XXX.

2 *Haer.* XXXI, 7. Cf. Philastr. *De haer.* c. XXXVIII.

3 *Adv. haer.* III, XV, 2: «Hi (qui a Valentino sunt) enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos *communes* et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones... qui et jam quaeruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstinemus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant, et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos: et cum dejecerint aliquos a fide per quaestiones, quae fiunt ab eis, et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium». Заметим здесь слово *communes*, употребленное древним латинским переводчиком Иринея, так как ко времени составления этого латинского текста (начало III в.) слово *catholicos* еще не вошло в

нас весь путь валентинианского посвящения. Последователи Валентина не считали себя отступниками от церковной традиции; они в самой Церкви требовали места для своих высших посвященных, представителей эзотерического христианства, между тем как неполное откровение, сохраняемое в церковном учении, казалось им достаточным для ограниченного понимания толпы верующих. Валентинианство стремилось приобрести положение не врага Церкви, а дополнения ее. Но именно поэтому оно встретило особенно ожесточенный отпор со стороны церковных авторитетов, почувствовавших в нем грозную для себя опасность, ибо признание особого высшего посвящения казалось равносильным упразднению иерархического принципа, начавшего упрочиваться в Церкви. Именно потому, что валентинианство добивалось сближения с Церковью, оно было встречено особым недоверием и открытой враждой, и валентинианские идеи, бывшие, в сущности, переработкой старейших гностических учений, — скрещения офитизма с василидианством, — были отвергнуты с такой резкостью, которая никогда не применялась к другим течениям гностицизма, державшимся в стороне от церковного христианства.

К приведенным выше сведениям о жизни и деятельности самого Валентина остается добавить немного. Если верны указания Епифания и Филастрия¹ на пребывание его на Кипре по удалении из Рима, то этот кипрский период жизни нашего гностика следует отнести к шестидесятым годам II века (мы видели, что пребывание его в Риме затянулось до времени Аникета, епископа с 155 по 166 г.). Весьма вероятно, что на Кипре Валентин закончил свою бурную жизнь, так как никаких дальнейших сведений о нем не имеется, и кроме того можно предположить, что из Рима он уехал уже в преклонном возрасте. Если допустить достоверность предания то это могло быть лишь в самом начале II века (если не в конце I-го²); в Рим он прибыл в конце 30-х гг. уже вполне зрелым мыслителем, что подтверждается и тем обстоятельством, что в 140-м г. он был кандидатом на епископальную кафедру. Таким образом, трудно предположить, что жизнь его могла продолжаться далее конца 60-х гг. В словах Иринея о пребывании Валентина в Риме «до Аникета» («usque ad Anicetum») нет указания на то, что он умер здесь же, в Риме, поэтому мы вправе принять свидетельство Епифания и признать, что великий учитель-гностик, покинув мировую столицу после 20 или 25-летнего пребывания в ней, очутился на острове Кипр и здесь скончался уже в глубокой старости.

обиход для обозначения ортодоксально-верующих. *Communes* имеет несколько пренебрежительный оттенок. Гарвей в примечании к данному фрагменту Иринея высказывает предположение, что этот термин применялся гностиками для выражения своеобразного презрения к толпе непосвященных, составлявших церковно-христианские общины.

1 Возможно, эти биографические данные заимствованы из *Syntagma* Ипполита.

2 Следует помнить, что Ап. Павел скончался ок. 64-го г.

Из всех этих соображений выясняется главным образом то, что о личности Валентина мы не знаем почти ничего определенного. Неуловимой тенью скользит он перед нами в полумраке истории II-го века христианства; подобно всем «великим посвященным», о которых сохранилась в человечестве смутная память, он является для нас загадкой тем более неразрешимой, что сам, по-видимому, оберегал свою тайну от непосвященных и от своих врагов. В руки древних ересеологов не попало ни одной строки из его сочинений, содержащей какие-либо автобиографические данные или подлинное учение великого гностика. Ириной, с гордостью сообщающей, что он имел возможность близко изучить валентинианство, не может сослаться ни на одно слово самого Валентина. Климент Александрийский сохранил нам интересные отрывки из двух-трех писем Валентина (из них одно к некоему Агафоподу) и фрагмент какого-то поучения (ομιλία), но из этих драгоценных текстов все же ничего существенного для восстановления нравственного облика Валентина извлечь нельзя. Большой интерес представляет отрывок прекрасного символического гимна, сохраненный в *Философуменах*; по всей вероятности, он заимствован из сборника «псалмов Валентина», известных Оригену и некоторым другим древним ересеологам, — но, к сожалению, этот отрывок настолько краток, что дает лишь смутное представление о валентинианской лирике. Из огромного цикла валентинианской литературы не дошло до нас почти ничего... Мы знаем, что кроме многочисленных сочинений, приписанных самому Валентину и для нас утерянных, существовали объемистые труды его учеников, образцы которых мы имеем в «Письме Птолемея к Флоре» и в сохранившихся Оригеном фрагментах Гераклеона. Из одного неясного намека Тертуллиана¹ можно заключить, что существовала какая-то книга Валентина, называемая *Премудростью* (Σοφία); быть может, позднейшую обработку этой книги мы имеем ныне в мистическом трактате, известном под заглавием Πιστις Σοφία (*Вера — Премудрость*) и открытом в XVII веке в коптском переводе. В течение XIX века *Pistis Sophia* неоднократно издавалась под именем Валентина, однако новейшая научная критика склоняется к мнению, что этот трактат относится к кругу позднейшей валентинианской литературы и отражает сильное влияние офитических идей... Есть указание, что Валентин составил особое «Евангелие истины» (*Evangelium veritatis*); быть может, то было лишь толкование на евангельские тексты. Валентиниане пользовались также евангелиями Египтян, Фомы, Матфия.

Тайна, сгустившаяся над валентинианством, не позволяет нам выяснить, в какую форму вылилась школа Валентина и его последователей после окончательного разрыва с Церковью. Мы знаем, что валентинианские общины существовали еще в конце IV века, быть может даже и позже, но не имеем никаких сведений о быте их и внешнем устройстве. Была ли у них собственная иерархия посвященных, существовала ли правильная организация многочисленных общин, раскинутых

1

Adv. Valent. II: «...ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Solomonis...».

по всей римской державе, — все это вопросы, на которые мы ответа дать не можем. Ириней сохранил нам ценные, хотя и небеспристрастные сведения о порядке совершения таинств Евхаристии и Крещения у валентинианина Марка и его последователей, но мы не знаем, насколько это описание «маркосианских» обрядов применимо к другим отраслям валентинианства; из слов самого Иринейя можно заключить, что он имел в виду одного только ненавистного ему «волхва» Марка. В книге *Pistis Sophia* содержится интересное описание сцены посвящения; но и здесь мы не можем определить, насколько описанный обряд относится к валентинианскому посвящению вообще.

Таким образом, среди хаоса материала о Валентине и его школе мы бродим в потемках, лишенные возможности выяснить точные данные о личности великого учителя и об истории созданного им движения. Если вспомнить, что выделившиеся в этом движении главнейшие ученики Валентина, по свидетельству Иринейя, давали совершенно самостоятельное развитие идеям своего учителя, впадая при этом в полное противоречие друг с другом, то станет ясно, насколько безнадежны наши попытки разобраться в так называемом валентинианстве. Заметим, что ересеологи даже не дают нам точных хронологических данных об упоминаемых ими учениках Валентина, и мы поэтому лишены всякой возможности отделить позднейшее валентинианство от более ранних его формул. Иринейя подолгу останавливается на двух валентинианах — Птолемея и Марке, упоминает также о Секунде и о каком-то другом «знаменитом» ученике Валентина, под которым одни разумеют Гераклеона, другие Колорбаса. Ипполит в *Философуменах* указывает на Птолемея и Гераклеона как на главарей западного валентинианства, а во главе восточного его разветвления ставит Аксионика и позднейшего Вардесана. У Тертуллиана мы находим всех перечисленных учеников Валентина, с добавлением какого-то Феотима, о котором нигде нет других сведений. О существовании некоего Феодота, представителя восточного валентинианства, мы знаем по собранию извлечений из его сочинений, составленному Климентом Александрийским, но других указаний на него нет. В святоотеческой литературе попадаются имена и других валентиниан, но в виде случайных упоминаний, без каких-либо подробных сведений о них. Мы уже отмечали, что имеющиеся у нас данные об учении главнейших учеников Валентина безнадежно перепутаны с его собственными идеями. Теперь нам надлежит приступить, по мере возможности, к выяснению этих идей, причем те отличительные черты, которые определенно приписываются какому-нибудь одному ученику Валентина, мы рассмотрим позже в связи с исследованием отдельных течений валентинианства; на следующих же страницах постараемся, с помощью гипотез, из общей массы сбивчивых сведений о валентинианских идеях составить общую схему, более или менее воссоздающую систему самого Валентина.

Автор *Философумен* называет Валентина пифагорейцем и приписывает ему учение о Монаде, Едином и Неисследимом Первоначале, лежащем в основе всего сущего¹, но тут же сообщает нам, что разные отрасли валентинианства расходились в созерцании этой Неизреченной Пер-

вопричины: одни полагали, что Непознаваемый Божественный Принцип одинок, превыше всякого сочетания, другие же дополняли Его *Молчанием* и представляли таким образом Первоначало Божества в виде непостижимой первичной сизигии¹. Именно в последнем виде изображается Неизреченный Принцип в изложении Иринея, в тех немногих строках, в которых он пытается передать собственное учение Валентина². Нельзя не согласиться с Ипполитом, что идея о Монаде, о Единичной Сущности Непознаваемого Начала, более соответствует пифагорейскому мирозерцанию Валентина, нежели учение о парной Сущности Первобытного Божественного Принципа. Однако мы рассмотрим сперва схему учения в передаче Иринея, а затем отметим несоответствия с его изложением в данных Ипполита и Климента Александрийского.

Иринея утверждает, что в основе учения Валентина о Божестве лежало понятие о Непознаваемой Двоице, обозначаемой мистическим наименованием *Неизреченного* (Ἄρρητον) и *Молчания* (Σιγή); из этой первой Непостижимой Сизигии исходит вторая, именуемая *Отцом* (Πατήρ) и *Истиной* (Ἀλήθεια), и вместе с первой образует таинственную Четверицу, или Тетраду (согласно пифагорейскому учению о квадрате, испешдем из Единицы и содержащем полную потенцию всего сущего). Неизреченное Первоначало обозначается также словом Βυθός («глубина», «бездна»), которое мы встречали уже в системе офитов, но из пересказа Иринея не вполне ясно, относится ли это наименование лишь к Первому члену первой сизигии или ко всей высшей Тетраде.

Из этой Высшей Тетрады происходит эманация двух других сизигий — *Слова* (Λόγος) и *Жизни* (Ζωή), *Человека* (Ἄνθρωπος) и *Церкви* (Ἐκκλησία), образующих вторую Тетраду; обе Тетрады вместе составляют Непостижимую Высшую Огдоаду, недоступный воображению Очаг Божественной Сущности.

Из второй Тетрады происходит дальнейшая эманация Божественных проявлений, причем из *Логоса* и *Жизни* исходят десять эонов, или *Декада*, а из *Человека* и *Церкви* — двенадцать, *Додекада*. Названия, присвоенные эонам Декады и Додекады, сохранены Иринеем в его пересказе валентинианской системы Птолемея³; излагая далее учение самого Валентина, он ссылается на этот список наименований, который мы поэтому приводим здесь полностью. Итак, Декада, испешдая из *Логоса* и *Жизни*, состоит из пяти сизигий; имена их: *Присущий бездне* (Βυθίος) и *Смещение* (Μίξις), *Нестареющий* (Ἀγήρατος) и *Единение* (Ἐνωσις), *Самородный* (Ἀυτοψυής) и *Радость* (Ἡδονή), *Неподвижный* (Ἀκίνητος) и *Соединение* (или *Слияние*, — Συγκρασις), *Единородный* (Μονογενής) и

7 *Philosoph.* VI, 29.

1 Иринея также упоминает об этом коренном разногласии в валентинианских идеях о Первичной Сущности Божества (*Adv. haer.* I, XI, 5).

2 См. выше, с. 213.

3 *Adv. haer.* I, I, 2.

Блаженство (Μακαρία). Додекада, исшедшая из *Человека* и *Церкви*, состоит из шести сизигий — это *Утешитель* (Παρακλητος) и *Вера* (Πιστις), *Отчий* (Πατρικος) и *Надежда* (Ἐλπις), *Материнский* (Μητρικος) и *Любовь* (Ἀγαπη), *Вечный Ум* (Ἀεινους) и *Разум* (Συνεσις), *Церковный*, или *Соборный*, (Ἐκκλησιαστικος) и *Блаженный* (Μακαριότης), *Желанный* (Θελητος) и *Премудрость* (Σοφια). Эти двадцать два эона, или проявления Божества (Декада и Додекада, —10 + 12), вместе с Высшей Огдоадой образуют таинственную Плерому (Πληρωμα), т. е. Полноту Божественной Сущности, изображаемую мистическим числом 30¹.

Эта система Божественных эманаций, число которых доведено до 30, является характерной чертой валентинианства и нашла себе место во всех его разветвлениях; изменениям подвергался лишь порядок исхождения эонов или сами их наименования. Возможно, что Валентин заимствовал идею эманации у Василида, дав ей иное развитие: вместо василидианских одиночных проявлений Божества у него, как и у Симона Мага, мы видим парные, взаимодополняющие эманации. Это дало повод ересеологам обвинить Валентина в нечистом воображении, будто бы приписывающем Божеству проявления мужского и женского рода по образцу материального супружества; подобная нелепость не заслуживает даже опровержения. В своей системе Божественных эманаций Валентин пытался выразить образами, доступными человеческому воображению, бесконечную смену проявлений и потенциалов непознаваемого идеального мира Божества. При вдумчивом разборе текстов становится ясным, что мужские наименования эонов, обозначаемые *прилагательными* (Нестареющий, Самородный, Неподвижный, Желанный и пр.), характеризуют *свойства* Неизъяснимого и Неизреченного Первоначала, между тем как наименования женского рода, обозначаемые существительными (Смещение, Соединение, Вера, Любовь, Премудрость и пр.), дополняют первые и олицетворяют *потенции* Непостижимого и Всемогущего Творчества. Эта символика теряется в переводе, но в греческом тексте с его рядом имен прилагательных мужского рода и существительных женского она совершенно ясна². В свою систему эманаций Валентин вложил глубокую идею, обычную в древней философии, о пассивном начале, символически изображаемом женским элементом, содержащем потенциал творчества, но развивающем эти

1 Это число 30 мы уже встречали на заре гностического движения у Досифея (см. с. 145—147). В древнехалдейской религии число 30 также использовалось для обозначения Божества (cf. Diod. Sic. II, 30), и эта же цифра, имевшая, по-видимому, оккультное значение, давала число Божественных эманаций в учении Зороастра, с той лишь разницей, что там Божественную Сущность изображала сперва мистическая цифра 10, троекратно слагаемая (10 + 10 + 10 = 30, a se 8 + 10 + 12 = 30, как у Валентина). Cf. Plut. *De Is. et Osir.* 46, 47.

2 Древний латинский переводчик Иринея сознавал невозможность передачи истинного смысла этих наименований и поэтому оставил их без перевода, ограничившись транскрипцией греческих слов латинскими буквами: Bythos, Sige, Aletheia, Autophyos etc.

потенции лишь при воздействии активного начала, символ которого — в элементе мужском. Эта же идея нашла выражение у Валентина в дальнейшем грандиозном космологическом мифе, начинающемся с отпадения от Плеромы последнего ее члена, *Премудрости*, призванной быть переходной ступенью от мира идеального к миру реальному.

Из сжатого пересказа Иринейя нельзя уловить, каким образом Валентин объяснил появление в Плероме (т. е. в самодовлеющей Полноте Божественной Сущности) неудовлетворенности, побуждающей *Премудрость-Софию* искать творческой деятельности вне этой Полноты Божества. Это — наиболее уязвимое, или, вернее, неясное место валентинианской системы в том виде, в каком мы ее имеем. В низшем эоне изображается первоначальное развитие потенции творчества, постепенно переходящее к реальной деятельности, вне эссенции Самодовлеющего Божества; в этом процессе творчества заключается осквернение чистой Идеи Божества, и поэтому низший эон является отпадшим от Божественной Сущности.

В изложении Иринейя эта символика представляется в следующем виде: *Премудрость-София* (последний член Плеромы) возрела ввысь и возжелала стать подобной Неизреченному Началу, создав из себя ряд совершенных эманаций. Но этот импульс творчества ей не посилен и влечет за собой ее отпадение от Совершенной Полноты Божества. Плерома за ней замыкается, и отныне отделяется от падшей *Софии* таинственным Пределом ('Ορος)¹. Двадцать девятый член Плеромы, соответствующий *Софии* в последней сизигии, мужской эон *Желанный*, оставшись без своей пары, втягивается обратно всей Плеромой и в ней растворяется. Таким образом на месте последней сизигии образуется пустота, — гармония Божественной Полноты нарушена, и в самую Сущность Божества закрадывается неудовлетворенность, желание восстановить поколебленное равновесие Плеромы. Мы здесь видим образное выражение чрезвычайно глубокой мысли: мировая драма Богоискательства разворачивается не в одном только низшем мире, но и в высшей умозримой области Божественной Идеи; если низший мир жаждет реинтеграции в Божественную Сущность, то и высший идеальный мир Божества стремится к возвращению в первобытное состояние Самодовлеющей, Бесстрастной, неизъяяснимо-бездеятельной Полноты.

Отпавшая от Плеромы *София* отдается импульсу творчества. Но в ней нет активного созидательного начала, она — пассивно-«женский» элемент и поэтому не может дать совершенного произведения. Она пытается творить с помощью «тени прошлого» (т. е. воспоминания о прежде познанном совершенстве), но ей удается только выделить из себя всю свою Божественную Сущность, которая принимает образ нового эона — *Христа*. *Христос*, вместивший весь Божественный элемент Своей матери *Софии* и освободившийся от ее низшей субстанции, немедленно возносится к Плероме и, переступив через Предел, входит в Нее. Пробел,

1 Это — второй, низший 'Ορος в системе Валентина: первый «Предел» находится в самой Плероме и отделяет «Бездну» от дальнейших эманаций.

образовавшийся в Плероме после отпадения *Софии* и растворения *Желанного* в остальных эманациях, теперь заполняется через помещение в Плерому двух новых эонов: *Христа*, исшедшего из *Софии*, и *Духа Святого* (Πνεῦμα Ἅγιον), произведенного *Истиной* (т. е. второй высшей сизигией) для укрепления остальных эонов и полного их просвещения.

Между тем *София* (обозначаемая иногда также наименованием *Ахамет*, Ἀχαμῶθ), лишенная своей Божественной Сущности, тоскует и мятется, продолжая творить вне Плеромы с помощью «тени прошлого»¹. Она создает Демииурга, в которого влагает свой *душевный* (психический) элемент: это — Мировая Душа, сверхкосмическая сила, образующая мировое сознание. Вместе с Демииургом *София* создает и грубейший материальный принцип, олицетворяемый «левым князем», или сатаной: это — низшая космическая сила, мировая энергия, присущая материи. Таким образом положено начало материальному миру и его эволюции, развивающейся вне идеальной области Божества.

С введением в Плерому двух новых эонов (*Христа* и *Духа Святого*) вновь завершен мистический круг 30 проявлений Божества; остается освободить психическую сущность *Софии*, заключенную в низшем мире, и освобождение это совершается через нового эона, *Иисуса*. Но тут Ириней безнадежно запутывается в валентинианских идеях и ограничивается указанием на полное разногласие в мнениях о происхождении часть валентиниан считала Его проявлением эона *Желанного*, другие полагали, что Его произвел эон *Христос*, иные приписывали произведение Его сизигии *Человека* и *Церкви*. Ипполит сообщает², что именно вопрос *сотериологический* — о происхождении *Иисуса* и о значении явления Его в мире — послужил поводом к расколу в среде валентинианства и к распаду его на две школы: восточную, строго-докетическую, и западную, признавшую в *Иисусе* психическую (не только *пневматическую*) субстанцию. По-видимому, Ириней совершенно не мог выяснить взглядов самого Валентина на этот вопрос; с этого момента он круто обрывает свой пересказ учения Валентина и приступает к изложению систем тех его учеников, о которых раньше не упоминал. Таким образом, из наших рук ускользает нить, которой мы до сих пор держались: покинув на время Ириней и его беспорядочные общие сведения о валентинианских идеях, мы перейдем теперь к автору *Философумен* и к системе, приписанной им Валентину. Сведения *Философумен* мы можем дополнить данными Климента Александрийского, почти всегда согласными с ними. Неизреченное Первоначало Божества именуется в *Философуменах* Отцом Нерожденным, Одиноким, вмещающим в Себе потенции всего имеющего быть, но пребывающим в самодовлеющем покое вне времени и пространства или иных мыслимых условий бытия³.

1 Эта «тень прошлого», вероятно, изображает тот отблеск или отражение Божества, о котором говорилось в офитических системах: это — Божественная Идея, по образу Которой мир создается космическими силами.

2 *Philosoph.* VI, 35.

3 *Philosoph.* VI, 29.

В этом Непостижимом Божественном Принципе, превышающем всякое разумение и недоступном никакому определению, мы узнаем и пифагорейскую Монаду, и понятие о Невыразимом Боге-Не-Сущем Василида. Но Неизъяснимый Отец в учении Валентина был «весь любовь», и поэтому возжелал иметь предмет любви, «ибо любовь не есть любовь, если нет любимого»¹: так началась эманация Божественных проявлений из Первичной Непознаваемой Бездны Божества. Ту же мысль мы находим в Климентовых «*Excerpta ex Theodoto*»: здесь также Неизреченный Всеблагой возжелал излить Свою беспредельную любовь и познание, и поэтому произвел Ум (Νους), называемый также *Единородным* (Μονογενής) и *Началом* (Ἀρχή); к этому Первому проявлению Божества относится знаменитый вступительный текст Евангелия от Иоанна: «В Начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...» и т. д.².

В изложении *Философумен* также из Неизъяснимого Отца проявляется прежде всего сизигия Ума (Νους) и Истины (Ἀληθεια). Из этой первой высшей сизигии исходит вторая, Слово (Λογος) и Жизнь (Ζωή), а из Логоса и Жизни исходит третья сизигия — Человека (Ἀνθρωπος) и Церкви (Ἐκκλησία). Таким образом, вместо Высшей Огдоады в изложении Иринея мы здесь имеем три сизигии, т. е. шесть высших эманаций Неизреченного Отца. Далее следует исхождение Декады из Ума и Истины и Додекады из Логоса и Жизни. Наименования эонов, составляющих Декаду и Додекаду, тождественны названиям, приведенным Иринеем: лишь в порядке их эманации мы видим некоторую разницу, так как, по Иринею, Декада исходит из Логоса и Жизни, а Додекада — из Человека и Церкви³. Ипполит сам указывает на это различие⁴, но, по-видимому, считает описываемый им порядок более соответствующим мысли Валентина и подкрепляет его объяснением: Ум и Истина, как сизигия высшая и наиболее близкая к полноте Божественного познания, могли произвести совершенное число 10⁵, между тем как следующая сизигия уже производит менее совершенное в мистическом отношении число 12⁶.

Главное различие между Иринеем и Ипполитом мы здесь видим в том, что в пересказе последнего число Божественных эманаций доведено только до 28 (6 + 10 + 12), вследствие опущения первой, по Иринею, сизигии — Неизреченного и Молчания. Мистическое число 30 попо

1 *Ἀγάπη γάρ, φησιν, τὴν ὁλοσ, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἐστὶν ἀγάπη, εἰὰν μὴ ἡ τοῦ ἀγαπώμενον».
Ibid. VI, 29.

2 *Excerpta*, пп. 6 и 7.

3 См. выше, с. 222.

4 *Philosoph.* VI, 30.

5 *Ibid.* VI, 29. Мы уже отмечали, что число 10 имело особенное, священное значение у пифагорейцев, видевших в нем совокупность и полноту сил, выражаемых в мистических образах Монады, Диады, Триады и Тетрады (1 + 2 + 3 + 4 = 10; т. наз. «тетрактис»).

6 *Ibid.* VI, 30.

ется новой сизигией — *Христа* и *Духа Святого*, произведенных, по желанию Непостижимого Отца, *Умом* и *Истиной* после временного падения двадцать восьмого эона — *Премудрости-Софии*. Таким образом, высший Идеальный Мир Божества достигает полноты лишь тогда, когда в Нем начинается творческое брожение и вне Его положено начало созидательной эволюции низшего мира.

История отпадения *Софии* и дальнейшие космологические грезы Валентина излагаются в *Философуменах* в следующем виде: *София* воззрела на Неизъяснимого Отца и познала, что Он произвел из Себя эманации Один (т. е. что Он превышает двойственного начала сизигий); пожелав уподобиться Ему, она попыталась произвести совершенную эманацию собственными силами, не зная, что Непостижимый Первоотец вмещает в Себе все потенции, как активные, так и пассивные, и поэтому творит в полноте беспредельного самодовлеющего всемогущества. Когда же *София* попыталась творить без воздействия иного, активного начала, она создала лишь нечто несовершенное, не имеющее образа или формы; эта аморфная субстанция есть первичный принцип материи, «невидимой и неустроенной», как сказано в книге Бытия (I, 1)¹. При виде неудачного творения *Софии* вся Плерома пришла в ужас и смятение, и сама *София* стала молить о помощи, опасаясь окончательного падения в созданный ею водоворот низших стихий. Для ограждения Плеромы от вторжения этого оскверняющего элемента Неизъяснимый Всеблагий Отец из Себя произвел Предел (Ὁρος), именуемый также Крестом (Σταυρός): смысл этого последнего наименования нам не ясен. Помощь же *Софии* была оказана новыми эонами — *Христом* и *Духом Святым*, произведенными с этой целью *Умом* и *Истиной*, согласно хотению Всевышнего Отца. *София* с помощью *Христа* и *Духа Святого* очищается от скверны своего неудачного творчества и остается в Плероме, покинув вне Ее, за *Пределом*, созданный ею мировой эмбрион². Эта грубейшая, материализованная субстанция, оставшаяся вне Плеромы, носит название «внешней», или «низшей *Софии*»; она пребывает во мраке и в тоске и вызывает к Неизреченному Божеству, моля о помощи, спасении и озарении.

С очищением «высшей *Софии*» от временного осквернения и с водворением в Плерому эонов *Христа* и *Духа Святого* завершилась драма неудовлетворенности и искупления в идеальном мире Божества. Замокнулся мистический круг 30 эманаций, охраняемый *Пределом*; Плерома возрадовалась о достижении неизъяснимой полноты и покоя, и радость Ее выразилась в желании возблагодарить Неизреченного Отца, в честь Которого она произвела, общими усилиями всех 30 эонов, нового эона — *Иисуса*. Этот эон, вместивший частицы непостижимой сущности всех

1 *Philosoph.* VI, 30.

2 Заметим, что по этой системе эон *София* остается в Плероме и лишь с нею достигнута мистическая цифра 30, между тем как в приведенной выше системе *Иринея* *София* отпадает от Плеромы и уже более не возвращается в Нее, а число 30 эонов завершается без ее участия. Здесь мы опять видим большое различие в изложении валентинианских идей Иринеем и Ипполитом.

других эонов, уже не входит в Плерому: он посылается в низший мир на помощь страждущей и тоскующей «внешней Софии». Он является тем активным элементом Божества, без которого аморфная субстанция *Софии* не могла получить надлежащего образа и силы. С пришествием эона *Иисуса* в среднем мире, мире психическом начинается тот же мистический процесс очищения и искупления, который только что завершился в Высшем мире Божественной Идеи через содействие, оказанное эону *Софии* эоном *Христом*.

Из низшей, или внешней *Софии* через воздействие *Иисуса* начинается исхождение низший космических сил, вероятно в числе 7, так как они образуют вместе с *Софией* низшую *Огдоаду*, вмещающую полноту созидательных потенций вселенной. Эта *Огдоада* является миром средним между Божеством и материей: из психических элементов *Софии*, из ее аффектов, отделяемых *Иисусом*, образуются низшие стихии: из страха образуется психика низшего мира, из скорби — материальная субстанция, из тоски — демонические силы и т. д.¹ Вся эта символика крайне темна; еще менее нам понятны указания автора *Философумен* на какое-то дальнейшее выделение эманаций внутри *Огдоады*, по аналогии с высшей Плеромой, причем число таких эонов, или «ангелов», произведенных *Софией* и *Иисусом*, доходит до 70². Это место валентинианской системы настолько скомкано у Ипполита, что мы лишены возможности выяснить те идеи о «среднем мире» и его эволюции, на которые здесь намекается. По-видимому, в этом среднем мире, по мысли Валентина и его последователей, происходило нечто подобное осквернению и очищению высшей *Софии* в идеальном мире Божества; здесь также, вероятно, по удовлетворении творческого порыва достигается мистическая «полнота» (Πληρομα).

Ниже психического мира *Огдоады* мы находим мир материальный, и управляемый *Гебдомадой* семи низших космических сил, исшедших из «внешней Софии»³. Эта *Гебдоада* нам уже хорошо известна по другим гностическим системам, преимущественно офитическим; как и в тех системах, во главе *Гебдоады* находится Демиург, отождествляемый с ветхозаветным Богом. И этот Демиург, создающий формы материального бытия по образам, внушаемым ему его матерью — *Софией*, не сознает своей отдаленности от Первопричины всего сущего: возомнив, что он сам является Всевышним Первоначалом, он изрек: «Я — Бог, и кроме Меня нет иного»⁴. Демиург, исшедший из психической субстанции *Софии* (из ее аффекта), олицетворяется в видимом мире принципом огня, и потому сказано про него в Ветхом Завете, «Господь, Бог твой, есть огонь поядяющий...»⁵.

1 *Philosoph. VI, 32.*

2 *Ibid. VI, 34.*

3 К этой *Гебдомаде*, произведенной *Софией*, применялся текст *Притчей Соломоновых*: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его...» (*Притч. XI, 1*). *Exc. ex Theod., 47.*

4 *Philosoph. VI, 33. Cf. Втор. IV, 35; V, 6 и др. См. выше, с. 151, 167 и др.*

Демииургом создана вселенная, весь видимый мир и венец его — человек. Последний сотворен из низшей материи, после чего Демииург, согласно повествованию книги Бытия (II, 7), вдохнул в него душу, т. е. одухотворил его высшим сознанием¹. По словам Климента Александрийского, человек создан Демииургом по образу высшего *Человека* — *Антропоса*². Мысль Валентина здесь совершенно ясна: человек как органический тип является продуктом эволюции низших стихий, но он *высший* тип, выработанный этой эволюцией, и на нем заметен уже отблеск далекого Божественного Идеала, который есть цель всего бытия. Человек, как носитель этого идеала, выше своих создателей — бессознательных космических сил, и поэтому миродержители, создав человека, сами убоялись своего творения; эту мысль Валентин дополнял замечанием, что и люди порой испытывают трепет и благоговение перед созданиями рук своих³. Комментаторы валентинианских идей усматривали здесь указание на поклонение идолам, изготовляемым их же почитателями, но можно предположить, что гениальный мыслитель, столь глубоко проникнутый духом эллинской культуры, мог иметь в виду и то жуткое благоговение, которое охватывает человека при созерцании вдохновенного произведения искусства.

Высшее сознание, заложенное в человеке, дает ему возможность приблизиться к высшей пневматической сущности. И это «семя жизни», или «животворная искра Логоса», сообщается таинственным образом Адаму⁴, олицетворяющему весь род людской. А три сына Адама являются символами трех родов людей: материальные («плотские»), психические («душевные») и пневматические («духовные»)⁵. Первые не способны к развитию, вторые могут воспринять отблеск Божественной искры и ждут дальнейшего озарения, пневматики же являются носителями высшего откровения, победителями мировой скверны, освободившимися от власти Демииурга и низших миродержителей. Смерти для них нет, ибо она знаменует лишь совлечение материальной оболочки, «кожаных одежд» духа; человек смертен лишь поскольку он материален, ибо смерть и материя — понятия тождественные⁶. Поэтому Демииург называется иногда еще и «творцом смерти».

Таким образом, человечество, в лице своих лучших представителей — пневматиков, приуготовано к роли посредствующего звена между миром материальным и божественной областью Духа. И в нем разверты-

7 *Philosoph.* VI, 32. Cf. Втор. IV, 24; IX, 3.

1 *Philosoph.* VI, 34.

2 *Strom.* II, 8. Быть может, в связи этим указанием находилось учение некоторых валентиниан об *Антропосе* как высшем проявлении Божества (cf. *Iren. Adv. haer.* I, XII, 4). См. выше учение офитов.

3 *Strom.* II, 8.

4 *Exc. ex. Theod.* 1, 2.

5 *Ibid.*, 54.

6 *Strom.* IV, 13.

вается последний акт великой мировой драмы искупления и очищения: высшее озарение сообщается ему Иисусом — уже не эоном, мистическим супругом падшей *Софии*, а земным отражением его в призрачном облике человеческого тела.

Пришествие в мир Иисуса никак не связано с ветхозаветными пророчествами. Демиург, ничего не знавший о тайнах высшего мира Божества, мнивший себя Богом Всевышним, ничего не мог сообщить и своим служителям; во всем Ветхом Завете выражается культ низших космических сил, и поклонению этим низшим силам учили библейские пророки, — именно поэтому Сам Иисус сказал: «все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники»¹, а Апостол Павел указывает на «тайну Премудрости, сокровенную от веков»². Но Иисус явился для раскрытия этих тайн, и с Его пришествием закончился период служения низшим миродержителям. В видимом мире космические силы олицетворяются звездами (т. е. астральными сферами), и поэтому упразднение их власти знаменовалось символом новой звезды, восшедшей на Востоке при явлении Спасителя³.

Среди всей этой символики нам трудно выяснить суть валентинианских воззрений на историческую личность Иисуса. Мы уже видели, что главные отрасли валентинианства расходились именно в этих воззрениях на Иисуса и на сущность Его телесного облика. Климент Александрийский дает нам понять, что сам Валентин придерживался докетического взгляда и учил, что Иисус был облечен не материальным телом, а психической субстанцией, так что Он «не ел и не пил, и пища в Нем не переваривалась»⁴. Но Высшей Божественной Сущностью Он одарен был не сразу, и Сам достиг соединения с эоном *Христом* (или *Иисусом?*). Этот текст Климента — единственное имеющееся в наших руках указание на христологические взгляды самого Валентина, и оно настолько неясно, что из него нельзя вывести ничего определенного. Возможно, что эту часть своего учения Валентин особенно строго оберегал от непосвященных — отчасти потому, что в ней был ключ к пониманию его эзотерического христианства, отчасти во избежание слишком явного разногласия в этом вопросе с Церковью, на сближение с которой он не терял надежды. У Климента Александрийского⁵ мы находим еще указание на мнение Валентина о троякой проповеди Иисуса: сперва более понятной для «малых сих», затем более глубокой — под покровом притч для учеников, и наконец, еще более возвышенной

1 Ин. X, 8. *Philosoph.* VI, 35.

2 Эфес. III, 9—10. *Philosoph.* loc. cit.

3 *Exc. ex Theod.* 70, 74—75. Отметим здесь опять отождествление власти астральных сфер с неизбежными мировыми законами, управляющими материей; эта идея, общая всей восточной мистике, лежала в основе тайной астрологической науки.

4 *Strom.* III, 7.

5 *Exc. ex Theod.*, 66.

и уже открытой — для избранных учеников после воскресения Иисуса (т. е. после совлечения Им психической субстанции и преобразования в чисто духовную Сущность). Следует добавить, что валентиниане, подобно офитам, придерживались мнения о продолжительном сроке пребывания Спасителя среди учеников после воскресения; они полагали, что эти явления Иисуса ученикам и беседы, во время которых Он раскрывал им глубочайшие тайны Богопознания, продолжались 18 месяцев.

Те ученики, которым Иисус сообщил полноту познания, являются, конечно, *пневматиками*, носителями высшего духовного света; Сам Спаситель им сказал: «вы свет мира»¹. Пневматиками считал Валентин и тех, кого он сам удостаивал высшего посвящения. Но из этого нельзя заключить, что род людей-пневматиков он считал единственным избранным и достойным спасения. Валентин определенно высказывался о недостаточности внешних условий избрания, принадлежности к известному толку и т. д.: «Избранная Церковь» познается не внешним образом, а по внутреннему озарению, и вечный закон Истины начертан не в книгах, а в сердцах человеческих². Люди материальные могут в себе выработать психический элемент; люди психические могут превратиться в пневматиков, — ибо душа одарена свободной волей и может избрать либо жалкий путь погружения в искушения плоти, либо путь медленного очищения и одухотворения. По всей вероятности, в системе Валентина эта постепенная эволюция души от низшей природы к высшей совершалась в течение долгого ряда последовательных существований в разных телесных оболочках; мы не имеем прямых указаний на то, что Валентин держался идеи переселения душ, но общая схема его учения неизбежно приводит к этой теории, излюбленной пифагорейцами. На метемпсихоз указывает и короткий отрывок из Валентинова письма, сохраненного Климентом Александрийским, где говорится о множестве низших духов, обитающих в каждой душе³: эта мысль весьма напоминает учение Василида о душевных придатках, являющихся воспоминаниями былых переживаний в другой оболочке. Вся психическая сущность, разлитая в мире, должна когда-нибудь очиститься от скверны низшей материи; наступит час, когда не только духовные, но и душевные частицы *Софии* вместе с нею получат возможность отрешиться от низших стихий и вознестись ввысь, к таинственной Плероме⁴.

Космические силы создали в материи органическую жизнь, в этой материальной жизни из низшего сознания постепенно вырабатывалась психика, и эта психика в высших своих проявлениях уже близка к познанию Божественного Идеала: еще усилие — и она возвышается до полного восприятия Его и слияния с Ним. В *Евангелии Египтян*, говорит Валентин, передается таинственное изречение Иисуса о царстве благодати, имеющем наступить тогда, *когда прекратится рождение от*

1 Мф. V, 14. *Exc. ex Theod.*, 9.

2 *Strom.* VI, 6.

3 *Ibid.*, II, 20.

4 *Exc. ex Theod.*, 36—37.

1
 женщины, и в этих словах указывается именно на неудачное творение *Софии*, ожидающее полного очищения и возрождения через просветление низшей психики высшим познанием, через растворение мировой души в Божественном Начале¹. Откровение этой тайны принесено в мир Иисусом, — и отныне все сущее в мире стремится к совершенствованию, к развитию в себе высшей психики и восприятию высшего познания, вместо прежнего служения слепым космическим силам. И сам Демиург, дотоле мнивший быть Богом Единым, через пришествие Иисуса познал Высшее Божество, и отныне он сам способствует дальнейшей эволюции мирового сознания к Божественному Первоисточнику. Он сам, образовавшийся из психической сущности *Софии*, стремится к одухотворению всей мировой психики. И когда великая драма бытия завершится реинтеграцией всей духовной и душевной сущности в Непознаваемость Божества, то на мистическом брачном пире просветленной *Софии* и Жениха-Спасителя Демиург будет тем «другом Жениха», про которого сказано в евангельской притче (Ин. III, 29), что он «радостью радуется, слыша голос Жениха»². В евангельских сказаниях Демиург представлен и в образе старца Симеона, принявшего с радостью младенца-Иисуса на руки и воспевшего «Ныне отпускаеши...»³. Демиург аллегорически изображен и в сотнике, ожидавшем от Иисуса повелений: «я сам под властью, но имею под собой воинов и они исполняют мои приказания...»⁴

Мы видим, таким образом, что в беспорядочной массе отрывочных, небрежно скомканных данных о валентинианской системе все же вырисовываются очертания общей схемы учения Валентина. И то, что нам удастся о нем узнать, заставляет нас еще больше сожалеть о невозможности проникнуть в самую глубь мысли великого гностического учителя... Начертанную им грандиозную картину мирового единства, ожидающего слияния с Божеством, можно еще дополнить прекрасным отрывком валентинианского гимна, сохраненным в *Философуменах*: здесь воспевается Дух, разлитый в мировом эфире, и все бытие, озаренное духом; плоть льнет к душе, душа стремится к эфиру, воздух к небесам; из Бездны рождается плод (*Плерома*), из утробы младенец⁵. Все сущее озарено Божественным Светом и чаёт окончательного растворения в Нем. Пессимизм Василида и офитов смягчен у Валентина. В его учении нет стремления к бесстрастному неведению и небытию, — оно проникнуто восторженным сознанием единения с Божеством. Глубокая идея о Непознаваемой Божественной Сущности, осквернившейся творческой деятельностью, создавшей бесформенный эмбрион потому, что Высшие Проявления Божества не принимали участия в творении, но

1 Ibid., 67.

2 Ibid., 65.

3 Iren. *Adv. haer.* I, VIII, 4. Cf. Лк. II, 28—29.

4 Iren. *Adv. haer.* I, VII, 5. Cf. Мф. VIII, 9; Лк. VII, 8.

5 *Philosoph.* VI, 37.

затем очистившей созданную массу, одухотворившей ее и возвысившей до слияния с Всеблагой Первопричиной, — вся эта величавая метафизика проникнута какой-то своеобразной теплотой и мистической радостью. Ни одно гностическое учение не подошло так близко к той «радости о Христе», о которой говорили Апостолы Иоанн и Павел.

Мы не будем останавливаться на вопросе о моральной стороне учения Валентина: в общей схеме его идей его этика обрисовывается с достаточной ясностью. Для пневматиков путь к окончательному освобождению от уз материи лежит в отказе от всякого угождения плоти, в полном аскетизме, к ним обращен призыв: «да светит свет ваш»¹. Для людей, еще не достигших пневматического состояния, путь к совершенствованию лежит в постепенном очищении от материальных потребностей, ибо слабая природа их не может перенести бремени непосильного воздержания и они не сразу могут возвыситься до полного презрения к плоти; для этих низших, призванных, но еще не избранных людей Валентин не допускал возможности строгих аскетических требований; подобно Апостолу Павлу, он одобрял для них даже брачное сожительство². Мы уже видели, что для общей массы верующих Валентин признавал достаточным учение Церкви, предназначенное для «непосвященных». Для них христианское благовестие знаменует уже первую помощь свыше в борьбе с материальным началом: крещение является символом погашения низших страстей, и в этом его смысл в видимом мире, аналогичный более глубокому символу духовного возрождения для людей, стоящих на высшей степени познания³. На первых ступенях спасения вера в Христово откровение заменяет понимание этого Откровения; вера служит опорой на трудном пути совершенствования, и потому сказано: «по вере вашей да будет вам»⁴. В конце трудного и долгого пути искренний и неутомимый порыв Богоискательства награждается созерцанием Божественного Света: «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят», повторял Валентин евангельский текст⁵.

Для общей характеристики Валентина остается добавить, что разнотоласия среди его последователей могли возникнуть еще при жизни и с ведома великого учителя, определению высказавшего свое убеждение в несостоятельности книжного буквоедства и фанатичной приверженности текстам. Возможно, что Валентин предоставлял своим последователям полную свободу толкования его мыслей, и тогда объясняется различие во взглядах представителей валентинианства на основные догматические вопросы. Валентиниане никогда не были сектантами в прямом значении этого слова; сектантской нетерпимости у них не было не только по

1 *Exc. ex Theod.*, 3, 41. Cf. Мф. V, 16.

2 *Strom.* III, 1.

3 *Exc. ex Theod.*, 81.

4 *Ibid.*, 9. Cf. Мф. IX, 29.

5 *Strom.* II, 20. Гильгенфельд (*Ketzergeschichte*, II, 6), цитируя эти слова Валентина, добавляет: «Wer so lehrte, mochte sich wohl eines Bischofsstuhls, selbst in der Welthauptstadt, für würdig hatten!»

отношению к оттолкнувшей их Церкви, но и во взаимных отношениях разных валентинианских «толков» и школ. Валентинианство нельзя назвать ни сектой, ни схизмой: то было мощное мистическое движение, пытавшееся в самой Церкви вызвать реакцию против демократических течений христианства, против низведения христианского Богопознания до уровня толпы¹. Церковь отвергла Валентина, но созданное им движение не погибло: оно жило в христианстве целых два века рядом с официальной Церковью и, пережив себя, наложило неизгладимый след на христианское мышление, воскресло вновь во многих догматах, принятых Церковью позднейшей. Влияние Валентина сказалось, быть может, с наибольшей силой именно в эпоху кристаллизации христианской догматики, спустя два столетия после появления блестящего мыслителя в мировой столице...

Мы еще вернемся к вопросу о косвенном влиянии Валентиновых идей на догматическое богословие Церкви. Пока же нам следует завершить наш беглый обзор валентинианства рассмотрением наиболее интересных сведений о главнейших учениках Валентина.

1. Валентинианин Птолемей²

Мы уже неоднократно отмечали, что знаменитое сочинение Иринея Лионского «Против ересей» направлено главным образом против валентинианина Птолемея и его последователей. Из этого обстоятельства можно заключить, что школа Птолемея получила значительное распространение в Галлии и вообще на Западе, что и побудило лионского пастыря выступить с опровержением идей, отвлекавших его паству от авторитета Церкви. Эта догадка подтверждается и указанием *Философумен* на то, что Птолемей был одним из главных представителей валентинианства италийского, или западного³. В позднейшем ересеологическом трактате, известном под заглавием *Praedestinatus*, мы находим неожиданное указание на столь же значительное распространение «ереси Птолемея» на Востоке, причем с опровержением ее будто бы выступил епископ Кесарийский Закхей (?)⁴, но эти сведения не подтверждаются никакими другими данными и особенного значения для нас не имеют.

О личности самого Птолемея и его жизненной деятельности нам решительно ничего не известно. Учение его можно восстановить из первых глав книги Иринея, хотя постоянные отступления автора, его парал-

1 У Гарнака (*Gesch. d. altchr. Litt.* I, II, 14) находим весьма верное определение валентинианства: «...eine Gruppe exegetisch-theosophischer Schulen von Esoterikern, die wohlwollend auf die gemeinen Kirchenleute herabsahen und stufenweise ihre Geheimnisse mitteilten...»

2 Мы не будем перечислять источники сведений о Птолемея и его школе, так как они подчеркнуты из источников вообще о Валентине (см. с. 384)

3 *Philosoph.* VII, 35. См. выше, с. 213.

4 *Praedest.* с. XIII.

лельные указания на другие валентинианские толкования и на идеи самого Валентина чрезвычайно затрудняют выяснение собственных идей Птолемея и изменений, внесенных им в общую схему валентинианского учения. Однако сбивчивый пересказ Иринея является единственным источником сведений о системе Птолемея; остальные ересеологи, упоминая о нем, передают лишь в более или менее сжатом виде данные Иринея. Один только Епифаний существенно обогащает наш материал, сохранив нам в своем изложении «ереси птолемаитов» подлинное письмо Птолемея к какой-то «возлюбленной сестре» Флоре: в этом драгоценном документе содержится символическое толкование Моисеева закона и разъясняется отношение гностической мистики к Ветхому Завету. Эзотерическое же учение Птолемея о Сущности Божества смутно обрисовывается в данных Иринея приблизительно в следующем виде¹:

Неизреченный и Непознаваемый Первобытный Принцип Божества именовался у Птолемея, как и у Валентина, *Глубиной*, или *Бездной* (Βυθος), а также *Первоотцом* (Προπατωρ) и *Первоначалом* (Προαρχη). Ему соприсуща *Мысль* (Ἐννοια), именуемая также *Молчанием* (Σιγη) и *Благодатью* (Χαρις)². Незъяснимая *Бездна* произвела в *Молчании* первое Непостижимое проявление Божества, обозначаемое наименованием *Ума* (Νους), а также *Единородного* (Μονογενης), *Отца* (Πατηρ) и *Начала всего* (Ἀρχη των παντων); с Ним вместе произведена *Истина* (Ἀληθεια), образующая с Ним вторую незъяснимую сизигию: вместе с этой сизигией Первоначальная *Бездна* и *Молчание* составляют Высшую Тетраду, мистический пифагорейский квадрат, знаменующий начало и полноту Познание Божественной Сущности дано одному только *Единородному Уму*, вмещающему полноту всех неизреченных потенций Божества: от Него происходит дальнейшее развитие Божественных проявлений, а Первоначальная *Бездна* в дальнейших эманациях уже не проявляется. Таким образом, по этой системе, идея творческой деятельности еще далее отодвигается от Первобытной Самодовлеющей Божественной Сущности, лишь раз проявившейся в произведении *Единородного Ума* (и нераздельной с Ним *Истины*) и не принимающей более участия в развитии Божественных потенций; Божественное Творческое Начало сосредоточено в *Единородном*, Которому Одному доступно познание Безначального Первоисточника, почему и говорится, что Он равен и подобен Отцу³. Высшая Непознаваемая Тетрада окружена *Пределом* (Ὁρος), за которым уже нет полноты Богопознания даже для последующих эманаций Божественной Сущности.

Эти эманации происходят в том же порядке, как и в системе Валентина. *Единородный Ум* и *Истина* производят сперва *Слово* (Λογος),

1 Iren. Adv. haer. I, 1 sq.

2 У Птолемея мы видим, таким образом, Первоначальную Двоицу вместо пифагорейской Монады, принятой в системе Валентина.

3 Iren. Adv. haer. I, I, 1.

именуемое также Отцом потому, что в Нем заложено начало всего имеющего быть; Ему соприсуща Жизнь (Ζωή). Из Логоса и и Жизни исходят Человек (Ἀνθρώπος) и Церковь (Ἐκκλησία). Эти две сизигии вместе с высшей Тетрадой образуют непознаваемую *Огдоаду* — корень и начало Божественного Источника всего грядущего бытия. Ириней добавляет¹, что эта таинственная Огдоада обозначалась иногда Тетрадой одних лишь мужских наименований: *Бездны* (Βυθός — муж. р.), *Ума*, *Логоса* и *Человека*; этим сокращением валентиниане указывали на то, что их «сизигии» имеют только метафизическое значение, без всякого реального представления о мужеско-женском элементе, почему женские «потенции» и сливаются с мужскими определениями без ущерба для общего смысла. Из Слова и Жизни следует исхождение Декады, а из Человека и Церкви — Додекады эонов, наименования которых приведены нами выше в системе Валентина²: таким образом завершается полностью (Плерома) тридцати Божественных проявлений.

Всем этим эманациям Божества *Единородный* хотел передать собственное беспредельное познание Божественного Первоначала, но был удержан *Молчанием*, соприсущим Непостижимой Бездне. Ибо полнота познания не могла быть раскрыта прежде времени, до проведения всех эонов по пути искания Первопричины и смысла Божественного бытия³. Это место в изложении Ириней весьма темно. Быть может, его можно истолковать в том смысле, что процесс творчества, начавшийся в Божестве, исключает понятие о совершенстве (ибо творчество вытекает из неудовлетворенности) до возвращения к первобытному мистическому покою?

Как и в системе Валентина, Божественная гармония нарушается последним эоном Плеромы — *Премудростью-София*. Она возгорается страстным желанием познать Непостижимую Сущность *Первоотца* и устремляется к Нему, ища с Ним слияния, но задерживается *Пределом*, оберегающим неизъяснимую тайну Божества. *София* приходит к сознанию непостижимости Божественной Первопричины и возвращается в Плерому, отбросив свои страстные помышления, т. е. частицу своей духовной сущности. Эта духовная субстанция, лишенная образа и смысла, но порожденная тяготением к Непознаваемому, имеет быть мировым зародышем, началом низшего стихийного элемента, в котором разовьются все потенции бытия. Этот низший элемент отныне отделяется от Плеромы *Пределом* (вторым), произведенным *Единородным* для ограждения целостности Плеромы; этому пределу присваивается не только наименование *Креста* (Σταυρός), как у Валентина, но и другие мистические названия, смысл которых совершенно неясен (напр. Καρπίστες; по толкованию Неандера и Гарвея — «собиратель жатвы»⁴). Далее

1 Ibid., loc. cit.

2 См. выше, с. 222.

3 Iren. Adv. haer. I, II, 1.

4 Ibid., I, II, 4. Harvey, ad not., pp. 18—19.

в самой Плероме происходит эманация *Христа* и *Духа Святого* от *Единородного*, причем эти зоны являются не новой сизигией Плеромы, а как бы дополнением к остальным зонам: они передали им познание Непостижимой Сущности *Первоотца* и уравнили их между собою, так что все низшие зоны уподобились высшим и слились с ними в благоговейном созерцании Непознаваемого Первоисточника. Таким образом достигнута в Плероме полнота мистической радости и покоя, и в благодарность Непознаваемому Отцу, для прославления Его, всеми зонами создан *Иисус*, вместивший по частице духовной сущности каждого зона и названный Звездой Плеромы (т. е. ее внешним отблеском), и *Словом*, и *Христом* (ибо Он — отражение Их), и *Всем* (τα παντα), и *Спасителем* (Σωτηρ). И Он ниспосылается на помощь бесформенному мировому эмбриону, носящему здесь название не «внешней *Софии*», а *Ахамот* (Αχαμοθ).

Первая помощь *Ахамот* была уже оказана сжалившимся над нею зоном *Христом*, простершимся к ней через Предел и даровавшим ей некоторую форму (духовную субстанцию). Но после этого временного озарения Божественным Светом *Ахамот* впала в глубочайшую скорбь, ибо познала свою сущность и отчужденность от Плеромы, к которой устремилась в безысходной тоске, но была остановлена таинственным Пределом. Тогда сошел к ней *Иисус* и принес ей спасительное очищение от низших страстей, т. е. от тоски, скорби, страха и пр.: из этих аффектов создается низшая материя, стихийные элементы будущего космоса, а сама *Ахамот* остается чисто духовным началом, средним между Божеством и материей.

Сотворение материального, видимого мира является делом Гебдомады низших космических сил, перешедших из *Ахамот* и возглавляемых Демиургом, отождествленным с Ветхозаветным Богом; вместе с этими семью миродержателями *Ахамот* образует низшую Огдоаду, соответствующую высшей. Сама *Ахамот* не принимает дальнейшего участия в создании вселенной: она — сверхкосмический духовный принцип, и из нее исходят духовные элементы, или «ангелы»; Демиург же является Мировой Душою. Он вдыхает «душу живую» в человека, произведенного им из низшей материи, но вместе с этою душой человек получает без ведома Демиурга и частицу духовной сущности *Ахамот*. Далее в изложении Иринейя мы находим учение Птолемея о трех родах людей — пневматическом, психическом и материальном, — вполне сходное с только что рассмотренным учением Валентина. Демиург и здесь является не противником Всевышнего Непознаваемого Божества, а выразителем бессознательного стремления к Нему всего живого и сущего; в Ветхом Завете Демиург, хотя и не зная тайны духовной сущности, с особенной любовью выделял людей-пневматиков, поставляя их священниками, пророками или царями¹; с пришествием же в мир Иисуса Христа он радостно воспринял познание Неизреченного Божества и отныне всеми силами содействует торжеству духа над материей, постепенному

1 Iren. Adv. haer. I, VII, 3.

очищению пневматической сущности от психической и материальной для возвращения к Божественному Источнику всего духовного и постепенному превращению всех материальных людей в психических. И когда завершится выделение духа и души из материи, последняя распадется и уничтожится огненной стихией, все же духовное сольется с Божественной Сущностью в Плероме, куда войдет и просветленная *Ахамот* с мистическим супругом своим Иисусом.

О земном явлении Иисуса Христа Птолемей учил, по-видимому, в докетическом духе, — но пересказ Иринея в этом месте запутывается указаниями на христологические идеи других валентиниан, и собственные взгляды Птолемея остаются невыясненными. Часть валентиниан усматривала в Иисусе Христе сочетание четырех мировых элементов: материального (ибо тело Его хотя и не было обыкновенной человеческой плотью, все же было составлено из тончайшей материальной субстанции), психического (от Демиурга), духовного (от *Ахамот*) и Божественного, сошедшего на Иисуса при крещении под видом голубя и покинувшего Его перед крестными муками, которые, впрочем, были призрачны¹. По мнению некоторых, Иисуса Христа можно было назвать сыном Демиурга, ибо телесная оболочка Его была сформирована из субстанций низшего мира — царства Демиурга (в этом смысле к Иисусу Христу относились некоторые мессианские пророчества ветхозаветных пророков — служителей Демиурга), — но эта земная оболочка все же была лишь подобием настоящего тела: Иисус прошел через Марию «как вода через трубу» (т. е. не было естественного рождения Его), при крещении же вселился в Него *Спаситель*, Божественный плод всей Плеромы². Для других валентиниан все явление Иисуса Христа было только призрачным. Повторяем, что мы не имеем возможности выяснить здесь собственные идеи Птолемея и его школы. Вообще, приведенными сбивчивыми данными Иринея исчерпываются все наши сведения об эзотерической стороне учения этой школы — учения, строго охраняемого от непосвященных.

Отметим кстати упрек, бросаемый Иринеем последователям Птолемея, будто они лишь за деньги посвящали в свои тайны³. Лионский пастырь здесь опять поддался искушению кольнуть еретиков повторением нелепого слуха; очевидно, народная молва объясняла затаенным корыстолюбием ту неохоту и осторожность, с которой валентиниане раскрывали свое эзотерическое учение. Такая же легкомысленная клевета непонимания чувствуется в утверждении, будто валентиниане считали все дозволенным для пневматиков, якобы не осквернявшихся ничем⁴. Валентинианское мирозерцание слишком явно указывало на необходимость аскетического воздержания для «высших посвященных»,

1 Ibid., I, VII, 2.

2 Ibid., loc. cit.

3 Ibid., I, IV, 3.

4 Ibid., I, VI, 3.

чтобы можно было придавать какое-либо значение подобным наивным обвинениям в тайном разврате: мы уже слишком часто встречались с такими обвинениями и знаем им цену. Но в данном случае можно предположить, что в несправедливых укорах Ириней кроется глубокое непонимание широких взглядов Птолея на воздержание от дел, а не от пищи, на «обрезание сердца, а не плоти», на жертву духовную, а не кровавую. Эта терпимость применялась, конечно, не к «высшим посвященным», а именно к массе «призванных», еще не «избранных»: валентинианская проповедь стремилась одухотворить их порыв Богоискательства, отвлечь их от внешнего формализма обрядов. Само собой разумеется, что такая проповедь не могла быть понятой сторонниками бездушной буквы, мертвящей традиции; но она была близка и дорога тем, кого призывала к радостям мистических созерцаний, к грезам безудержного символизма.

Символическое толкование «закона» и всяких текстов вообще было весьма распространено среди валентиниан, но целый ряд таких толкований сохранен Иринеем как раз под именем Птолея и его последователей. В евангельских текстах отыскивались указания на три рода людей: так, к человеку психическому обращен ответ Спасителя (на просьбу отпустить домой проститься с семьей): «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк. IX, 61—62), — т. е. порыв к одухотворению, к совлечению потребностей плоти должен пересилить всякие житейские и семейные условности. А к пневматику относится еще более суровый ответ Христа на просьбу ученика отпустить его домой на похороны отца: «иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. VIII, 21—22; Лк. IX, 59—60)¹. Три рода людей указаны и в притче о закваске, заложённой женщиной в трех мерах муки (Мф. XIII, 33; Лк. XIII, 21): женщина — символ *Премудрости-Софии*, три меры муки — род человеческий, а закваска — Спаситель².

Еще более смелые толкования мы находим в математических вычислениях, имевших целью доказать, что число 30 эонов Плеромы таинственно изображается тридцатилетним возрастом Иисуса Христа, что это же мистическое число 30 является смыслом притчи о работниках в винограднике, выходящих на работу в первый, третий, шестой, девятый и одиннадцатый час³ ($1 + 3 + 6 + 9 + 11 = 30$); что Додекада эонов изображена числом 12 Апостолов, а первые восемнадцать эонов (т. е. Огдоада и Декада) — численным значением имени Иисуса, ибо первые две буквы Его имени по греческому алфавиту составляют цифру 18 ($\iota = 10, \eta = 8$)⁴. Подобных толкований можно было бы привести еще множество, но мы сейчас увидим поразительные образчики их в системе ва-

1 Согласно гностическому преданию, сохраненному Климентом Александрийским, этот ответ Христа был обращен к Апостолу Филиппу, на что в тексте канонических евангелий указаний нет.

2 Iren. *Adv. haer.* I, VIII, 3.

3 Мф. XX, 1—16; Iren. *Adv. haer.* I, III, 1.

лентинианина Марка, и поэтому не будем пока на них останавливаться. Зато толкования Ветхого Завета, сохраненные в письме Птолемея к Флоре¹, заслуживают полного нашего внимания уже потому, что здесь мы имеем не пересказ пристрастного ересолога, а подлинный трактат гностического учителя.

В этом трактате, однако, нет следов эзотерического учения валентиниан. По-видимому, Флора обратилась к Птолемею с вопросом об истинном значении Ветхого Завета, о необходимости выполнения его предписаний. Птолемей отвечает обстоятельным разбором библейского текста, но без какого-либо намека на высшие тайны «гнозиса», без сообщения Флоре идей о Божественной Первосущности, Плероме и пр. Флора, вероятно, не принадлежала к числу посвященных и поэтому не удостоивается особых откровений. Впрочем, Птолемей заканчивает свое письмо обещанием дальнейших разъяснений, и этот второй трактат уже не попал в руки ересологов; быть может, здесь были изложены те мистические идеи, которыми валентиниане столь неохотно делились с непосвященными.

В письме же, сохраненном Епифанием, Птолемей пытается сделать очевидной несостоятельность буквального понимания Ветхого Завета. По его мнению, библейский текст составлен из разных наслоений, причем часть «закона» и этических предписаний написана по Божьему вдохновению (мы не можем, однако, выяснить, имеется ли здесь в виду Непознаваемая Божественная Сущность или низший Демиург; последнее наиболее вероятно). Это боговдохновенная часть этических предписаний и является тем «законом», о котором Христос сказал, что Он «не разрушить пришел, а исполнить» (Мф. V, 17), но с пришествием Спасителя эти моральные заповеди расширены, дополнены разными оттенками: так, в словах «не убий» содержится уже отрицание всякого гнева на ближнего, и пр. Часть же библейского закона совершенно нельзя признать боговдохновенной: Сам Иисус Христос сказал иудеям, что эти предписания составлены «по жестокосердию вашему» (Мф. XIX, 8), — и на самом деле они отчасти внесены в закон Моисеем по собственному разумению, отчасти же добавлены позже народными старейшинами и носят характер временных юридических мер. Вся эта часть закона отменена пришествием Христа: так, суровый закон «око за око и зуб за зуб» заменен учением о всепрощении обид. Наконец, вся ветхозаветная обрядность, жертвоприношения, а также все связанные с ними постановления имеют исключительно символическое значение. Все эти взгляды Птолемея весьма интересны: мы видим в них последнюю попытку примирения с библейской традицией, в противовес резкому отрицанию Ветхого Завета со стороны большинства гностических сект, в том числе маркионизма, с которым мы вскоре ознакомимся.

7 *Iren. Adv. haer. I, III, 2.*

1 *Eph. Haer. XXXIII.*

Мы надолго остановились на Птолемею как на ярком выразителе валентинианских идей, но теперь должны его покинуть для дальнейшего знакомства с наиболее известными учениками Валентина.

2. Валентинианин Гераклеон

Мы уже видели, что автор *Философумен* ставил во главе западного валентинианства вместе с Птолемею некоего Гераклеона (Ἡρακλεων), о котором упоминает дважды. Ириней также называет Гераклеона, но не дает точных о нем сведений. Зато из данных Климента Александрийского и Оригена мы узнаем, что Гераклеон был личным учеником Валентина¹, выдающимся представителем его школы, что он был автором нескольких серьезных трудов и, между прочим, обширного толкования на *Евангелие Иоанна* (Ἐπομνησματα), которым пользовался Ориген в своих комментариях на это евангелие. На основании многочисленных цитат Оригена можно даже составить себе представление о главнейших чертах системы Гераклеона: основная идея ее выражается чистым монизмом, не допускавшим никакого раздвоения в Первобытной Сущности Божества. В христологической части этой системы заметен крайний докетизм: не только телесная оболочка Христа признается призрачной, но и многие евангельские повествования о Его земной жизни следует понимать в одном только символическом смысле².

Эта система, по-видимому, очень близка валентинианству в описании *Философумен*, и на этом основании ученый Липсиус высказал догадку, что изложенное в *Философуменах* валентинианское учение является именно системой Гераклеона; это мнение, однако, не нашло еще серьезных подтверждений и может быть пока лишь отмечено как любопытная гипотеза, проверка которой, к сожалению, невозможна за отсутствием критерия. Иных более точных данных о системе Гераклеона мы не имеем. В *Строматах* Климента сохранен весьма интересный отрывок из трактата Гераклеона о мученичестве³, — но мы здесь находим лишь выражение взглядов, общих многим гностикам, о бесполезности религиозного фанатизма и о бесцельности исповедания перед толпою мнений, которые ей недоступны. Епифаний Кипрский посвятил Гераклеону целую главу своей книги против ересей⁴, но приписывает ему совершенно произвольно идеи, выхваченные наугад из опровержений валентинианства Иринею и Ипполитом; собственные добавления Епифания лишены всякой ценности. У других ересеведов мы находим, в большинстве случаев, лишь незначительные упоминания о Гераклеоне;

1 Orig. Comm. in Ioh. II, 8.

2 Цитаты из Гераклеона, сохраненные Климентом и Оригеном, были собраны и изданы ученым Грабе в его *Spicilegium ss. Patrum* (Оксфорд, 1700); они помещены Гильгенфельдом в его *Ketzergeschichte d. Urchrist.* IV, 3, а также изданы вновь в отдельном сборнике Бруком (Brooke, *The Fragments of Heraclion*, Cambridge, 1891).

3 Strom. IV, 9.

4 Eph. Haer. XXXVI.

только в книге «*Praedestinatus*» содержатся неожиданные и весьма сомнительные сведения о том, будто Гераклеон распространял свое учение в Сицилии, был изобличен папой Александром (?), должен был ночью скрыться и бесследно исчез и т. п.¹ Насколько эти данные мало достоверны, видно уже из допущенного автором крупного анахронизма: папа Александр I занимал Римскую кафедру приблизительно с 105 по 115 г. и поэтому ни в каком случае не мог сталкиваться с представителем валентинианства, основатель которого, как мы видели выше, выступил лишь в середине II века². Впрочем, Епифаний Кипрский впал в другой анахронизм, назвав Гераклеона учеником валентинианина Колорбаса, т. е. отнеся его ко второму поколению последователей Валентина.

Но этими противоречиями еще не исчерпывается путаница, создавшаяся вокруг имени Гераклеона. Некоторые ученые критики были склонны усмотреть указание на него в другом месте Иринеевой книги, где говорится о «знаменитом» ученике Валентина без обозначения его имени³. Возможно, этот текст Иринея являлся дословным пересказом другого ересеологического первоисточника⁴, где «знаменитый» валентинианин также не был назван, почему Иринея и не мог указать его имени. Как бы то ни было, Иринея, сообщив некоторые данные о Валентине и ученике его Секунде, добавляет: «другой знаменитый их учитель, восходя выше как бы к более совершенному знанию, учил о Первой Тетраде так...»⁵ Далее следует сжатое изложение особого мистического учения о Наивысшей Незъяснимой Четверице, обозначаемой именами *Единичности* (Μονότης), *Единства* (Ἑνωτης), *Единицы* (Μονας) и *Единого* (το Ἐν): этой трансцендентальной символикой идея Божественной Первопричины еще далее отодвигалась в глубь мистического созерцания. Греческое слово ἑπιφανής («славный», «знаменитый», «блестящий»), употребленное Иринеем, дало повод к недоразумению: некоторые ересеологи усматривали здесь собственное имя *Епифаний*, а Епифаний Кипрский даже смешал этого неведомого валентинианина с загадочным юношей-философом Епифанием, сыном Карпократа...⁶ Другие ересеологи полагали, что под этим «знаменитым учителем» следует разуметь именно Гераклеона; в наше время это мнение поддерживается, между прочим, Гарнаком. Наконец, некоторые ученые (Гарвей, Гильгенфельд) предлагают видеть в этом загадочном «знаменитом учителе» другого валентинианина — Колорбаса.

1 *Praedest.* с. XVI.

2 См. выше, с. 222.

3 *Adv. haer.* I, XI, 3.

4 Быть может, *Syntagma* Иустина?

5 «*Alius vero quidam, qui et clarus (ἑπιφανής) est magister ipsorum, in majus sublime et quasi in majorem agnitionem extensus, primam quaternationem dixit sic...*» etc. *Adv. haer.* I, XI, 3.

6 *Eph. Haer.* XXXII. О сыне Карпократа см. выше, с. 209—211.

3. Валентинианин Колорбас

Об этом Колорбасе (Κολορβασος, Colorbasus) упоминают почти все древние ересеологи, но сведения о его системе крайне темны: так, Епифаний Кипрский¹ произвольно приписывает ему воозрения, переданные Иринеем в общем хаосе валентинианских идей, — точных же указаний на его учение о Сущности Божества и пр. мы не имеем. Повидимому, он был близок к пифагорейству: ему приписывали учение о Монаде — Первоначальной Бездне, а также разные мистическое цифровые вычисления². Следует однако заметить, что само имя Колорбаса возбуждало сомнения новейшей критики: некоторые ученые усматривали игру слов, основанную на еврейском наименовании *тетрады*³, — имя *Колорбас* может означать «все четыре» или «все из Четверицы», — и поэтому его предлагали считать лицом вымышленным. Гильгенфельд старательно опровергает эти соображения, доказывая, что имя *Колорбас* — египетского происхождения и было распространено в Александрии. На самом деле нет никакого основания отвергать многочисленные свидетельства о существовании Валентинова ученика Колорбаса только потому, что в его имени можно усмотреть символическое значение.

Мы отметили эти ученые споры, чтобы еще раз подчеркнуть те затруднения, с которыми приходится встречаться исследователю первых веков христианства, ту безнадежную путаницу и неясность данных, которая может довести до отчаяния самого неутомимого искателя исторической истины. Но утомлять далее читателя подробностями этих критических прений мы не считаем возможным и вернемся к тем ученикам Валентина, существование которых не покоится на догадках аллегорического свойства. Среди этих валентиниан особенно известен некий Марк, которого называли то учителем, то учеником загадочного Колорбаса; этому Марку немало страниц своей книги посвятил Иринеи Лионский, дав нам таким образом возможность восстановить некоторые особенности его учения.

4. Валентинианин Марк

Личность Марка и время его деятельности не поддаются никакому точному определению. Если допустить, что Колорбас был личным учеником Валентина, то Марка можно считать учеником Колорбаса, ввиду указаний всех ересеологов на связь между ними, и в таком случае Марк является представителем как бы второго валентинианского поколения; эта догадка косвенно подтверждается и тем, что Иринеи в своей

1 *Haer.* XXXV.

2 *Philosoph.* IV, 13.

3 Это мнение, высказанное впервые Нейманом, поддержано Фолькмаром (*Die Kolorbasus-Gnosis*) и др. См. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, II, 6.

книге *Против ересей* обращается к Марку как к живому лицу, из чего можно заключить, что знаменитый валентинианин был еще в живых в конце II века (если только это обращение к нему Иринея не был просто риторическим приемом). Отметим здесь, в виде анахронического курьеза, сведения книги «*Praedestinatus*», относящие эпоху деятельности Марка чуть не к апостольскому времени, причем обличением его будто бы занимался Климент Римский¹. По свидетельству Иеронима, Марк был родом из Египта; Иринея сообщает, что он подвизался в Азии, — этими краткими данными ограничиваются все наши биографические сведения об одном из главных ересеучителей, пользовавшемся широкой известностью и славой не только у себя на родине, но и на Западе. В Галлии, «на берегах Родана» (Роны), последователи его были столь многочисленны, что Св. Иринея, в качестве епископа Лионского, признал необходимость начать с ними энергичную борьбу, оберегая свою паству от их влияния². Этому обстоятельству мы обязаны тем, что в книге Иринея содержится довольно обстоятельное изложение некоторых обрядов «маркосиан», а также образцы их мистических вычислений, основанных на символическом значении цифр и букв; изложение это, разумеется, не имеет ничего общего с беспристрастной исторической критикой и носит характер памфлета, но все же из него можно извлечь кое-какие любопытные данные. Отметим кстати, что, по словам автора *Философумен*, «маркосиане» были осведомлены о резких обличениях Иринея и возмущались искаженным описанием их обрядов³.

Иринея пытается выставить Марка низким обманщиком и шарлатаном, умевшим вкрадываться в доверие к простакам, в особенности к экзальтированным женщинам, становившимся затем жертвами его сластолюбия. Мы уже достаточно часто встречали подобные обвинения у ересеологов просто в виде полемического приема, и здесь также не следует относиться к ним с безусловным доверием. Правда, Иринея на этот раз не ограничивается голословными обвинениями и приводит в подтверждение своих слов известный ему факт, а именно историю красавицы-жены одного диакона в Азии, соблазненной Марком и затем горько кающейся⁴: эту историю мы оставляем на совести Лионского пастыря, не имея возможности ее проверить. Иринея неоднократно возвращается к обвинению Марка в соращении женщин; поводом к этим столь обычным обвинениям было то обстоятельство, что в числе последователей Марка было много женщин-учениц. Марк охотно сообщал им «дар пророчества», посвящал их в духовный сан и допускал к совершению таинства Евхаристии. Участие женщин в священнослужении, впрочем, отнюдь не являлось особенностью секты маркосиан: оно было обычным явлением в большинстве восточных общин, склонных к мистицизму, где

1 *Praedest.* с. XIV. Св. Климент Римский занимал папскую кафедру приблизительно с 88 по 97 г.

2 *Adv. haer.* I, XIII, 7.

3 *Philosoph.* VI, 42.

4 *Adv. haer.* I, XIII, 5.

женщины играли всегда бóльшую роль, нежели в Риме и в западных Церквах. Приблизительно в эпоху деятельности Марка, в 70 — 80-е гг. II века, церковные общины Малой Азии были охвачены так называемым монтанистским движением, выдвигавшим на первый план вопрос о признании особых женщин-пророчиц — женщин, удостоенных высших даров Святого Духа. Борьба Церкви с монтанизмом носила характер борьбы против этой идеализации женской восторженности, вообще против выдающегося положения женщины в общине, и именно первые отзвуки этой борьбы мы видим у Иринея в его резких обличениях привилегированного положения женщин у гностиков. Мы уже знаем, что в гностических кругах сохранялись предания об особом предпочтении, оказываемом Самим Христом Своим ученицам, о даровании им особых откровений; главари гностицизма стремились подражать Самому Господу, окружая себя любимыми, экзальтированными ученицами и придавая особенную ценность их порывам мистического вдохновения. Таково было положение женщин почти во всех известных нам гностических общинах; так, мы отмечали уже роль Марцеллины в распространении учения Карпократа¹. Если же с именем Марка связывалось представление об особенном участии женщин во внутренней жизни основанных им общин, то объясняется это тем, что секта Марка была, по-видимому, организована на особых началах схизмы: чуждаясь общей церковной жизни, она имела собственную иерархию священнослужителей² и именно здесь отводила широкое место женщинам, посвящая их в степени священства, недоступные им в церковной иерархии. Иринея сохранил нам образец молитв, употребляемых Марком при посвящении женщин, и в них мы видим вполне чистую мистику, не заслуживающую никаких грязных подозрений. О совершении самого таинства Евхаристии у маркосиан Иринея сообщает нам странные подробности, совершенно ускользающие от нашего понимания. Он утверждает, что Марк, с помощью «магических чар», совершал чудо претворения в св. чаше вина в кровь, или же показывал своим последователям другое чудо: взяв чашу, в которой таинство Евхаристии уже было совершено женщиной, он переливал ее содержимое в другую чашу большего размера, молясь при этом об умножении благодати в женщине, совершившей таинство, и по молитве его содержимое чаши увеличивалось и чашу большего размера переполняло через край³. Смысл этих действий Марка не поддается уяснению, но во всяком случае мнение Иринея, видевшего в них лишь грубые фокуснические проделки, не заслуживает внимания. Еще Неандер в своей «Истории гностицизма» высказывал предположение, что обряд совершения таинства Евхаристии был обставлен у Марка глубокой символикой, не понятой Иринеем⁴, и к этому мнению можно только присоединиться.

1 См. выше, с. 209.

2 Из указания *Философумен* (VI, 41) можно вывести, что маркосиане имели даже собственных епископов.

3 *Iren. Adv. haer.* I, III, 2.

Глубочайшим таинством маркосиан было вторичное, или *высшее* крещение (*ῥαλουτροσις*): оно являлось у них посвящением в высшую пневматическую сущность, между тем как на первое крещение они смотрели как на предварительное очищение от скверны плоти, знаменующее лишь переход из низшего материального мира к области психической, т. е. к первой ступени духовного познания. Ириней говорит, что это таинство высшего крещения было обставлено у маркосиан особенно торжественной обрядностью, и приводит образец мистических заклинаний, сопровождавшихся таинственным помазанием и напоминающих обряды посвящения в митраизме и других тайных братствах¹. Но тут же Ириней замечает, что маркосиане придавали своему «второму крещению» еще и чисто мистический смысл, и часть их отрицала даже всякую внешнюю обрядность, признавая тот материальный образ, который несут вода и миро, недостойным великой идеи перехода к высшему Богопознанию². Во всяком случае, это высшее посвящение они приписывали и Самому Иисусу Христу, усматривая указание на него в словах Спасителя: «Крещением должен Я креститься» (Лк. XII, 50) и в других словах Его, обращенных к сынам Зеведеевым: «можете ли креститься крещением, которым Я крещусь?»³. Здесь, очевидно, имелось в виду посвящение в глубочайшие тайны познания, и тем более странным кажется утверждение Иринея, будто маркосиане, удостоившиеся этого высшего посвящения, считали, что им теперь все дозволено, так как они вышли из-под власти Демиурга и его мировых законов: они будто бы превзошли закон плоти и стали невидимы для Демиурга, который уже не может их карать⁴. Надо ли указывать на полное несоответствие подобных толкований глубокой идее о высшем искуплении от мировой скверны, о победе над Демиургом в смысле освобождения от плотских потребностей, для вступления в мир высших созерцаний? Гностическая мысль о разделении мира на области материальную, психическую и пневматическую и о соответствующих трех родах людей никогда не была ясна ересологам, придававшим ей самые невероятные толкования.

С этим учением о трех родах людей мы возвращаемся к знакомой уже нам среде валентинианских идей, от которых мы отвлеклись описаниями маркосианских обрядов. Учение Марка в собственном смысле не представляет значительных отклонений от общей схемы валентинианства. Мы находим у него и Плерому, состоящую из тридцати эманаций Божества, и падение тридцатого зона в пучину материального бытия, вне идеального мира Божественной Полноты. В идеях Марка о Сущности Неизреченной Божественной Первопричины мы находим таинственную Высшую Тетраду, обозначаемую мистическими наимено-

7 . Cf. *Adv. ad Iren.*, loc. cit., ed. Harvey.

1 *Iren. Adv. haer.* I, III, 3.

2 *Ibid.* XXI, 4.

3 Мф. XX, 22; Мк. X, 38. Cf. *Iren.*, loc. cit., XXI, 2.

4 *Adv. haer.* I, XIII, 6.

ваниями Μονοτης, 'Ενοτης, Μονας, 'Εν, с которыми мы только что встретились в системе валентинианского «знаменитого учителя» (Жолорбаса?)¹. Эту глубочайшую непостижимую Сущность Божества, превышающую всякое разумение и всякое представление, Марк именовал также просто *Молчанием* (Σιγη). В смелом символе он говорил, что само это *Молчание* явилось ему в женском образе («ибо мужского [т. е. активного] начала Его не мог бы воспринять низший мир») и открыло ему глубочайшие тайны бытия, сокрытые под символическими сочетаниями чисел и слов².

Начало развития Божественных проявлений из Первичной Непознаваемой Божественной Сущности Марк представлял в следующих символических образах: Непостижимый Первоисточник — таинственное, невместимое мышлением Четверичное Начало Божества — «прежде всех век» и вне всяких форм реального бытия изрекло слово, содержащее принцип Четверицы и изображаемое четырехзначным словом 'αρχη (начало); это есть первая Тетрада, которая знакома нам по всем другим валентинианским системам и которой присвоены наименования *Неизреченного* ('Αρητος), *Молчания* (Σιγη), *Отца* (Πατηρ) и *Истины* ('Αληθεια). Вслед за тем Непознаваемое Первоначало изрекло второе слово, состоявшее также из четырех звуков, или членов: это — вторая Тетрада, образующая с первой высшую Огдоаду. Затем было произнесено третье слово, состоявшее из десяти элементов (*Декада* эонов), а за ним четвертое, содержавшее двенадцать звуковых элементов (*Додекада*). Таким образом составила вся тридцатизначная валентинианская Плерома. Мы здесь видим применение ко всем проявлениям Божества идеи *произнесения слова*, идеи, перенесенной из восточной философии в христианское богословие в виде учения о *Логосе* — Единородном Слове Божиим. По объяснению Марка, эта символика производного слова употреблялась им потому, что понятие о звуке, лишенном видимой формы, казалось ему наиболее подходящим сравнением для неизъяснимого акта Божественного проявления, превышающего всякое представление о реальном бытии³. Это сравнение получило у Марка дальнейшее развитие: он говорил, что каждый эон (т. е. непостижимое проявление Божественной Творческой Силы), обозначаемый особым наименованием, является образом бесконечных *потенций* Божества, подобно тому, как сочетание букв, составляющих его наименование, указывает на бесконечное разнообразие звуковых сочетаний. Так, например, буква Δ (дельта), входящая в состав какого-либо названия эона, в свою очередь обозначается словом в пять букв (δ — дельта, ε — эпсилон, λ — ламбда, τ — тау, α — альфа), а каждое из этих слов составляется буквами, которые, в свою очередь, изображаются словами;

1 См. выше, с. 241.

2 Iren. Adv. haer. I, XIV, 1. Ириней высмеивает эту символику, говоря, что *Молчание Марка весьма болтливо* (ibid., XV, 5).

3 Iren. Adv. haer. I, XIV, 1.

по толкованию Марка, имя каждого эона является символом бесконечных сочетаний, изображающих беспредельность Божественных потенций творчества¹. Эволюцию мирового бытия, уже вне области чистой идеи Божества, Марк изображал также в виде ряда произносимых слов, повторяющих в безграничном разнообразии сочетаний все те же основные звуки или буквы (т. е. полученные свыше идеи — формулы бытия). Конец видимого мира наступит тогда, когда будут исчерпаны все возможные сочетания звуков и букв (т. е. все формы мировой эволюции), и все *произносимое* (т. е. все получившее Божественный импульс к существованию) сольется в один конечный звук, подобно тому, как человеческая молитва заканчивается общим возгласом: «Аминь»².

Мы здесь видим грандиозную символику трансцендентальных понятий, возносящую нас к крайним пределам человеческого мышления. По-видимому, Марк пытался дать своим ученикам доступное им философское разъяснение идей о Божественных проявлениях, очистив эту идею от всякой связи с представлением о реальном естестве. Ошибка мыслителя-валентинианина заключалась, вероятно, в том, что он полагался на доступность и легкость своих толкований и примеров, и раскрывал их поэтому без соблюдения должной осторожности перед профанами, последствием чего и явились глумления и издевательства со стороны лиц, неподготовленных к восприятию философских созерцаний и совершенно лишенных мистического чутья. И глубокая символика, реявшая в области метафизических созерцаний Незъяснимого, подпала под обвинение в пустом шарлатанстве.

Мы едва ли ошибемся, предположив, что вся система Марка имела целью очистить валентинианство от подозрения в признании 30 богов. Смысл его мистических толкований заключается, скорее всего, именно в перенесении понятия о Божественных эманациях в область трансцендентальных идей, вне круга реальных представлений. Так, например, развив свою символику Божественных проявлений в виде ряда последовательно произносимых слов, он силился разъяснить, что эту преемственность проявлений ни в коем случае не следует разуметь в пределах понятия о времени, и поэтому подчеркивал, что вся эволюция Божественной Идеи, символически изображенная в развитии и завершении Плеромы, происходила вне всяких реальных представлений, в непостижимой для человеческого мышления Вечности, вне всяких условий времени и пространства. По словам Марка, Демиург, создавший мир по идеям высшей области Божества, хотел внести в реальное бытие подобие Незъяснимой Вечности и Беспредельности, но создал лишь несовершенное *время* и *пространство*, в которое заключено все материальное существование³. Другими словами, даже отвлеченные понятия, присущие

1 Ibid., loc. cit., I, XIV, 2.

2 Ibid., loc. cit., XIV, 2.

3 Ibid., I, XVII, 1—2.

человеческому мышлению, являются лишь отдаленными и материализованными отражениями Непостижимого мира Божественной Идеи.

В этих глубоких мистических созерцаниях нельзя не заметить тесной связи с философскими учениями древнего Востока и Эллады. Если мы теперь перейдем к символике чисел и цифр, особенно излюбленной Марком, то здесь найдем чисто пифагорейские формулы. Так, Непознаваемое и Неизреченное Первоначало изъяснялось знакомой нам формулой $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ (Таинственная Монада и исшедшая из нее Двоица образуют вместе тройственное начало, а совокупность их вместе с квадратом Неизъяснимой Первопричины дает мистическую цифру 10^4). Двоица, трижды повторенная, дает знаменательное число 6, слагающееся также из Двоицы и Тетрады, а счет от 2 до 6, с добавлением 2 к каждому числу ($2 + 4 + 6$), дает число 12; подобный же счет до десяти ($2 + 4 + 6 + 8 + 10$) дает таинственное число Плеромы -30^2 . Мистическое число 6, повторенное четырежды, дает число 24, на которое указывают и наименования эонов Высшей Тетрады, — *Неизреченный* (Ἄρρητος = 7 букв), *Молчание* (Σιγή = 5), *Отец* (Πατήρ = 5) и *Истина* (Ἀληθεια = 7), ибо $7 + 5 + 5 + 7 = 24$, а добавление к этому числу 6 ($24 + 6$) опять приводит к таинственному обозначению Плеромы. Вторая Тетрада имеет такое же численное значение (Λογος = 5, Ζωη = 3, Ἀνθρώπος = 8, Ἐκκλησία = 8; итого 24) и с прибавлением 6 также дает число 30. В первой Тетраде, согласно пифагорейской формуле, содержится принцип Декады ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), а с прибавлением Неизреченной Двоицы — Додекады ($2 + 1 + 2 + 3 + 4 = 12$), и в этом заключается мистический смысл разделения Плеромы на две Тетрады (т. е. Огдоаду), Декаду и Додекаду, дающие общее число 30. Но это число 30 содержится и в одной Огдоаде, если исключить из нее мистическое число 6 ($1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 7 + 8 = 30$). На таинственное значение числа 6 указывалось и шестью буквами имени *Иисуса* (Ἰησους), а имя *Христос* (Χριστος) своими восемью буквами указывало на тайну Высшей Огдоады. Но собственное, символическое число Иисуса Христа есть 888, выраженное также шестью буквами имени *Иисус* (I = 10, η = 8, σ = 200, ο = 70, υ = 400, σ = 200; итого 888), или же 801, на которое Сам Господь указал словами: «Аз есмь альфа и омега» (Откр. I, 10), — ибо Α имеет численное значение 1, а ω — 800; итого 801. Это таинственное число 801 обнаружено и сошествием на Иисуса Христа при крещении голубя, ибо слово «голубь» (περιστερα) имеет такое же цифровое значение (π = 80, ε = 5, ρ = 100, ι = 10, σ = 200, τ = 300, ε = 5, ρ = 100, α = 1; итого 801)³.

Мы ограничимся этими наиболее характерными образцами маркосианской символики, в которых совершенно ясно проступает стремление придать мистическое значение всем обозначениям Божественных проявлений и тем лишить их грубого материального смысла. Под нагро-

1 Ibid., I, XVI, 1.

2 Ibid., loc. cit. и XV, 1.

3 Iren. Adv. haer. I, XIV, 4—6.

мождением нелепых обвинений в шарлатанстве и фокусничестве перед вдумчивым исследователем обрисовывается личность загадочного мыслителя, углубленного в мистические созерцания и в поиски чистой Идеи Божества. В лице Марка мы имеем дело с одним из интереснейших представителей валентинианства, наложившим на всю систему отпечаток своего оригинального, истинно философского ума. Если бы в наших руках находились точные биографические данные об этом созерцателе, нам, вероятно, было бы понятно и его неотразимое, по преданию, личное обаяние, возбуждавшее такой гнев и клеветнические нападки со стороны ересеологов.

К общей характеристике маркосиан можно добавить, что они охотно пользовались и некоторыми евангелиями, не вошедшими в канон. Так, например, в оправдание своего символического толкования букв они ссылались на пример Самого Христа, который в отрочестве, при обучении грамоте, повторил за учителем *альфа*, но не хотел произносить дальнейших букв, пока не будет разъяснено учителем таинственное значение буквы *альфа*¹. Это любопытное сказание содержалось в цикле особых повествований о детстве Иисусовом и сохранилось донныне в искаженном позднейшем тексте *Евангелия Фомы* и в некоторых других текстах².

5. Валентинианин Секунд

Среди наиболее известных учеников Валентина постоянно упоминается некий Секунд (Σεκουνδος, Secundus), которого автор *Философумен* называет равным по значению Птолемею³, а Епифаний считает ближайшим учеником великого учителя⁴. Но все наши сведения об этом валентинианине ограничиваются немногими строками Иринея⁵, повторяемыми дословно всеми ересеологами; это краткое указание Иринея на учение Секунда представляет однако большой интерес, поскольку мы видим в этом учении ясно выраженный дуализм, отсутствующий в системе самого Валентина. По-видимому, Секунд признавал валентинианское учение о падении последней эманации Божества и ее материализации недостаточным для разрешения проблемы мирового зла; он вносил начало дуализма в саму Сущность Божества и учил, что Высшая Огдоада уже содержит в себе противоположные, непримиримые понятия Света и Тьмы: Первая Тетрада, по его словам, есть Неизреченный Очаг Света, а Вторая — тьмы. Мы не знаем, какое дальнейшее развитие получила эта мысль в системе Секунда; Епифаний утверждает, что общая схема его учения, в особенности в христологической его части,

1 Iren. Adv. haer. I, XX, 1.

2 См. *Evangelia apocrypha*, ed. Tischendorf.

3 *Philosoph.* VI, 38.

4 Epih. Haer. XXXII, 1.

5 Adv. haer. I, XI, 2.

мало отклонялась от системы Валентина; свидетельство это подтверждается и указанием Филастрия¹ на то, что «секундиане» придерживались (подобно Валентину) крайнего докетизма, признавая телесную оболочку Христа призрачной. Но то различие в основных воззрениях на Божественный Первоисточник, которое мы сейчас отметили, следует признать немаловажным. Учение Валентина являлось попыткой разрешить проблему зла без идеи дуализма, неотвязно преследовавшей гностическое мышление; тем интереснее отметить, что уже один из ближайших учеников Валентина возвращался к этой идее, более близкой мирозерцанию офитов и Василида.

Дуализм нашел яркое выражение и в учении другого знаменитого представителя валентинианства — Вардесана.

6. Валентинианин Вардесан

Имя Вардесана (Βαρδισανης, Bardesanes) нам уже знакомо по упоминанию *Философумен*, ставящих его вместе с неким Аксионином во главе восточного ответвления валентинианства²; мы можем мимоходом остановиться на любопытной личности этого последователя Валентина, хотя деятельность его, строго говоря, уже переносит нас за пределы той среды и той эпохи, которые доселе нас занимали: эта деятельность протекала на далекой окраине Римской державы, в Сирии, в конце II и в начале III века. У Иринея Лионского нет никакого упоминания о Вардесане, едва лишь вступившем на жизненное поприще тогда, когда лионский пастырь составлял свое опровержение ересей. В *Философуменах*, кроме только что отмеченного указания, мы находим еще одно упоминание о Вардесане как о враге маркионизма³, и в сочинениях других позднейших писателей Западной Церкви воспоминание о Вардесане сочеталось именно с этим представлением о борце против ненавистного Церкви учения Маркиона. Иероним даже называет Вардесана среди великих защитников Церкви против еретиков, наравне с Иринеем Лионским, Дионисием Коринфским, Аполлинарием Иерапольским и другими⁴. На Востоке же Вардесан был более известен как представитель еретических мнений: против него — по-видимому, еще при его жизни — выступал с обличениями эдесский епископ Палут в самые первые годы III века⁵. Но все же положение Вардесана в Церкви оставалось долгое время невыясненным; так, например, Евсевий в своей *Церковной Истории* отзывается о нем с большим уважением⁶. Это двойственное положение объясняется отчасти отсутствием определенных граней между Церковью и валентинианскими

1 *De haer.* XI.

2 *Philosoph.* VI, 35. См. выше, с. 220.

3 *Ibid.*, VII, 31.

4 *Ep. ad Magn.* LXX. См. также восторженный отзыв о Вардесане у Иеронима *De vir. inl.* XXXIII.

5 Палут был поставлен епископом в Эдессе Серапионом, епископом Антиохийским с 191 по 211 г. Cf. Harnack, *Chron. d. Altchr. Litt.* II, III, 1 —2.

течениями под знаком отмеченного уже нами стремления валентиниан считать себя ее правоверными членами¹, отчасти же великими заслугами Вардесана в деле распространения и укрепления христианства на Востоке, громкой известностью его ученых трудов и его блестящим положением в Сирийской Церкви, где составленные им гимны и священные песнопения долго входили в церковную обрядность.

Вардесан был родом из Сирии; от названия реки Дейсана, на берегах которой он родился, он получил свое имя — Ibn Deisan или Bar Deisan, переделанное на греческий лад в Βαρδισανης². На родине своей Вардесан принадлежал к лучшему аристократическому кругу, был богатым, светским человеком, усвоившим себе всю утонченность эллинской культуры; он блистал при Эдесском дворе и был личным другом царя Авгаря IX: благодаря его влиянию христианство было официально признано в Эдессе при дворе и маленькое Эдесское царство стало, хотя и ненадолго, первым христианским государством³. Эдесская хроника сохранила нам точную дату рождения Вардесана: 11 июля 154 г., а сведения о том, что он прожил до 68-летнего возраста, позволяют определить и время его смерти: около 223 г. О деятельности Вардесана имеются сведения не только в наших обычных ересеологических источниках, но и у многих восточных писателей — Филоксена Мабугского, Георгия епископа Арабского, Абульфарага (Barhebraeus) и других⁴; все эти ссылки на Вардесана проникнуты глубоким уважением к его эрудиции, упоминают о его громадном личном обаянии и о широком распространении на Востоке его астрономических исследований и других ученых трудов. Эти труды, а равно мистическая лирика Вардесана, положили основание сирийской литературе, дотоле знавшей лишь переводы священных книг христиан. Вардесан дал мощный толчок расцвету сирийской культуры, и отчасти благодаря его влиянию Эдесса на долгие годы стала центром христианства сирийского, изъяснявшегося на сирийском языке, между тем духовной столицей эллинизированной Сирии оставалась Антиохия⁵.

Более ста лет после смерти Вардесана его соотечественник, один из великих Отцов Церкви IV века, Св. Ефрем Сирин, занялся обличением его еретических воззрений в целях борьбы против его влияния. Творения Ефрема являются доныне одним из лучших источников сведений о Вардесане и его деятельности: так, из них мы узнаем, что Вардесаном было составлено 150 псалмов, входивших в церковный обиход еще во времена

7 *Hist. Eccl.* IV, 30.

1 См. выше, с. 217 sq.

2 По некоторым сведениям, его последователи назывались *дейсанитами*.

3 Эдесское царство, вассальное Римской империи, было упразднено имп. Каракаллой в 216—217 гг.

4 Тексты этих писателей, относящиеся к Вардесану, приведены Гарнаком в *Gesh. d. Altchr. Litt.*, I, II, 12.

5 См. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christ.*, II, s. III. О значении Вардесана в сирийской литературе см. Rubens Duval, *La littérature syriaque* (Paris, 1907).

Ефрема, который слагал свои собственные прекрасные гимны именно против Вардесана, желая вытеснить из употребления его псалмы, подобно тому, как несколько позже на Западе Св. Амвросий Медиоланский составлял церковные песнопения для противодействия гимнам ариан. Образец вардесанитского псалма мы, по-видимому, имеем в чудесном гимне о *скитаниях души*, сохраненном в апокрифических *Деяниях Ап. Фомы*; гимн этот имеется именно в древнем сирийском тексте указанных *Деяний*, и новейшая научная критика склонна видеть в нем произведение Вардесана или его школы. Св. Ефрем сообщает, что Вардесан и его последователи занимались составлением апостольских *Деяний*, а посему вполне естественно предположить, что сирийская обработка *Деяний Фомы*, содержащая упомянутый мистический гимн, могла быть одним из произведений вардесанитской школы.

Вардесану приписывалось также множество книг, как то: «О судьбе», «О свете и тьме» и пр. Книга «О судьбе» была посвящена какому-то Антонину — императору *Марку Антонину*, по свидетельству Евсевия¹. Евсевий сохранил нам и два отрывка из какого-то сочинения Вардесана²; один из этих фрагментов передан и в псевдо-Климентовых *Recognitions*³, и это неожиданное обстоятельство, донныне занимающее ученую критику, является одной из странных загадок древнехристианской литературы. В наше время (в 1843 г.) открыт сирийский текст диалога, который несомненно исходит из школы Вардесана и в котором пытались узнать трактат Вардесана «О судьбе» (*Περὶ ἐπιφανείης*); вопрос этот однако приходится считать спорным⁴.

Из всех этих данных нельзя извлечь никаких точных определений учения Вардесана; мы не можем выяснить степень близости его к основным течениям валентинианства. Мы встречаем упоминание вскользь о том, что, по идеям Вардесана, образование вселенной совершилось через ниспадение женского начала *Хакмут*, в которой нетрудно узнать *Ахамот*. Мир создан космическими силами, олицетворяемыми семью планетами. Символическое значение этих небесных светил изъяснялось Вардесаном наравне с чисто астрономическими наблюдениями. По-видимому, знаменитый сириец был приверженцем астрологического фатализма и учил о связи небесных светил с мировыми законами, управляющими земной жизнью; слава астролога осталась навеки закрепленной за Вардесаном, но скудость наших сведений не позволяет нам судить, был ли он действительно звездочетом, искал ли в планетных сферах таинственные начертания судьбы, или же его астрологические наблюдения имели более символический характер и в небесных светилах

1 *Hist. Eccl.* VI, 30.

2 *Praepar. Evang.* VI, 9—10.

3 *Recogn.* IX, 19—29.

4 Диалог этот впервые издан ученым Cureton (*Spic. Syriac.*) в 1855 с английским переводом; затем его издавали с немецким переводом Merx (*Bardesan von Edessa*, 1863) и с французским Nau (*Le livre des lois des pays, par Bardesan l'astrologue*, Paris, 1899).

он видел лишь материализованные образы непознаваемых сверхкосмических сил.

Другая сторона учения Вардесана нам более известна: согласно всем нашим сведениям, он придерживался дуализма, его мирозерцанию была свойственна идея двух равнозначущих Первоначал, олицетворяемых Светом и Тьмой. Дуализм, отвергаемый Валентином, вновь проникал в системы его учеников, как мы уже видели на примере Секунда; у Вардесана же и его последователей он нашел еще более подготовленную почву в старых халдейских традициях, и поэтому проникнул здесь еще более определенную форму. В Сирии школа Вардесана надолго явилась оплотом дуализма и оказала громадное влияние на позднейшее развитие манихейства; в этом смысле она имеет особое значение в истории борьбы вокруг главных догматов христианского мышления.

Мы остановились на Вардесане как на особенно ярком примере влияния Валентина на самые отдаленные центры христианства. На этой последней, яркой вспышке валентинианства на далеком Востоке мы закончим наш краткий обзор валентинианских идей, этого мощного потока, в котором слились все главнейшие течения гностицизма. Мы не будем здесь останавливаться на вопросе о громадном значении валентинианства в истории христианского сознания, о глубоком влиянии его на позднейшую церковную догматику; к этим вопросам мы вернемся далее, по завершении нашего обзора гностических течений. Нам надлежит теперь обратиться к последнему из главнейших течений гностицизма — к маркионизму, выразившему в окончательной форме отрицательно отношение гностицизма к библейской традиции и доказавшему невозможность примирения между гностическими созерцаниями и церковным авторитетом, окрепшим в борьбе с враждебными учениями.

Кердон

Историю маркионизма приходится начинать не с основателя его — Маркиона, — а с некоего Кердона (Κερδων, Cerdo), появившегося в Риме в одно время с Валентином, при папе Гигине, т. е. между 136 и 140 г. Никаких других сведений о личности Кердона мы не имеем, кроме указаний на то, что он был родом из Сирии. Иринея Лионский полагал, что Кердон заимствовал еретические мысли от последователей Симона Мага¹, но это мнение лишено исторической ценности и основано лишь на обычном у ересеологов стремлении выставить Симона родоначальником всего гностицизма. Указание Епифания² на связь Кердона со школой валентинианина Гераклеона не заслуживает никакого внимания, ввиду определенного заявления Иринея о прибытии Кердона в Рим при Гигине³, т. е. до выступления самого Валентина.

1 *Iren. Adv. haer. I, XXVII, 1.*

2 *Haer. XLI.*

В Риме Кердон явился проповедником дуализма. Он отделял Высшее, Всеблагое Божество от низшего — Демиурга, олицетворенного справедливым, но недобрый Иеговой Ветхого Завета, Который, в его толковании, отнюдь не был Отцом Иисуса Христа: Христос был Сыном и посланником Всевышнего Благого Бога. Впрочем, явление Христа в мире было только призрачным, материальной плотью Он не был осквернен. Таковы немногие данные об учении Кердона, единодушно повторяемые всеми ересеологами. По-видимому, он не доводил своих идей до открытого разрыва с церковной традицией и занимал в христианской общине невыясненное положение независимого мыслителя, числившегося однако членом Церкви¹.

Эта загадочная личность могла бы проскользнуть незамеченной на фоне общего брожения гностических идей, — однако имя Кердона было спасено от забвения благодаря громкой славе его ученика: Кердон получил известность и своеобразное значение в истории христианской Церкви как учитель знаменитого Маркиона.

Маркион

Мы здесь ограничимся указанием наиболее существенных ссылок на Маркиона и его учение у древних ересеологов², поскольку перечисление всех упоминаний о нем в памятниках древнехристианской письменности не представляется возможным: можно сказать, что нет почти ни одной книги, относящейся к литературе II, III, даже IV века, где не говорилось бы о Маркионе и не имелось бы в виду его учение. Творения Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Иеронима переполнены указаниями на Маркиона и служат неисчерпаемым источником сведений о нем; много ценных данных о маркионизме мы находим у Киприана Карфагенского и у позднейших Отцов Церкви: Афанасия Александрийского, Ефрема Сирина, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и других, а также у восточных писателей, вроде Эзника и др. Все древнейшие ересеологи занимались опровержением идей Маркиона; из этих трактатов дошло до нас лишь сочинение Тертуллиана «Против Маркиона», но, к сожалению, не сохранились специальные обличительные труды Св. Иустина, Модеста, Феофила Антиохийского, Дионисия Коринфского и других, выступавших против Маркиона в острый период борьбы Церкви с его идеями. Маркион, наравне с Валентином, и даже в большей степени нежели последний, считался главным врагом Церкви II века. Именно против этих двух Богоискателей было впервые поднято знамя борьбы во имя церковного авторитета, почувствовавшего грозную опасность в их мечтаниях о мистическом понимании Откровения, но при этом защитники Церкви и ее нарождавшейся традиции не ошибались, признав Маркиона своим опас-

7 *Iren. Adv. haer.* III, IV, 3.

1 *Iren.*, loc. cit.

2 См. приложение, с. 385.

нейшим врагом. Метафизические созерцания Валентина не могли стать достоянием широких масс; мы уже видели, что его учение предназначалось лишь для немногих, что в основе его мировоззрения лежало пренебрежение к толпе, для которой Валентин считал церковное учение вполне достаточным. Поэтому, как мы видели, положение Валентина в Церкви могло оставаться невыясненным в течение долгого времени, быть может до самой его смерти. Маркион, наоборот, являлся открытым врагом церковной традиции, и отрицательное отношение к ней вынес из тайников сокровенного познания на свет Божий и на суд всей христианской совести. С именем и деятельностью Маркиона мы уже выходим из области гностической идеологии и туманной метафизики; в лице его мы видим не таинственного «посвященного», брезгливо сторонящегося толпы, а энергичного деятеля, пытавшегося выяснить и применить к христианскому сознанию мистические идеалы, выработанные гностицизмом. Учение Маркиона не вносило новых формул в гностические идеи, но оно явилось как бы логическим выражением их, и в этом заключается смысл и значение маркионизма в истории христианской догматики; оттого и в глазах Церкви Маркион был самым опасным врагом, и полемика с ним стала жизненным вопросом для всех защитников церковного авторитета.

Следует заметить, что в этой громадной обличительной литературе о Маркионе мы не наталкиваемся на столь непримиримые противоречия, как при сличении данных об остальных ересиархах. Именно потому, что Маркион не избегал открытых прений с противниками, не был озабочен охранением тайн высшего гнозиса от непосвященных, его облик с большей ясностью вырисовывается на общем фоне гностического движения; из данных наших ересеологических источников можно до известной степени восстановить существенные черты его учения и его деятельности. Мы уже имеем здесь дело не с загадочной тенью, ускользающей от исследования, а с крупной исторической личностью, занимающей выдающееся место в истории христианской Церкви.

Маркион (Μαρκίων, Marcion) был родом из Синопа, оживленного торгового центра Понтийской провинции, на черноморском побережье Малой Азии. Согласно древнему преданию, отец его был епископом Синопа, сам же Маркион занимался мореходством и был богатым судовладельцем. Епифаний Кипрский передает легенду (повторяемую и в книге так называемого псевдо-Тертуллиана), будто Маркион соблазнил какую-то девушку и за этот проступок, весьма тяжкий в оценке тогдашней христианской морали, был отлучен от Церкви и принужден покинуть родину, несмотря на свое положение сына местного епископа¹. Этот рассказ Епифания возбуждает сомнение, по причине известной нам склонности кипрского пастыря приписывать еретикам всякие безнравственные деяния; в данном случае надо заметить, что Иринеи Лионский и другие, более ранние ересеологи умалчивают о подобном обвинении, чем доказывается его позднейшее измышление; осведомленные ересеологи не

1 Eiph. *Haer.* XLII, 1; Ps.-Tertull. c. XVII.

могли бы его обойти молчанием уже потому, что Маркион прославился именно проповедью сурового аскетизма, и противники не преминули бы попрекнуть его воспоминанием о его собственном прежнем грехе. Наконец, приведенный рассказ Епифания опровергается еще и тем фактом, что Маркион, покинув Синоп, появился в Риме не в качестве беглого отщепенца, а полноправным, почтенным членом Церкви. Он прибыл в Рим около 140 г. (т. е. приблизительно одновременно с Валентином¹), и здесь сразу занял выдающееся положение в христианской общине, в кассу которой внес крупный вклад — 200 000 сестерциев. Отметим замечание Тертуллиана, будто это щедрое пожертвование было сделано Маркионом «в первом пылу веры» («in primo calore fidei»²); это указание могло бы быть истолковано в том смысле, что Маркион был обращен в христианство лишь по прибытии в Рим, — но оно плохо вяжется с единогласным, твердо упрочившимся преданием о происхождении его из христианской семьи, о том, что он был сыном Синопского епископа. Впрочем, слова Тертуллиана могут указывать на то, что в Риме Маркион воспытал ревностью к вере, к которой, быть может, дотоле относился равнодушно; возможно, что здесь впервые зародилось в нем честолюбивое стремление стать во главе реформаторского движения, боровшегося с новоявленным авторитетом Церкви³. Мы уже знаем, что в это время в Римской общине происходило брожение мистических идей, занесенных в «Вечный город» гностическими учителями — Валентином, Кердоном, представителями офитических систем и др. Маркион с головой окунулся в этот водоворот религиозной мысли. По-видимому, ему всего более пришелся по душе суровый дуализм Кердона. Но Маркион отличался не столько мечтательным воображением мистика, сколько практическим умом: среди страстных споров о глубоких тайнах христианской догматики внимание его было особенно привлечено вопросом об отношении христианства к ветхозаветному иудейству.

Вопрос этот, как мы видели, оставался дотоле нерешенным, и в каждой христианской общине отношение к иудейской традиции устанавливалось применительно к местным обычаям, помимо всякого догматического определения; мы уже отмечали, что верующие признавали себя в братской связи то с евионейскими общинами, почти не отколотившимися от правоверного иудейства, то с сектами, проникнутыми чисто эллинским духом и враждебными ветхозаветной традиции. Вос-

1 Про Валентина мы знаем, что он прибыл в Рим «при еп. Гигине» (приблиз. 136—140 гг.), а о Маркионе сообщается, что он появился в мировой столице тотчас после смерти Гигина.

2 *Adv. Marc.* IV, 4.

3 Некоторые ересеологические источники однако выставляют Маркиона еретиком еще до прибытия в Рим. Филастрий (*De haer.* XLV) даже утверждает, что еще до Рима Маркион выступил с еретическим учением в Эфесе, и здесь был будто бы изобличен и изгнан Апостолом Иоанном. Этот вопиющий анахронизм лишний раз доказывает, насколько мало заслуживают внимания хронологические данные ересеологов.

поминания о пререканиях между первоверховными Апостолами по вопросу о соблюдении иудейской обрядности еще не вполне улеглись в христианском сознании, и даже в лоне Римской Церкви, наиболее склонной к установлению своего авторитета, положение таких врагов иудейского закона, как Валентин и Кердон, долго оставалось невыясненным. Но мнения этих учителей не разглашались вне круга особо избранных учеников, — Маркион же перенес их обсуждение в широкие массы, перед лицом всей Церкви. Он потребовал от представителей Римской Церкви разъяснения, каким образом считают они возможным сохранить хотя бы внешнюю связь между иудейством и Христовым Откровением, вопреки прямому смыслу слов Христа о невозможности вливания вина нового в мехи ветхие¹? Вопрос был поставлен ребром, оставалось лишь ждать определенного ответа. Ересологи не сообщают нам, что смогли возразить предстоятели («пресвитеры и учителя») Римской Церкви на этот смелый запрос, и один лишь Епифаний влагает им в уста ответ, будто в словах Христа о «мехах ветхих» имелись в виду книжники и фарисеи. Как бы то ни было, Маркион признал ответ неудовлетворительным и с тех пор отделился от Церкви, всецело отринув ее авторитет и став во главе собственной общины. Это было в 144 г.: разрыв Маркиона с Церковью оказался настолько важным событием даже в глазах современников, что точная дата его установлена множеством свидетельств.

Современники не ошибались в оценке совершившегося события. Разрыв Маркиона с Церковью действительно имел неисчислимые последствия и может быть признан одним из важнейших моментов в истории древнего христианства. Вновь возгорелся старый, еще апостольских времен спор о взаимном отношении иудейского и эллинского духа в христианстве, но на этот раз ставился вопрос не о будущем развитии христианских идей, не о возможности применения христианских идеалов к безбрежной шире мирового сознания, вместо заключения их в узкие рамки национальной религии, — а об оценке всех тех устоев, на которых покоилась церковная традиция уже столетней давности.

Мы знаем, что гностические учителя любили ссылаться на авторитет некоторых Апостолов и ближайших учеников Господних, будто бы передавших достойнейшим тайное учение Христа. Маркион не считал нужным опираться на имена малоизвестные в общей церковной традиции и не говорил об особом тайном откровении; он лишь воскрешал старый спор Петра и Павла, но в гораздо более острой форме, признавая, что один лишь Павел следовал заветам Христа и передал миру истинный смысл Его учения, искаженного другими Апостолами по невежеству и непониманию. По мнению Маркиона, Павел был призван к апостольскому служению именно для исправления ошибок, допущенных другими Апостолами, т. е. для восстановления истинного понимания Христова учения, оскверненного попытками сближения с иудейством. Смысл

1 Лк. V, 37; Мф. IX, 17. Маркион ссылался еще на тексты Лк. V, 36 (Мф. IX, 16) — о новых заплатках на старой одежде, — а также на Лк. VI, 43—44 (Мф. VII, 18—19) — о невозможности ожидать «плода доброго от древа худого».

христианства — в безусловном отрицании иудейского духа; цель всего Нового Завета — в отрицании и в отмене Ветхого. И ученики Христовы, пытавшиеся поддержать связь христианства с иудаизмом, извращали, по его мнению, смысл Откровения, упразднившего старый закон Иеговы. Павел лучше всех Апостолов понял истинное значение Христова учения и дал единственно правильное его толкование. Церковь же стоит на ложном пути, ибо она принимает, наравне с ясными указаниями Павла, и ошибочное учение о преемственной связи Ветхого и Нового Завета.

Исходя из этой точки зрения, Маркион признавал исторические и догматическое значение для христианской Церкви лишь за учением Павла и за документами, исходящими от него или из его школы. Священными книгами христианства он считал лишь подлинные послания Павла и одно лишь Евангелие — составленное Павловым учеником Лукою, — а также Деяния Апостольские, написанные тем же Лукою. Остальные книги, принятые Церковью, он безусловно отвергал, и тем выдвигал вопрос громадного значения для всего христианского сознания — вопрос о достоверности и догматическом значении всех письменных документов христианства.

Вопрос этот можно было считать назревшим. В Церкви замирали последние отзвуки живого, устного предания; начавшаяся выработка формул веры должна была основываться впредь на письменных свидетельствах, и надлежащая оценка этих свидетельств, т. е. всего литературного достояния христианства, становилась необходимой. Церковь до толе не приступала к пересмотру всей этой литературы евангелий, апостольских деяний и посланий, развившейся с необычайной быстротой. Мы уже знаем, что мистические разветвления христианства пользовались особыми евангелиями, содержащими якобы тайное учение Христа; иные из этих евангелий и деяний были в богослужебном употреблении не только в гностических общинах, но и в широких христианских кругах. Значение той или иной книги определялось исключительно местными условиями, традициями и вкусами каждой общины, от усмотрения которой зависело и введение ее в круг богослужебного чтения. Вся эта литература, окутывавшая историю зарождения христианства покровом поэтических вымыслов, рано или поздно должна была подчиниться контролю Церкви, но ближайший толчок к этой критической переоценке был дан выступлением Маркиона. Громадное значение Маркиона в истории христианства заключается именно в том, что благодаря ему возник вопрос о *каноне* церковных книг. Церковь занялась разбором своих письменных документов и установлением тех признаков, по которым одни книги могли быть признаны вредными, подложными или просто антицерковными, а другие, наоборот, наделялись значением краеугольных камней христианской догматики. Мы увидим далее, что в течение полувека — от выступления Маркиона до конца II в. — Церкви удалось выяснить главные линии своего канона, уже не подвергавшегося с тех пор существенным изменениям. В период же острой борьбы с Маркионом приходилось особенно заботиться о выяснении церковного отношения к еврейской Библии, также призванной

занять место среди священных книг христианства. Церковь уже сжилась с библейскими сказаниями, с понятием о преемстве древней Скинии и храма христианского Бога; она не хотела и помышлять об отказе от мессианских пророчеств, столь убедительно подкреплявших ее учение о Христе. Но именно эта часть письменных преданий Церкви подверглась со стороны Маркиона самой жесткой критике.

Маркион не допускал даже символического толкования Ветхого Завета и отвергал его целиком. Для оправдания своего резко отрицательного отношения к еврейской Библии он составил особую книгу, под заглавием *Антитезы* (*Ἀντιθεσεις*), в которой сличал тексты Ветхого и Нового Заветов и доказывал их непримиримое противоречие, полное несогласие их основных воззрений. Так, он сопоставлял библейский рассказ о том, как по молитве пророка Елисея Бог послал двух медведиц, растерзавших 42 детей за то, что ребятишки непочтительно назвали Елисея «плешивым» (IV Царств. II, 23—24), с евангельскими текстами, проникнутыми теплой любовью к детям¹. Можно искренне сожалеть о том, что *Антитезы* Маркиона до нас не дошли, и скудость ссылок на них не дает возможности их восстановить², как то было сделано в наше время с некоторыми другими памятниками древнехристианской литературы. Интересный труд Маркиона подвергся наихудшей участи: опасливому умолчанию.

Менее скудные сведения имеем мы о переработке Евангелия, предпринятой Маркионом, и об отредактированном им сборнике апостольских посланий, в который входили только десять посланий Ап. Павла³. Остальные послания апостольские, принятые Церковью, Маркионом отбрасывались; им был введен обычай обозначать в богослужебном обиходе послания Павла словом *Апостол* (*Ἀποστολικον*), и этот обычай отчасти сохранился в Церкви, несмотря на упрочение в каноне семи посланий других Апостолов. Но и те десять посланий Павла, которые составляли апостольский сборник Маркиона, подверглись с его стороны безжалостным сокращениям: он полагал, что в них были внесены интерполяции в иудействующем духе. Что касается евангельского текста, то, как мы видели, Маркион признавал лишь Евангелие Св. Луки, но, в сущности, брал его лишь основой собственной переработки Евангелия⁴, и в нем урезал все тексты, доступные толкованию в духе примирения с иудейской традицией и поэтому, по его мнению, внесенные позднейшими интерполяторами. Кроме того, Маркион отбрасывал

1 Этот пример из *Антитез* Маркиона приводится Тертуллианом (*Adv. Marc. IV, 23*).

2 Эта кропотливая работа была однако предпринята немецким ученым Ганом: Hahn, *Antitheses Marcioni Gnostici liber deperditus nunc quod eius fieri potuit restitutus* (1823).

3 Из четырнадцати посланий Павла, находящихся ныне в нашем новозаветном каноне, Маркион отвергал посл. I и II к Тимофею, Титу и к Евреям.

4 Попытка восстановления евангелия Маркиона сделана ученым Фолькмаром: G. Volkmar, *Das Evangelium Marcions* (Leipzig, 1852).

все тексты, относящиеся к телесному существованию Иисуса Христа, к Его человеческому естеству. Так, он отвергал все родословные Иисуса, вычеркивал из Евангелия Луки все вводные главы, повествующие о рождении и детских годах Спасителя, и учил, что Христос явился в мир прямо для проповеди Своего Откровения, «в 15-й год царствования Тиверия». Явление это было призрачно, равно как и вся жизнь, страдания и смерть Спасителя: христология Маркиона была проникнута чистым докетизмом, и здесь мы узнаем влияние гностических идей, воспринятых Маркионом, быть может, под непосредственным руководством Кердона. По мнению Маркиона, все евангельские тексты, содержащие указания на телесное естество Христа, суть измышления иудеев и иудействующих христиан, стремившихся извратить смысл спасительного Христова явления. Спаситель Своим пришествием открыл миру истинное Богопознание, возвестив тайну Высшего Всеблагого Божества и упразднив закон ветхозаветного Иеговы. Поэтому, по словам Маркиона, в Ветхом Завете и не могло быть никакого указания на Христа: то чаяние Мессии, которое толкуется Церковью в христологическом смысле, имело в виду лишь Мессию земного, могучего царя израильского, имеющего возродить иудейство, — и библейские пророчества о нем доселе не сбылись. Но древние пророки ничего не вещали о Христе, пришествие Которого они предвидеть не могли: это пришествие было отнюдь не исполнением мессианских обетований, а новым Откровением, и Всеблагой Бог, возвещенный Христом, — не Бог Ветхого Завета, а Непознаваемое Божество, неведомое древнему миру, как учил Ап. Павел¹.

Эти взгляды Маркиона, нашедшие выражение в его библейской критике, весьма напоминают известные нам гностические учения о Высшем Божестве, отделенном от ветхозаветного Творца. Насколько нам известно, Маркион не создавал особой, цельной богословско-философской системы, подобно другим гностикам, а ограничивался применением общих гностических идей к своей критике христианской традиции, забывшей, по его мнению, заветы первого основателя христианства, Павла. Из наших данных о Маркионе можно восстановить идеи, лежавшие в основе его мирозерцания; в этих идеях сказывался определенный дуализм, внушенный Маркиону его учителем Кердоном.

Следуя учению последнего, Маркион провозглашал, что мир сотворен Демииургом из первобытной, аморфной материи, противопологаемой Неизреченному Божественному Началу. Этот низший Демииург — Зиждатель мира — отождествлялся с ветхозаветным Богом; то — Бог справедливый, Бог жестокого мирового закона, карающий за всякое нарушение этого закона. Мы уже достаточно ознакомились с общим течением гностических идей, чтобы сразу определить, что под этим Демииургом подразумевалась лишь высшая космическая сила, создающая вселенную в бессознательной эволюции мировой энергии, причем созданный таким образом мир подчинен вечному закону *причинности*,

1

Срв. речь Павла в Афинах о «Неведомом Боге» (Деян. XVII, 22—23 sq.).

и всякое отступление от закона природы неизбежно влечет за собой возмездие. Высшая, Непознаваемая, Всеблагая Божественная Сущность не имеет никакого касательства к этому несовершенному миру материи, но в Своем безграничном милосердии желает его очистить и спасти, и с этой целью ниспосылает в него Христа (являющегося, вероятно, Его эманацией?) для возвещения Царства благодати вместо власти неутомимого космического закона, отмененного Христовым пришествием. Явление Христа открыло роду человеческому познание Неведомого дотоле Высшего Божества и научило стремиться к Нему, отринув власть Демиурга и узы плоти. Люди, отрешившиеся от материи, получают возможность ожить в созерцании Божественного Начала и радостно слиться с Ним. Материального же воскресения вовсе нет, — всякие толкования текстов в смысле указания на воскресение плоти отвергались Маркионом с особенным раздражением. Между Божеством и материей ничего общего быть не может. И то духовное совершенствование, которое приближает человеческий дух к Божеству, немислимо без полного презрения к материи, без полного отрицания плотских вожделений и потребностей. Маркион учил абсолютному воздержанию, совершенному безбрачию, строжайшему аскетизму, отказу от всякой мясной пищи и от вина, полному по возможности забвению всякой скверны плоти. Материя есть зло, враждебное Богу начало, — и все сопряженное с материей отделяет человека от истинного познания и созерцания Божества.

Эти суровые требования Маркиона выносили поставленные им вопросы из области чистой догматики на реальную почву христианского быта и жизненных условий. Маркион резко осуждал снисходительное, по его мнению, отношение Церкви к человеческой немощи; он не признавал никаких компромиссов с христианской совестью и хотел применить ко всем «званным» на мистический пир Христа возвышенные идеалы, доступные лишь немногим избранныкам. Для всех узревших Свет Бога Истинного через пришествие Христа он считал обязательным долг борьбы с материей и плотскими условиями существования, — творением низшего Демиурга. И то обстоятельство, что Церковь остерегалась столь явного осуждения всех условий жизненного быта, что в ней ясно намечалась тенденция примирения с реальными формами жизни, казалось Маркиону самым опасным признаком забвения заветов Христа и искажения Его учения. Со своей стороны и Церковь, раздраженная нападениями Маркиона, бросила ему обвинение в распространении губительного для нравственности учения о необходимости попраiania законов плоти: враги Маркиона утверждали, будто его ненависть к иудейскому Богу доходила до оправдания Каина и всех ветхозаветных грешников, будто он признавал, что все борцы против закона низшего Демиурга были спасены пришествием Христовым, между тем как Авраам, Исаак, Иаков и прочие служители Иеговы были лишены спасения. Эта идея, уже знакомая нам по учению каинитов и некоторых других гностиков, настолько однако чужда всему мировоззрению Маркиона, что на подобном обвинении не стоит останавливаться. Ненависть к «законам Демиурга» была у Маркиона чисто идейная и отнюдь не простиралась до оправдания

каких бы то ни было нарушений морали; напротив, презрение к этим законам выражалось у него в отрицании плотских потребностей, в учении о необходимости умерщвления плоти ради свободы духа. Что касается библейских рассказов о древних грешниках — противниках Демииурга-Иеговы, то Маркион, конечно, и здесь никаких скверных деяний не оправдывал, но, вероятно, сомневался в достоверности этих рассказов, или же объяснял их отсутствием познания истинного Бога. Это Неведомое древнему миру Всевышнее Божество, Непознаваемый Очаг Немеркнувшего Света и Источник всякого блага, конечно, не есть Бог карающий Свое творение, Бог, ввергающий грешника в вечные муки и «взыскующий грехи до четвертого поколения»: Оно бесстрастно, ибо превыше мирового сознания, и Божественный Свет не может быть помрачен злом мира, созданного не Им, тем более, что это зло неизбежно присуще материи. Но в этой идее Бесстрастной Божественной Сущности нет понятия о всепрощающем и удобном для грешников снисхождении, так ложно приписываемом Маркиону некоторыми его противниками¹: мы уже видели, какие суровые требования нравственной дисциплины и абсолютного аскетизма предъявлял Маркион христианскому сознанию. Однако он утверждал, что никакое чувство страха посмертной кары или ожидания мзды не должно примешиваться к исканию Бога, Источника Света, Цели всего духовного совершенствования. В порыве духа к слиянию с Божеством нет места страху, ибо Высшая Идея Божества может внушать лишь благоговейную любовь и жажду подвига, но не боязнь.

Следует заметить, что у Маркиона не могло быть противоречия во взглядах на этическую сторону христианского учения, ибо именно эта сторона являлась у него наиболее продуманной, была основой всего его мировоззрения. Мы видели, что другие гностические учителя редко касались христианской этики, а тем более практического применения ее к жизненному быту: их поиски Божества оставались в области метафизических созерцаний, выражались в искании философской формулы Божественной Сущности и Ее отношения к миру. Маркион же, наоборот, искал реального определения и осуществления христианской идеи; этические принципы были у него на первом плане, и только из-за разногласий этих принципов в Ветхом и Новом Завете он безусловно отвергал библейскую традицию, считая ее несовместимой с духом учения Христового. При этом он не вдавался в точное определение формулы Божественной Идеи; чисто богословская сторона его учения оставалась не вполне выясненной, и поэтому ересеологи часто даже затруднились в определении его положения среди разных течений гностицизма: одни считали его ясно выраженным дуалистом, другие полагали, что в проводимом им резком различии между Богом закона и Высшим Всеблагим Божеством содержится признание трех Первобытных равнозначущих

1 Cf. Tertull. *Adv. Marc.* I, 27: «...audite, peccatores, quique nondum hoc estis, ut esse possitis! Deus melior inventus est, qui nec offenditur nec irascitur nec ulciscitur, cui nullus ignis coquitur in gehenna, cui nullus dentium frendor horret in exterioribus tenebris; bonum tantum est...»

Принципов — Бога Вышнего, материи и среднего между ними Демиурга (т. е. мирового Творческого Начала¹). Новейшая научная критика не раз даже склонялась к полному отделению Маркиона и его школы от гностического движения, видя в нем лишь реформатора и внутреннего врага Церкви, а не самостоятельного гностического мыслителя. Такое мнение однако нельзя считать вполне обоснованным. Религиозное миросозерцание Маркиона всецело принадлежит кругу гностических идей; разница между ним и другими гностическими учителями заключалась лишь в том, что он искал практического применения их созерцания и пытался устранить все несогласия между этими созерцаниями и реальной действительностью, — что он разглашал перед всеми братьями во Христе идеи, доступные, по мнению Василида, лишь одному человеку из тысячи. Именно в этом открытом выступлении Маркиона, так далеко ушедшего от туманного символизма василидиан или офитов, таилась для Церкви громадная опасность. Критика Маркиона, вынесенная из области трансцендентального созерцания в реальный мир прений об источниках и документах, являлась вполне определенной угрозой церковному авторитету, едва начавшему вырабатывать свое самосознание. И Церковь имела основание увидеть в Маркионе врага, почти равного по значению Симону Магу, но еще более опасного в смысле разрушения устоев церковного христианства. То был не мечтательный гностик, погруженный в метафизические созерцания, а реформатор внутреннего строя Церкви, беспощадный критик ее юной традиции, первый христианский ересиарх в собственном смысле этого слова. Движение, вызванное им в христианских кругах, впервые носило особый характер не философской школы, более или менее отдаляющейся от основных идей христианства, а именно раскола в среде самой Церкви; последователи Маркиона были не «посвященными», скрывавшими свои мистические откровения от толпы, а простыми верующими, несогласными с учением Церкви и отпавшими от нее для образования обособленных христианских общин, с собственной иерархией священства.

Мы уже знаем, насколько в мистических кружках христианства была ясно выражена ненависть к иудейской традиции; в борьбе против иудейского духа успех Маркиона был обеспечен, и учение его, действительно, с поразительной быстротой распространилось по всему христианскому миру. Общины «маркионитов» уже при жизни своего основателя могли соперничать с самой Церковью численностью своих членов. В этих общинах царил религиозная экзальтация, напоминавшая первые годы апостольской проповеди; восторженному мистическому подъему способствовал строгий, обязательный для всех аскетизм, а также широкое участие женщин в религиозной жизни общины и даже в совершении таинств. Аскетические идеалы в маркионизме были доведены до логического конца; требование безбрачия не допускало никаких

1 . Последнее учение приписывается Маркиону преимущественно позднейшими писателями христианского Востока; возможно, оно было с большей определенностью выражено в маркионитских общинах, существовавших на Востоке до IV—V вв.

компромиссов, и даже при законном супружестве вступление в общину было сопряжено с обязательством расторжения супружеских уз перед приятием крещения. Таинство крещения, впрочем, совершалось до трех раз над одним и тем же лицом, в видах дарования ему полного очищения после осквернения каким-нибудь тяжким грехом; Маркион считал, что некоторые грехи, свидетельствующие о немощи плоти, не могут быть заглажены простым покаянием и церковным отпущением, и что после падения в плотскую скверну необходимо возрождение через новое крещение. Из особенностей маркионитской обрядности следует отметить и то, что Евхаристия совершалась на одной воде без примеси вина. Евангелие признавалось, конечно, лишь в обработке Маркиона, и «Антитезы» его также входили в круг священных книг. Обаяние Маркиона среди его последователей было так велико, что в лице сурового реформатора видели нового основателя христианства, равного Павлу: по словам Оригена, маркиониты утверждали, что «Павел сидит одесную Господа, а Маркион ошую»¹.

Таким образом, наряду с церковным христианством и в самой среде его нарастало движение, отвергавшее главные устои Церкви и оспаривавшее достоверность ее традиций. И поэтому защитники Церкви, почуяв в Маркионе злейшего врага, признали необходимость открытой борьбы с ним. Следует помнить, что вся ересеологическая литература ведет свое начало от этих выступлений против Маркиона, в защиту церковного авторитета. Древнейший христианский ересеолог, Св. Иустин, счел нужным составить особое обличение Маркиона независимо от общего «Опровержения ересей», ныне утерянного; вслед за ним и другие христианские писатели занимались специальным опровержением маркионизма. Выступление Маркиона послужило таким образом как бы сигналом к борьбе за церковный авторитет, и в этой борьбе Церковь впервые выяснила свои притязания, выдвинула требование безусловного подчинения той самой признанной ею традиции, достоверность которой так смело оспаривалась Маркионом.

Именно против Маркиона был впервые выставлен аргумент, столь безапелляционно использованный впоследствии защитниками церковной власти: Церковь заявила не только о непосредственной связи своей традиции с учением Христа и Его Апостолов, но и о неоспоримом своем праве толковать Христово учение по своему усмотрению, ввиду того, что основание церковных общин предшествовало появлению гностических учителей, за которыми поэтому не признавалось право голоса при решении вопросов, касающихся самих основ христианской веры. Этот аргумент, сам по себе довольно слабый, был выдвинут впервые Иринеем Лионским², но развит с большой силой и убедительностью Тертуллианом, являясь основной идеей его знаменитого трактата *De praescriptione haereticorum*: Тертуллиан приложил здесь все усилия своего красноречия к выяснению юридического права Церкви отвергать

1 Orig. *In Luc.* XXV.

2 *Adv. haer.* III, IV, 1.

всякие позднейшие толкования, несогласные с традицией, и устранять самую возможность критики этой традиции¹. «Неужели, — восклицал он, — Истина ожидала каких-то Маркионов или Валентинов для своего освобождения?»² — и добавлял: когда Церковь полагала начало христианской религии, «где был Маркион, судовладелец понтийский, ревнитель стоицизма? где был Валентин-платоник? Известно, что не в столь древнее время явились они, а приблизительно в царствование Антонина [Пия] и сперва веровали в кафолическое учение Римской Церкви, во время епископата блаженного Элевферия [?], доколе за свою мятежную пытливость, коей смущали они братьев, были дважды изринуты [из церковного общения], причем Маркион и с вкладом своим в 200 000 сестерциев...»³. Следовательно, продолжал Тертуллиан, еретики лишены права обсуждать основы учения, существовавшего до них. Учение Церкви не позднейшее, а наоборот, явилось раньше других, и в этом свидетельство его достоверности, ибо истина всюду предшествует ее искажениям⁴. И Церковь имеет право сказать еретикам: «Кто вы такие? Когда и откуда явились? Каким образом распоряжаетесь у меня, не будучи моими? По какому праву, Маркион, рубишь ты мой лес? Как смеешь ты, Валентин, отводить мои источники? Какой властью ты, Апеллес [ученик Маркиона], переставляешь мои пограничные столбы?.. Здесь мое владение, я владею им издавна, владела им до вас, имею документы [на это владение] от тех, кому оно принадлежало: я наследница Апостолов»⁵.

1 Само заглавие трактата — *De praescriptione haereticorum* — является заимствованием юридического термина - *praescriptio longae possessionis*, определявшего права владельца на имущество при устанавливаемой законом давности.

2 «Aliquos Marciones et Valentinus liberanda Veritas exspectabat». (*De praescr.* XXIX).

3 «Ubi tunc Marcion, Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? Ubi Valentinus Platonicae sectator? Nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicam primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem, sub episcopatu Eleutheri benedicti; donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitabant, semel et iterum ejecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt». (*De praescr.* XXX). Царствование имп. Антонина (138—161) здесь указано правильно, но имя епископа Элевферия вкралось по рассеянности автора или по небрежности переписчика: Элевферий был римским епископом приблизительно с 174 по 189 г., при Марке Аврелии и Коммодe, т. е. гораздо позже разрыва Маркиона и Валентина с Церковью, совершившегося при еп. Пие (140—155). Эти хронологические данные были хорошо известны Тертуллиану, заметившему в другом месте (*Adv. Marc.* I, 19) по поводу выступления Маркиона: «...de quo amen constat Antonianus haereticus est» (т. е. при Антонине), и добавившему игру слов: «sub Pio impius...»

4 «Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis principatum». (*De praescr.* XXXV, 3).

5 «Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique,

Эти слова Тертуллиана написаны полувеком позже разрыва Маркиона с Церковью¹, но мы привели их здесь как характерный образец аргументации, выработанной именно в борьбе со знаменитым критиком церковной традиции. Открытое восстание против этой традиции вызвало не менее резкий отпор со стороны ее защитников и провозглашение ее непререкаемой догматической силы. Борьба против маркионизма побудила Церковь вооружиться теми доводами, которыми она впоследствии отражала всякие разногласия. Отныне всяким отклонениям от церковного учения стал присваиваться характер отступничества и ереси; в христианстве было положено начало эволюции, приведшей впоследствии к выделению небывалого в мире авторитета. В эпоху Маркиона этот вновь раздавшийся властный голос ограничивался защитой своей едва установившейся традиции, но близилось уже время, когда Церковь стала присваивать себе право рассмотрения всех возбуждаемых вопросов религиозного мирозерцания и решения их по собственному разумению, даже без ссылки на отцовские² традиции... Выступление Маркиона знаменовало кризис в истории христианства именно как повод к утверждению этого безапелляционного авторитета, к признанию в делах религиозного убеждения верховной власти, требующей абсолютного повиновения. Представители новейшей науки не раз сравнивали Маркиона с Лютером, и действительно, можно заметить общие черты не только в деятельности этих двух реформаторов, но и в последствиях вызванного ими движения, приведшего и здесь и там к усиленной реакции в духе церковного авторитета, к глубокому расколу в христианстве вместо задуманного возрождения. Но различие в облике реформаторов скорее в пользу Маркиона. В его попытке обновления церковного строя выражалось не стремление к упразднению христианства во всей его глубине, к низведению его на роль практического морального учения, а наоборот, — мечта о возвращении к первобытным христианским идеалам чистоты душевной и телесной. Из всех наших данных о Маркионе вырисовывается облик горячего и несговорчивого, но несомненно искреннего и глубоко верующего человека. В апостольское время он явился бы страстным и вдохновенным благовестием учения Христова; триста лет спустя он нашел бы удовлетворение в подвиге монашества. В середине II века, в Церкви, еще не выяснившей своего отношения к общественному строю и жизненным условиям, не было для него места, и он оказался в положении отрезанного ломтя, еретика, ненавистного врага той самой Церкви, служению которой он мог бы посвятить неутомимое рвение и кипучие силы.

Marcion, jure silvam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meos transvertis? quo potestate, Apelles, limites meos commoves? ...Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum». (*De praescr.* XXXVII).

1 Тракат *De praescriptione haeticorum* относится к первым годам III века.

2 Возможно, «святоотеческие»? — *Прим. ред.*

Дальнейшая судьба Маркиона, после разрыва его в Церковь, покинута мраком неизвестности. Имеется глухое указание на то, что, покинув Рим, он возглавил одну из своих общин в Малой Азии, — но никаких достоверных и точных данных о конце жизни знаменитого учителя нам не сохранено. Нельзя даже выяснить, сколько времени продолжалось его пребывание в Риме после 144 года. По-видимому, в 50-е годы он находился еще в мировой столице, так как именно здесь, по всей вероятности, произошло его столкновение со Св. Поликарпом Смирнским, прибывшим в Рим приблизительно в 155 г. (в начале епископата Аникета): по словам Иринея Лионского, Маркион встретил престарелого, благоговейно чтимого Смирнского епископа и подошел к нему со словами: «Узнаешь ли меня?», но получил резкий ответ: «Узнаю первенца сатаны»¹. Если эта встреча происходила в Риме (что неясно из текста Иринея: возможность перенесения ее места в Смирну, Эфес или какой-либо иной город Малой Азии не вполне исключена), то мы здесь имеем доказательство пребывания Маркиона в «Вечном городе», уже общепризнанным еретиком, в середине 50-х гг. Но в общем, после разрыва его с Церковью, след его теряется и исследование его жизни переходит в область догадок. Полное отсутствие сведений о нем после 50-х гг. заставляет предполагать, что он прожил недолго после этого времени, иначе деятельность столь заметного человека не могла бы окутываться таким полным молчанием. Тертуллиан вскользь сообщает², что Маркион в конце жизни искал примирения с Церковью, и только смерть помешала осуществлению его намерения, — но к какому времени можно отнести этот рассказ и в какой обстановке его представить — мы не знаем. Современная научная критика склоняется к отрицанию этого указания Тертуллиана, считая, что оно продиктовано желанием выставить знаменитого ересеучителя блудным сыном, вернувшимся в лоно Церкви или по крайней мере жаждавшим этого возвращения. Однако свидетельство Тертуллиана, хотя и ничем не подтверждаемое, нельзя считать неправдоподобным. Маркион, так ревностно преданный христианским идеалам, в конце жизни мог оплакивать возникший в Церкви раскол, мог скорбеть о собственном участии в углублении пропасти между Церковью и другими течениями христианства; он мог мечтать и о примирении с Церковью для дружной борьбы против общих врагов — многобожия и безбожия. Подобная широта взглядов была вполне мыслима при маркионитском мирозерцании, и пример ее мы имеем в лице ученика Маркиона — Апеллеса.

По сведениям, сохраненным Евсевием³, Апеллес был видным представителем маркионизма в Риме, приблизительно в 80-е гг. II века, и пользовался большим уважением за строгость жизни и за мудрость, — но он открыто признавал, что догматические разногласия не имеют значения для искренне верующих и что спасения достоин всякий

1 *Iren. Adv. haer.* III, III, 4.

2 *De praescr.* XXX.

3 *Hist. Eccl.* V, 13.

христианин без различия сектантского оттенка, если он возлагает все свое упование на Христа и очищает свой дух праведной жизнью. Что же касается споров над текстами, то Апеллес считал их бесцельными, так как никакие терзания буквы Писания не выясняют понятия о Божестве, и поэтому лучше прислушиваться к внутреннему голосу души, созерцающей Бога. Сам Апеллес признавал, что непобедимое внутреннее убеждение влекло его к идее Единого Бога, Первопричины всего сущего, хотя логических оснований такого понятия он не находил, и разум подсказывал ему идею дуализма¹.

Из других учеников Маркиона ересеологи называют еще Лукана, Потита, Препона, Синероса и др., но сведения о них настолько скудны, что мы на них останавливаться не будем. Разногласия, возникшие среди маркионитов по вопросу об истинной Сущности Божества, уже не имели особого значения для Церкви, ввиду уклонения маркионизма от общего течения церковно-христианской догматики. Однако маркионитские общины играли видную роль в христианской жизни во время гонений: они выставляли многочисленных мучеников и твердых исповедников веры Христовой, и маркиониты даже хвалились, что численностью своих мучеников превзошли Церковь².

История маркионизма увела нас за пределы гностического движения. Мы уже неоднократно указывали, что попытка Маркиона применить к реальной жизни гностические идеалы теряла сходство с замкнутыми философскими школами, каковыми в определенном смысле и были гностические секты, и создавала раскол в самой Церкви; вместе с тем отпор, вызванный Маркионом со стороны церковного авторитета, полагал пределы дальнейшему развитию гностических умозрений, выдвинув на очередь вопрос о необходимости подчинения церковной традиции и выработанным Церковью догматическим определениям, — или же о полном отпадении от Церкви, о лишении всякого общения со стадом Христовым. Осуждение маркионизма повлекло за собой выяснение отношения Церкви ко всем гностическим учениям и провозглашение их еретическими; свободному развитию их в христианском сознании был положен конец. История Маркиона является поэтому завершением гностического движения, и на имени этого знаменитого учителя мы можем закончить наш краткий очерк гностицизма, остановившись лишь на еще одной интересной личности, мелькающей на фоне гностических идей, — на Татиане, ученике Св. Иустина.

Татиан

Мы только что проследили первую решительную попытку Церкви провести грань между собственным учением и еретическим разномыслием, между собственной паствой и сектантскими кружками, отринутыми от церковного общения. Подобное разграничение было,

1 Ibid., loc. cit.

2 Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 16, 21; VII, 12 etc.

однако, сопряжено с такими затруднениями, что отношение к некоторым самостоятельным мыслителям продолжало оставаться невыясненным в течение десятилетий после начала борьбы с гностическими учениями. К числу таких нерешенных загадок в истории Церкви II века принадлежит личность Татиана, знаменитого христианского писателя, занявшего среднее положение между Отцом Церкви и ересиархом.

Мы знаем, что первым борцом против гностицизма во имя церковного авторитета был Св. Иустин. В числе учеников его в Риме был некий Татиан (Τατιανός, Tatianus), родом из далекой Ассирии. Никаких сведений о ранних годах его жизни мы не имеем, кроме неясного указания на то, что он с юных лет был знаком с Христовым учением, но искал Истину в греческой философии и в мистериях эллино-восточного мира, пока, наконец, обратился к христианству и получил крещение уже в Риме¹. Здесь, в мировой столице, он находился при Иустине в последние годы его жизни², отличался своим рвением в вере и по примеру своего учителя — первого христианского апологета — составил замечательную апологию христианства, известную под заглавием «Речь против эллинов» (Προς Ἑλληνας) и сохранившуюся донныне; этот труд закрепил за Татианом почетное место среди апологетов христианства против язычества³. Кроме этого трактата, Татиан в этот период своей жизни составил еще некоторые книги, известные нам, впрочем, только по заглавиям (Περὶ ζῶων и др.); возможно, что он принимал участие и в полемике Иустина против представителя кинической философии, Крискента⁴. После мученической смерти Иустина (ок. 165 г.) Татиан остался в Риме уже в качестве самостоятельного учителя; по свидетельству Евсевия, он занимался преподаванием «эллинических наук», т. е. философии. В этих занятиях философией сказывался темперамент ненасытного искателя истины, в самом христианстве нашедшего не успокоение, а вечный призыв Богоискательства. Со смертью Иустина, бывшего сторонником церковной традиции, Татиан стал отклоняться все дальше от этой традиции и сближаться с крайними мистическими течениями христианской мысли; по-видимому, он подпал под влияние школ Саторнилы, Валентина, и в особенности Маркиона. Весьма вероятно, что он лично сталкивался с этими ересиархами или с их ближайшими учениками. Идеиный аскетизм саторнилиан и маркионитов, их проповедь полного воздержания и умерщвления плоти привлекли сердце Татиана; вскоре он сам стал учить о необходимости безбрачия и абсолютного отрицания плотских потребностей. Под влиянием валентинианства

1 Эти сведения находятся в сочинении самого Татиана «Речь против эллинов», 29, 35.

2 Iren. *Adv. haer.* I, XXVIII.1.

3 «Речь против эллинов» Татиана донныне всегда помещается среди других древнехристианских апологий; она вошла и в русский сборник «Сочинения древних христианских апологетов», изданный прот. Преображенским (СПб., 1895).

4 См. *Orat.* 19 и Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 16.

он погрузился в отвлеченные созерцания Божественной Первопричины и Ее эманаций; гностические идеи нашли у него выражение и в отрицательном отношении к Ветхому Завету. Таким образом, Татиан дошел до неизбежного столкновения с церковным авторитетом, закончившегося, в начале 70-х гг., его полным разрывом с Церковью. Уважение, которым он пользовался в римской общине, его почетное положение апологета христианской веры и друга Св. Иустина, его труды по толкованию Св. Писания не могли оградить его от церковного осуждения в вопросах, затрагивающих авторитет Церкви и ее приговор гностическим идеям. Церковь, начавшая борьбу против гностицизма, оказалась принужденной зачислить в число своих врагов человека, слывшего украшением римской общины. Татиан же со своей стороны не мог примириться с уклончивыми ответами Церкви на некоторые запросы этики, с ее слишком, по его мнению, снисходительными взглядами на человеческую немощь, шедшими вразрез с непреклонными аскетическими убеждениями самого Татиана; его последователи получили название *энкратитов* (Ἐγκρατῖται), т. е. «воздержных», и под этим именем стали считаться еретиками.

Порвав общение с Римской Церковью, Татиан в середине 70-х гг. уехал к себе на родину, в Азию, где немало времени еще пользовался почетом и славой, являясь одним из столпов Восточной Церкви. В Рим он, по-видимому, никогда более не возвращался. Но пребывание его в мировой столице успело оставить заметный след в истории христианства, ярко осветив то затруднительное положение, в котором оказалась Церковь уже с первых шагов борьбы за разграничение воззрений сомнительных и христианского догмата, за охранение его от вторжения идей, признанных несовместимыми с юной церковной традицией.

Следует заметить, что отношение Татиана к этой традиции отнюдь не отличалось нетерпимостью или даже открытой враждебностью. Так, он не отвергал безусловно Ветхого Завета, а подвергал его лишь своеобразному толкованию. Иудейский Бог был для него не враждебным Началом, противоположным Высшему Божеству, а олицетворением низшей мировой силы, жаждущей озарения свыше; так, по мнению Татиана, когда этот Демиург произнес: «Да будет свет!» (Быт. I, 3) — то было не повеление, а, наоборот, мольба, обращенная к Высшему Источнику Света, о ниспослании частицы этого Божественного света для одухотворения материального мира¹. Этот любопытный пример Татиановых толкований, сохранный Климентом Александрийским, дает основание предположить в Татиане известную склонность к дуализму, к признанию материи самостоятельным первобытным принципом, но Ириней и за ним другие ересеологи² утверждают, что Татиан учил об эманациях Божества «подобно Валентину», т. е. склонялся к монистическому учению о постепенном ниспадении Божественной Сущности от Непознаваемого Первоисточника до низшего мира материи.

1 Clem. Alex. *Excerpta ex proph.* XXXIX.

2 Iren. *Adv. haer.* I, XXVIII, 1. *Philosoph.* VIII, 16 и др.

Вопрос этот остается для нас неразъясненным, ввиду скудости данных о метафизической стороне учения Татиана. Учение же его о сущности первосозданного Адама в смысле первородного греха, возбудившее особенный гнев ересологов, несомненно согласуется с общей схемой валентинианства. Татиан видел в падении Адама символ окончательного огрубения и материализации Божественной идеи, заложенной в человеческой природе; «образ Божий» обратился в облик звериный, когда в человеке, носителе искры Божества, проснулись и одержали верх животные потребности, жертвой которых стали первые люди и весь род человеческий¹. По мысли Татиана, падение Адама состояло именно в пробуждении в нем инстинкта пола, и проклятие, тяготеющее над родом человеческим, заключается именно в связанных с этим инстинктом нечистых потребностях, оскверняющих в человеке «образ Божий», вышшую духовную сущность. Поэтому человек должен сбросить эти оковы плоти, очиститься от их скверны, чтобы вновь достигнуть Божественного просветления и полного развития своей духовной сущности. Ириней Лионский не понял² этой мысли Татиана и утверждал, будто он отрицал спасение Адама Христовым пришествием³; само собою разумеется, что Татиан говорил не о личности Адама и о возможности спасения для него, а о том, что Адам для христианской символики должен являться не первым в числе пророков, как думали иудействующие христиане, не носителем Божественного обетования о пришествии Спасителя, а олицетворением тяжкого бремени плотских потребностей, гнетущих человеческий дух⁴.

Татиана упрекали и в том, что он «предавал проклятью мясную пищу, предназначенную для человеческого пользования Самим Творцом»⁵. Это странное обвинение со стороны Церкви, освятившей примером бесчисленных подвижников всю строгость поста и изнурительных решений; Татиан осуждался лишь за то, что он возводил в принцип жажду аскетического подвига, вполне обычную среди истинных членов Церкви. Со своей стороны, Татиан негодовал на терпимость Церкви, постепенно смягчавшей предъявляемые своим чадам требования, забывая заветы первых, восторженных носителей христианских идей. Это отступление от первобытного порыва к духовному совершенствованию он клеймил словами ветхозаветного пророка: «Вы напоили освященных вином, и пророкам помешали прорицать!»⁶ Отметим эту ссылку на

1 Вспомним идеи офитов о постепенном ниспадении Божественной Сущности до материализации и слияния с поднявшимся ей навстречу высшим типом эволюции животного мира.

2 ? — *Прим. ред.*

3 Iren. *Adv. haer.* III, XXXIII, 8.

4 Рассеянность автора: скорее всего, именно в этом смысле и понял Татиана Ириней. — *Прим. ред.*

5 Ibid., I, XXVIII, 1; Hieron. *Adv. Iovin.* I, 3 и др.

6 Амос, II, 12: «А вы назореев поили вином и пророкам приказывали, говоря: “не

библейский текст, как доказательство того, что Татиан не отвергал безусловно Ветхого Завета.

В Евангелии Татиан находил завет полного безбрачия не только в текстах непосредственно к этому относящихся, но и в некоторых других, как, например, в словах Христа о непригодности сокровищ, собираемых на земле (Мф. IV, 19), о невозможности служить одновременно двум господам (Мф. IV, 24; Лк. XVI, 3, — т. е. духу и плоти) и др. Указывал он и на текст о «сынах века сего» (т. е. людях материальных), которые «женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и вокресения из мертвых [т. е. достигшие духовного озарения] ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк. XX, 34—35).

Сличение и толкование евангельских текстов было главной заботой Татиана, и этими трудами он обессмертил свое имя. Пример Маркиона увлек его на путь серьезной критики Св. Писания, но к этим документам христианства он отнесся с большим уважением, остерегаясь явного отрицания установившейся традиции. Так, он не возбуждал вопроса о подлинности и авторитетности четырех Евангелий, уже принятых Церковью, но занялся лишь тщательным сличением и подбором их текстов, составив из них одно общее Евангелие, получившее название *Евангелие четырех* (Ἐυαγγέλιον δια τεσσάρων); в этом Евангелии Татиан отбрасывал, подобно Маркиону, все родословные Иисуса Христа и все указания на Его плотское рождение. Однако это Diatessaron далеко не сразу было признано еретическим; оно нашло, наоборот, широкое распространение во многих церковных общинах и на Востоке часто употреблялось при богослужении вместо канонических Евангелий. Этот успех объяснялся удобством пользования одним текстом вместо четырех параллельных и не всегда совпадающих, но он свидетельствовал и о том, что Diatessaron Татиана не носило явно-еретической окраски, не заключало резких противоречий учению Церкви. Лишь впоследствии, когда борьба против гностицизма со стороны торжествующей Церкви приняла характер открытого гонения, евангелие, составленное еретиком, стало вытесняться из богослужебного обихода. Под влиянием Рима и восточные Церкви стали изгонять книгу Татиана, запрещать пользование ею и т. д. Меры эти не сразу, впрочем, увенчались успехом: Diatessaron долго еще держалось в церковном обиходе на Востоке, и именно благодаря большому его распространению до нас дошло несколько позднейших его переработок; один из этих уцелевших текстов (латинский) относится к VI веку¹. Феодорит, еп. Кирский, в своем сочинении против ересей с гордостью

пророчествуйте". Cf. Hieron. *Comm. in Amos*.

1 На основании этих позднейших переработок и других указаний современная критика пыталась восстановить подлинный текст Татиана; лучшей работой в этой области является капитальный труд Цана (Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen, 1881), открывающий серию исследований этого блестящего ученого по истории канона (*Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*). Вокруг имени Татиана и его четвероевангелия создавалась целая научная литература; отметим еще труды Гарриса (Harris, *The Diatessaron of Tatian*, 1890), Гарнака в его «Истории древнехристианской литературы», часто цитируемой нами, и др.

упоминает, что лично ему довелось в пределах своей епархии изъять из обращения более двухсот экземпляров *Diatessaron*¹, и это свидетельство, относящееся к середине V века (Феодорит умер в 457 г.), уже является достаточно красноречивым доказательством распространения книги Татиана на Востоке; впрочем, даже еще позже, в некоторых восточных общинах, *Diatessaron* оставалось в церковном употреблении наряду с каноническими Евангелиями.

Для христианского Востока вообще Татиан никогда не был еретиком и всегда оставался в ореоле почитаемого Отца Церкви, подобно тому как при жизни он был окружен славой учителя, привлекавшего в стадо Христова многочисленных учеников. Есть основание полагать, что в числе этих учеников был знаменитый Климент Александрийский, упоминающий в своих *Строматах* о славном своем учителе-ассирийце²; в этом ассирийце христианская традиция признала Татиана, и если эта догадка верна, то ею подчеркивается значение для истории христианства Татиана, привлечшего в лоно Церкви одного из славнейших ее сынов, наставника великого Оригена.

Мы не будем дольше останавливаться на личности Татиана, на критическом разборе его значения как церковного писателя, на ученых спорах о некоторых его трудах и в особенности о его книге, носившей загадочное заглавие *Προβληματα*: эти вопросы отвлекли бы нас слишком далеко от нашего обзора гностического движения. Мы уже видели, что Татиан, в сущности, не может считаться представителем этого движения, что разногласие его с церковным учением, по тогдашнему состоянию христианской догматики, не было ясно выражено, и что это осуждение его произошло лишь на почве этических требований. Татиан открывает собою ряд мыслителей, в среде самой Церкви протестовавших против постепенного приспособления христианских идеалов к жизненному быту и к человеческой немощи; мы увидим далее, что эти вопросы христианской этики были в дальнейшем развитии христианского сознания наиболее жгучими и болезненными. Но решение их выносилось уже самой Церковью, упрочившей свой незыблемый авторитет. Уже не могло быть и речи об особых союзах носителей тайного Христова откровения, о тех братствах посвященных, о которых мечтали гностики. И мы уже у Татиана не встречаем ссылок на сокровенную традицию, не видим стремления оградить тайну Христова учения от народных масс, представив служение «духом и истиною» лишь особым избранныкам. Именно в этом смысле Татиан уже не является гностиком и принадлежит к числу христианских мыслителей, уже не споривших об основах авторитета Церкви. Но этот авторитет не мог уже мириться с критикой, и Татиан был осужден только потому, что в его мирозерцании чувствовалось влияние гностических идей, которым Церковь объявила беспощадную войну. Нашу краткую характеристику деятельности Татиана и его роли в истории христианства лучше всего можно закончить словами Гильген-

1 *Theod. Haer. fab. comp.* I, 20.

2 *Strom.* I, 1.

фельда: «Als Häresiarch erscheint also ein Schüler des Antihäresiarchen Justinus, ein gefeierter Apologet des Christenthums, ein verehrter Lehrer, dessen Unterricht auch rechthgläubige Kirchenlehrer nicht vergassen, ein Mann, dessen Evangelien-Bearbeitung noch Jahrhunderte lang im Morgenlande Geltung behielt. Wahrlich ein Zeichen von der Macht der Häresie noch zur Zeit des Irenäus, aber auch ein Zeichen, dass Rechthgläubigkeit und Irrlehre noch nicht scharf von einander abgegrenzt waren»¹.

Остается сказать несколько слов об «энкратитах», главою которых ересеологи называли Татиана. На самом деле эти энкратиты не составляли, по-видимому, особой секты и отличались от членов Церкви лишь необычайно суровым аскетизмом. Их абсолютное воздержание не только от мясной пищи, но и от вина было доведено до совершения таинства Евхаристии на одной лишь воде без примеси вина, вследствие чего их называли также *гидропарастатами* (ὑδροπαραστάται²). Однако этот способ совершения Евхаристии, отмеченный нами уже у маркионитов, никогда не был отличительным признаком какой-либо секты, но был обычным явлением во многих общинах первобытной Церкви. Ересеологи сообщают, что после Татиана во главе «энкратитов» стоял некий Север, по имени которого они стали называться северианами (Σευηριανοί). Но Епифаний Кипрский, по обыкновению, запутывает наши данные, утверждая, будто означенный Север был учеником маркионита Апеллеса; учение, приписанное им северианам, является в его изложении офитической системой, в которой за Демииургом даже сохранено имя Иалдаваофа³. Севериане однако не могли быть одновременно последователями и Татиана, и Апеллеса, ибо учения и личные взгляды этих мыслителей сильно между собою расходились: достаточно вспомнить, что Апеллес отличался благодушной терпимостью, совершенно противоположной суровому мировоззрению Татиана. Кроме того, мы имеем свидетельство Евсевия о составлении учеником Татиана, Родоном, целого опровержения мнений Апеллеса⁴.

Из всех этих противоречивых данных можно вывести лишь то заключение, что «энкратиты» не составляли определенной еретической секты, главою которой можно было бы считать Татиана. Под именем энкратитов («воздержных») объединялись некоторые группы верующих, проникнутых строго-аскетическими убеждениями и порицавших снисходительные тенденции Церкви. Татиан, конечно, не был родоначальником этого движения, существовавшего задолго до него, искони неразлучного с христианской мистикой и никогда с ней не расставшегося. Несмотря на желание Церкви идти навстречу религиозным запросам народных масс и снизить до их понимания, до их немощи, она никогда не могла оторваться от аскетических идеалов, манящих к вершинам, недоступным толпе. И в то самое время, когда она одерживала верх над

1 Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, III, 3 (s. 388).

2 Theod. *Haer. fab. comp.* I, 20.

3 Epih. *Haer.* XLV.

4 Euseb. *Hist. Eccl.* V, 13.

аскетическими сектами, подчиняла христианскую совесть новым идеалам всепрощения, подкрепленного ее авторитетом, в самой среде ее зарождалось великое движение отшельничества, намечались идеалы иночества, проложившего новые пути для человеческого духа, вечно тоскующего по недостижимым вершинам...

*

Мы закончили краткий обзор всех тех главнейших отраслей гностицизма, сведения о которых можно найти у христианских ересеологов II в. — Иусти́на и Ири́нея. Конечно, здесь лишь намечены важнейшие течения гностического движения, полное исследование которого является пока непосильной задачей для научной критики, принужденной довольствоваться слишком скудными, отрывочными, искаженными данными. Мы уже видели, насколько отсутствие точных данных затрудняет даже определение взаимных отношений разных гностических учений, степени влияния одного учителя на другого и т. п. Все эти вопросы становятся совершенно неразрешимыми при попытке уклониться от главных путей, проложенных гностическими идеями, и углубиться в дебри менее значительных сект и учений. Гностицизм дал мощный толчок к развитию мистических созерцаний, часть которых затерялась в мелком сектантстве; широкое движение, стремившееся заполнить христианское сознание, раздробилось на крупички, разлилось бесчисленными ручейками. Уже у третьего ересеолога первобытного христианства — Ипполита — мы находим упоминание о некоторых второстепенных ересеучениях, еще не известных Иринею и выражавших разнообразные крайние проявления гностической мысли. Так, особая секта *докетов* (обозначаема по преимуществу этим названием вероятно потому, что все бытие представлялось им призрачным, нереальным понятием, подобно *Maie* в мировоззрении индусов) является в изложении Ипполита философской школой, изъяснявшей метафизическое определение Божества как отвлеченной исходной точки трансцендентального созерцания (что выражалось в космогоническом символе семени смоковницы, дающего корень, ствол, ветви, листву, плод и вновь семя и т. д.¹). Другая секта, упоминаемая автором *Философумен*, — секта *элкасаитов*, — впадала в крайнюю вульгаризацию и утверждала, что Сын Божий, в образе ангела вышиной в 96 римских миль, являлся основателем секты Элкасаю². Этот Элкасай, по преданию, жил в царствовании Траяна (98—117) где-то на Востоке, учение же его было перенесено в Рим неким Алкивиадом из Апамеи Сирийской и здесь дало некоторые ростки: так, даже в IV веке какие-то две женщины, родственницы Элка-

1 *Philosoph.* VIII, 8—11. Климент Александрийский (*Strom.* VII, 17) связывает этих докетов с *гематитами* (Ἄματιται), признававшими в Иисусе Христе одну лишь кровь без тела (т. е. символическую духовную сущность).

2 Его имя приводится в различной транскрипции: Ἠλξαι, Ἠλκασαι, Ἐλκασαιος, Elxai, Elchasai. См. *Philosoph.* IX, 13—17; X, 29; *Epiph. Haer.* XIX: XXX, 3, 17; LIII; *Euseb. Hist. Eccl.* VI, 38; *Theod. Haer. fab. comp.* II, 7; и мн. др. Cf. Hilgenfeld, *Nov. Test. ex. can. recep.*

сая, — по имени Марфус и Марфана, — были окружены последователями, обожествлявшими их: даже слюна этих женщин и пыль из-под ног их почитались святынями¹.

Элкасаитство тесно примыкало к отраслям евионизма, затерянным на Востоке за пределами влияния великих восточных Церквей; эти мелкие секты процветали на берегах Тигра и Евфрата, и часть их дожила почти до нашего времени в лице сабеев, мендаитов и других малоизвестных, странных учений; одна из священных книг этих сектантов сохранилась донныне, и эта сабейская *Книга Адама*, или *Codex Nazoraicus*, по странному смешению в ней разнородных элементов является одной из интереснейших загадок апокрифической литературы².

Только что названные нами евионейские и докетические учения выражают противоположные крайности христианской мистики: то — полюсы, между которыми происходило брожение гностических идей. Мы не будем здесь разбираться в бесконечных проявлениях этого брожения, не будем пытаться проследить все отрасли гностицизма, расколовшегося на мелкие секты. Наш краткий обзор главнейших гностических систем привел нас к тому моменту, когда гностицизм перестал быть выражением жгучего Богоискательства в среде самого христианства и превратился в ересь, осужденную авторитетом Церкви. Мы видели, как первые проявления гностических идей не отделялись от общего мистического порыва, созданного христианским благовестием, и как с течением времени развивалась вражда христианства церковного к этому свободолобивому течению мысли, отвергавшему церковный авторитет и популярную традицию. Мы проследили, как эта вражда перешла в открытую борьбу и привела к разрыву между Церковью и гностицизмом. На этом разрыве мы должны завершить наше исследование гностического движения, отныне отброшенного из общего течения истории христианства.

Церковь победила. Ее усилия вырвать учение Христа из замкнутых кружков посвященных и сделать его достоянием широких народных масс увенчались успехом. Вместо тайного союза созерцателей, гнушающихся общения с толпой, христианство стало великой мировой религией, под сенью которой есть место и детски-наивной вере простолюдина, и смиренному исканию утешения для слабого, страждущего человечества. Уже недалеко то время, когда смирение и детская покорность будут считаться лучшими путями к достижению Царствия Божия, того Царствия, в котором гностики хотели видеть высшее озарение, доступное человеческому духу и навеки сокрытое от слабого и оскверненного мышления. Христианство отныне пойдет по пути медленного принорования и приспособления своих идеалов к земной жизни; Церковь приложит все старания к устройству на земле подобия Царствия

1 Epih. Haer. XIX, 2; LIII, 1.

2 *Codex Nazoraicus* впервые издан в 1815 г. шведским ученым Норбергом и с тех пор неоднократно переиздавался и подвергался научно-критическим исследованиям.

Божия и призовет к нему все человеческое стадо. Уже не может быть ни слияния, ни примирения этого церковного христианства с гностицизмом, мечтавшим об охране откровения Христова от непосвященных, отрицавшим даже пользу открытого исповедания своих религиозных убеждений перед лицом врагов или равнодушных.

Но нам, отдаленным свидетелям этой борьбы, должно быть ясно, что гностицизм был не случайным и временным явлением в истории христианства, а выражением глубоких и никогда не забытых запросов христианского сознания. Поэтому его роль в исторической эволюции христианства отнюдь не ограничивается догматическими прениями, попытками выяснения трансцендентальной Истины. Нельзя забывать, что гностики положили начало критическому разбору текстов христианской письменности, что благодаря им создавалась идея канона, необходимого для охранения христианской традиции от позднейших подлогов. Нельзя забывать, что гностические мечтания вдохновили христианскую символику, научили окутывать глубочайшие религиозные идеи поэзией величественных образов. Нельзя забывать, что гностические созерцания увлекли христианское мышление на недостижимые вершины, к источникам света, озаряющего благороднейшие порывы философского ума.

Мы несколько отвлеклись от нашего исторического исследования. Гностицизм — тот сказочный, волшебный лес, из которого зачарованный путник не может найти выхода, а найдя его, вечно озирается назад с тоской. Мы должны теперь вновь выйти на большую дорогу; нам надлежит вернуться к моменту разрыва Церкви с гностическими идеями и наметить вкратце судьбу этих идей и их влияние на дальнейшую эволюцию христианского сознания.

Часть четвертая

Обзор гностических течений в христианстве отвлек наше внимание от главного его русла, и мы еще не коснулись тех веяний и влияний, которыми создавалась твердыня церковной власти, одержавшей наконец победу над всеми враждебными ей идеями. Занявшись рассмотрением учений гностических мыслителей, мы до сих пор уделяли мало внимания пастырям Церкви, личным обаянием и престижем которых укрепляется церковный авторитет. Мы до сих пор упоминали только об апологетах, защищавших христианство перед лицом языческого мира, и о ересеологах, опровергавших сомнительные и непригодные с церковной точки зрения учения. Но наш краткий обзор гностического движения должен завершиться упоминанием о великих предстоятелях Церкви, носителях идеи духовного авторитета и дисциплины. Мы уже знаем, что именно иерархическое начало, получившее уже с первых десятилетий христианской истории неслыханное развитие, стало несокрушимым оплотом Церкви против усилий гностических мыслителей создать из христианства таинственное братство посвященных. Те самые уцелевшие памятники первобытной христианской письменности, в которых сохранились сведения о борьбе против гностических умозрений, являются древнейшими свидетельствами развития и укрепления епископальной власти, призванной создать мировую религию. К середине II века эта власть была настолько твердо установлена, что дальнейшее выяснение христианской догматики уже сосредоточивалось исключительно в руках епископов, являвшихся не только руководителями, но и единственными выразителями мнений своей паствы. Их роль в жизни христианских общин была настолько велика, что даже внешние события общественной жизни запечатлевались в христианском сознании в связи с именем предстоятеля общины: всякое событие приурочивалось к епископальному правлению того или другого местного пастыря Церкви, и лишь в редких случаях упоминалось имя царствовавшего императора или консулов соответствующего года. Заметим кстати, что это обстоятельство немало затрудняет восстановление хронологической последовательности событий в истории древнего христианства.

В большинстве, если не во всех христианских общинах велись списки местных епископов, но, к сожалению, эти списки до нас не дошли. Церковная традиция сохранила имена первых епископов общин, основанных Апостолами в главнейших центрах древнего мира: мы знаем, что во главе Иерусалимской общины стоял сперва Иаков брат Господень, что Апостолу Петру приписывалось рукоположение Еводия первым епископом Антиохии и затем Лина — первым епископом Рима, что Александрийская Церковь вела счет своих епископов от Аниана, поставленного Апостолом Марком. Но имена первых предстоятелей Церквей Лаодикийской, Пергамской, Фиатирской, Смирнской и других древнейших христианских общин навсегда утеряны, или же сохранились в позднейших легендах, не выдерживающих исторической критики; исчезли и всякие достоверные следы деятельности безвестных проповедников, пронесших в короткое время христианское благовестие от края до края римской державы. В ранее перечисленных нами главнейших Церквях — Иерусалимской, Римской, Антиохийской, Александрийской — сохранились списки епископов, но лишь в позднейших редакциях и без сведений о деятельности и заслугах этих первых церковных иерархов. Так, личность первого римского епископа, Лина, и преемника его Аненклета остаются в области исторических загадок, и нам ничего не известно о заслугах этих предстоятелей Церкви и о трудах их на ниве Христовой. Зато в церковной традиции отведено особое почетное место третьему епископу римскому, Клименту, имя которого осталось в ореоле славы и всеобщего уважения. Климент занимал римскую кафедру приблизительно в 90-е гг. I века и увенчал свою жизнь мученичеством в тяжелой ссылке¹. Быть может, мало святых христианской Церкви пользовались издавна такой популярностью, как Климент, в честь которого с древнейших времен сооружались храмы. Мы уже знаем, что с именем его был связан целый цикл апокрифической литературы, изображавшей его учеником и неразлучным спутником Апостола Петра²; ему же приписывалось составление первого сборника «Постановлений Апостольских». Но наибольшее значение в истории древнехристианской литературы принадлежит Клименту как автору вполне достоверного послания к Коринфской Церкви, дающего нам прекрасный образец пастырского наставления и попечения о стаде Христовом. Это послание пользовалось таким авторитетом, что включалось иногда в число священных книг новозаветного канона и сохранилось доньше в некоторых древних рукописных кодексах Библии.

Современником Климента был другой яркий светоч христианства на Востоке, преемник Еводия на епископальной кафедре в Антиохии, Св. Игнатий, названный *Богоносцем* (Θεοφορος) за пламенную ревность к Христову служению. Церковная традиция считает Игнатия учеником

1 В Херсонесе Таврическом, откуда мощи его были перенесены в Рим Свв. Кириллом и Мефодием. Православная Церковь празднует память Св. Климента Римского 25 ноября.

2 См. выше, с. 79.

Апостола Иоанна; в числе преданий, сплетенных вокруг его имени, находится и указание на то, что Игнатий был тем самым ребенком, которого Иисус Христос поставил среди своих учеников со словами: «кто примет сие дитя во имя Мое, тот Меня принимает; а кто примет Меня, тот принимает Пославшего Меня; ибо кто из вас меньше, тот будет велик» (Лк. IX, 46—48); «если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство небесное» (Мф. XVIII, 1—6). Весь христианский мир был под обаянием великого антиохийского пастыря; когда над ним был произнесен смертный приговор за мужественное исповедание веры перед гонителями и он был увезен из Антиохии в Рим для предания казни, по всему пути его стекались толпы верующих, жаждавших взглянуть на знаменитого предстоятеля Церкви. Во время этого долгого и тягостного пути Игнатий написал несколько посланий разным христианским общинам, и документы эти, отчасти сохранившиеся донныне, относятся к числу наиболее ценных остатков древнехристианской литературы. В послании к верующим Римской общины Игнатий предостерегал от каких бы то ни было попыток избавить его от грозившей ему казни, и жажда мученичества ради Христа нашла здесь бессмертные выражения: «Живой пишу вам, горя желанием умереть... Моя любовь распята, и нет во мне огня любви к материи, но вода живая внутри меня взывает: иди к Отцу!.. Не хочу более жить, как человек... Хлеба Божия желаю, хлеба небесного... и питья Божия, — крови Его... Я — Божия пшеница, — да измелют меня зубы зверей, дабы я соделался чистым хлебом Христовым...»¹ Желание Игнатия исполнилось: по прибытии в Рим он был предан лютой казни в амфитеатре (вероятно, в недавно отстроенном Колизее) под зубами хищных зверей. Точное время его мученической смерти определить трудно; ее можно лишь приблизительно отнести к последним годам царствования Траяна².

Другим столпом Церкви II века был Св. Поликарп, епископ Смирнский, о котором мы уже упоминали в связи с его столкновением с Маркионом³. Поликарп был личным учеником Апостола Иоанна, и с его именем даже связан трогательный рассказ, сохранный в апокрифических «Деяниях Иоанна»⁴ и рисующий заботливость и рвение великого Апостола к спасению души юноши, обращенного им в христианство. Юноша этот, порученный Апостолом особому попечению местного смирского епископа, подпал под разные скверные влияния, впал в пороки и, наконец, оказался во главе разбойничьей шайки; Апостол Иоанн, узнав от смирского епископа, что юноша погиб для

1 Ignat. *Ad. Rom.* (Patr. apost. opera). Послания Игнатия многократно изданы и в отдельных сборниках, и в общих изданиях творений «мужей апостольских» (*patres apostolici*). На русском языке существует перевод прот. Преображенского (*Писания мужей апостольских*, СПб., 1895).

2 Ок. 115 г., по наиболее достоверным вычислениям. Православная Церковь празднует память Св. Игнатия Богоносца 20 декабря.

3 См. выше, с. 267.

4 См. также у Клим. Алекс. *Quis dives salv.* XLII, и у Евсевия, *Hist. Eccl.* III, 23.

Церкви и для Бога, сильно опечалился и сам отправился разыскивать заблудшую овцу; после долгого пути и многих трудов ему удалось добраться до места нахождения разбойничьей шайки и ее предводителя, но последний, узнав Апостола, в ужасе и смятении обратился в бегство. Иоанн погнался за ним, забыв о своем преклонном возрасте, думая лишь о спасении погибшей души, за которую предлагал отдать свою; он на коленях умолял юношу вернуться и покаяться в грехах, возлагая упование на милосердие Божие. Побужденный этой настойчивостью, юноша внял наконец увещаниям своего духовного отца, последовал за ним, загладил все свои грехи усердной молитвой и подвигами христианской любви и аскетизма, и под руководством великого Апостола стал украшением Церкви. Героем этой легенды был, по преданию, именно Поликарп, впоследствии возведенный в сан епископа Смирнского.

В течение долгого своего управления Смирнской Церковью Поликарп был неутомимым борцом за христианские идеалы, ревностным хранителем апостольских традиций, неугасимым светочем духовной радости и мира. На Востоке его имя пользовалось несравненным обаянием, к голосу его прислушивался весь христианский мир. Более двухсот лет после его кончины сохранялась память о нем как о «вожде всей Азии»¹, т. е. всех азийских Церквей, и действительно Смирнский епископ, пылавший апостольским рвением к труду на Христовой ниве, являлся достойным преемником великого Иоанна и поддерживал славный престиж Церквей Малой Азии — древнейшего очага христианства. Главные усилия Поликарпа были направлены на поддержание мира среди всех Церквей, и с этой целью он уже в глубокой старости ездил в Рим для умиротворения раздоров по вопросу, волновавшему тогда все христианство Востока и Запада, — о времени празднования Пасхи. Назревавший тогда конфликт был устранен именно благодаря вмешательству великого Смирнского епископа, и усилиями его был сохранен в Церкви мир. Четверть века спустя, когда вопрос о Пасхе вспыхнул с новой силой, миролюбивое разрешение его было достигнуто, главным образом, благодаря сохранившимся в памяти увещаниям и примеру Св. Поликарпа, к тому времени уже увенчавшему свою долгую и многоплодную жизненную деятельность мученической смертью. Вскоре после его возвращения из Рима в Смирне началось гонение на христиан; Поликарп отдал себя в руки гонителей и был сожжен на костре, в 155 г. Мученическая кончина его была описана в особом послании Смирнской Церкви к другим Церквям, сохраненном для нас в *Церковной Истории* Евсевия². Обаяние Поликарпова имени долго сияло ярким блеском в христианском мире. Учеником Смирнского святителя был Иринея Лионский, сохранивший до конца жизни нежную преданность памяти своего учителя³.

1 «Totius Asiae episcopus princeps fuit...». Hieron. *De vir. inl.* XVII.

2 *Hist. Eccl.* IV, 15. Память Св. Поликарпа Смирнского празднуется Православной Церковью 23 февраля.

3 *Iren. Adv. haer.* III, III, 4; *Euseb. Hist. Eccl.* V, 20.

К числу наиболее славных пастырей Церкви II века принадлежит и Дионисий, епископ Коринфский, ревностный поборник церковного авторитета. Точные даты его жизни и пастырского служения определить невозможно, но тот факт, что он был в переписке с римским епископом Сотером, занимавшим римскую кафедру приблизительно с 165 по 173 г., позволяет отнести епископат Дионисия к 60-м и 70-м гг. II века. Сохранившийся отрывок из этой переписки Дионисия с Сотером дает нам яркий образец братских сношений и любви между Церквами: в нем восхваляется обычай Римской Церкви, как наиболее богатой из всех христианских общин, посылать денежные пожертвования в менее состоятельные общины, для оказания помощи бедным и каторжанам, томившимся в рудниках за исповедание веры¹.

Современниками Дионисия были великие Отцы Церкви Восточной: Сагарис, еп. Лаодикийский (ск. в 167 г.), Мелитон Сардийский, Аполинарий Иерапольский; о двух последних мы уже упоминали при обзоре апологетической литературы. Вторая половина II века выдвинула вообще столько блестящих пастырей Церкви, что даже простое перечисление их не представляется возможным; на звездном небе христианской жизни сияли многие яркие светила, озарявшие мир лучами несравненного престижа и морального авторитета. Борьба вокруг гностических идей, угрожавших самому существованию церковной организации, способствовала выделению этого ряда иерархов, стоявших на страже идеи церковной дисциплины, оберегавших стадо «малых сих» от влияния одиноких мыслителей и борцов за высшее посвящение, недоступное толпе. Но это усиление иерархического начала, как мы уже отметили, было вызвано и усложнением отношений христианства к внешнему миру и общественным условиям. Христианские общины уже заполняли весь древний мир; толпы верующих нуждались в руководстве своих пастырей для выяснения ежечасно возникавших жизненных вопросов; потребность в легализации христианского культа для свободного отправления богослужения выдвигала необходимость признания церковной организации со стороны гражданских властей, а последние, в свою очередь, считались только с представителями общин и тем усиливали их авторитет. Таким образом, все внешние и внутренние условия развития христианских общин приводили к неизбежному упрочению власти епископов. Но эта эволюция могла совершиться так быстро именно потому, что среди представителей иерархического начала находились вдохновенные носители всех христианских идеалов, истинные пастыри, достойные блюсти стадо Христово. Такие иерархи, как Игнатий Богоносец или Поликарп Смирнский, являлись живыми образцами духовного совершенства, знавшего радости экстаза, но умевшего подчиняться идее церковного порядка и дисциплины, — и подобные примеры не менее бытовых условий способствовали внедрению в христианское сознание понятия об авторитете и власти епископа. И со второй половины II века мы видим окончательную кристаллизацию этого понятия, доставившего

Церкви победу над самостоятельными течениями гностического христианства.

Но влияние этого вновь закрепленного церковного авторитета не ограничивалось борьбой с гностицизмом. Оно было направлено в такой же мере и к поддержанию порядка среди чад Церкви, к устранению внутренних несогласий, к подавлению мятежных исканий. Церковь едва только выяснила свое отрицательное отношение к гностицизму и вынесла осуждение его главам, как внимание ее было поглощено новым брожением в среде общин, верных церковной традиции: брожение это касалось всех основных вопросов христианского мирозерцания и доказывало, насколько расплывчаты были еще грани христианской догматики и христианской этики. Движение, о котором идет речь, было в тесной связи с гностицизмом, но в отличие от него охватывало лишь церковные общины, не увлекало верующих в ряды отколовшихся от Церкви мыслителей, и поэтому оставалось явлением внутренней жизни Церкви, хотя и затрагивало все глубочайшие вопросы религиозного сознания. Это движение получило название *монтанизма* по имени своего основателя; оно настолько характерно для обрисовки состояния христианского мира в конце II в., что на нем стоит остановиться¹.

Монтанизм возник в Малоазийской области Мизия, носившей также название Катафригии по имени сопредельной области Фригия: монтанистов поэтому именовали также *катафригианами*. В этом отдаленном краю, где живы еще были старые оргиастические культы, в незначительном и дотоле неведомом местечке Ардабаве выступил с проповедью религиозного экстаза в 50-е гг. II века некий Монтан (Μοντανος, Montanus), новообращенный христианин, ранее бывший жрецом «Великой Матери» и подвергшийся необходимому для этого звания оскоплению². Приняв крещение, Монтан внес в свое новое христианское мировоззрение мистическую экзальтацию своей прежней религии. Проповедуя строжайший аскетизм, он осуждал, подобно энкратитам, всякую снисходительность к немощи плоти и негодовал также на всякое признание мирского элемента в христианской жизни. Монтан хотел воскресить в христианстве прежний пыл, былую радость неземного экстаза; он хотел остановить неизбежную историческую эволюцию и вернуться к тому времени, когда первые ученики апостольские с восторженным трепетом ожидали осуществления предсказаний о близкой кончине мира. Мы знаем, что в первобытных христианских общинах это состояние экстаза и отчуждения от всяких земных интересов поддерживалось именно постоянным ожиданием пришествия Сына Божьего во славе, для полного расторжения уз плоти и суда над миром; мы знаем также, что по мере того, как сходили в могилу первые носители христианского благовестия, эта идея заволакивалась туманом и перестала наконец занимать христианское мышление, — что Церкви пришлось считаться с продолжением земного существования и приступить к выработке

1 Источники данных о монтанизме см. с. 386

2 Hieron. ep. 41: «absciscus et semivirus...»

условий этого существования, к приспособлению недостижимых христианских идеалов к житейским нуждам. В этой уступке требованиям жизни лежал смысл всей эволюции христианства, созидавшей на долгие века крепкую и жизнеспособную церковную организацию. Но с этой естественной эволюцией не хотел считаться Монтан, бросавший Церкви упрек в охлаждении веры, в забвении былых идеалов. В своей попытке воспламенить вновь сердца страстной проповедью и возродить невозвратимое прошлое Монтану пришлось опереться все на ту же идею, без которой толпе недоступен порыв к отрешению от всего мирского, — на идею близости кончины мира и упразднения земного бытия. Монтан огненными словами предвещал наступление страшного Дня Суда. Ему чудилось, что весь мир, недавно просветленный Христовым Откровением, уже вновь забылся в тяжкой дремоте плотского ослепления. «Человек спит, а я тот, кто бодрствует!» — восклицал он¹ в болезненном ощущении своего призвания разбудить этот погрязший в материи мир и заставить его вновь встрепенуться в ожидании неминуемо-близкого, грозного конца. Не только сам Монтан, но и его последователи, в особенности две женщины — Прискилла и Максимилла, — были объаты пророческим духом и, находясь в состоянии постоянного экстаза, возвещали о грядущем конце мирского бытия и о необходимости полного очищения от плотской скверны. Их прорицания производили неотразимое впечатление на верующих, толпившихся вокруг новоявленных пророков. Во Фригии и сопредельных ей областях, среди населения вообще склонного к религиозной экзальтации, успех монтанизма был подавляющий. Незначительные городки Мизии — Пепуза и Тимиум — оказались центрами мистического движения, граничившего с настоящей эпидемией религиозного помешательства; здесь прекратилась всякая обыденная жизнь, земные интересы и нужды были преданы забвению, супружеские узы расторгались по взаимному соглашению, верующие без различия пола и возраста предавались мистическим созерцаниям, в упоении религиозного экстаза, усиленного до болезненности последствиями крайнего аскетизма.

Вскоре волна этого восторженного мистицизма разлилась по всему христианскому миру, охватила всю Малую Азию, Сирию, Египет, проникла в Рим, в африканские Церкви, в далекую Галлию. Центром монтанистского движения оставался по-прежнему городок Пепуза, получивший значение и даже наименование «нового Иерусалима»; толчок, даваемый здесь религиозному сознанию, ощущался во всем христианском мире, всюду вызывая брожение умов и мистическую экзальтацию. В этом движении не было ничего специально еретического, — хотя некоторые церковные писатели утверждали, будто Монтан сам себя называл Параклетом, т. е. Духом Святым, посланным для завершения Откровения и для окончательного одухотворения верующих, согласно евангельскому обетованию (Ин. XIV, 26; XV, 26; XVI, 7—14). Обвинение это вряд ли соответствовало действительности: общий харак-

1 Eiph. Haer. XLIII, 4.

тер проповеди Монтана и его пророчиц скорее позволяет думать, что они сами себя признавали лишь «избранными сосудами» и носителями даров Духа Святого, облеченными особой пророческой миссией. Но и в этом виде их выступление и вызванная ими экзальтация представляли для Церкви опасность, которую не замедлили прозреть защитники церковного авторитета. Монтанистское движение по существу подрывало устои этого авторитета: оно противоречило тому понятию о незыблемой власти Церкви и иерархической организации, которое в середине II века уже начало выдвигаться в качестве непреложного критерия христианской жизни. Монтанистские грезы были неприемлемы для Церкви потому, что они появились после периода напряженной борьбы с гностицизмом, и Церковь, охраняя свой авторитет, должна была опасаться мистических идей, вновь возбуждавших вопрос о безграничной духовной свободе, о непосредственном влиянии Божественной благодати на особых избранных, помимо иерархического начала и вне всякой церковной дисциплины.

Обличая Церковь за охлаждение в ней религиозного пыла, порицая ее снисхождение к земным потребностям, Монтан заявлял, что церковное христианство оскудело и в нем иссяк источник благодати и даров Духа Святого; он сетовал на то, что чада Церкви уже не сподобляются дара исцеления недугующих и дара пророчества, бывших уделом всех верующих в апостольские времена. Проявление дара пророчества среди экзальтированного населения Пепузы должно было, по мнению Монтана, служить доказательством особой благодати, излившейся на его последователей и сделавшей их достойными преемниками Апостолов. Монтанисты считали пророческий дар единственным истинным признаком апостольского преемства; ссылаясь на некоторые евангельские тексты, они доказывали, что пророчества не должны оскудевать в христианах до самого конца мира. Поэтому Максимилла, пережившая Прискиллу и самого Монтана, впоследствии утверждала, что после нее не будет больше пророков, ввиду окончательного наступления последних дней мира. Монтанисты полагали, что пророческий дар передавался преемственно и был ими получен от неких Кодрата и Аммии, пророчицы филидельфийской, в свою очередь получивших этот дар от четырех пророчиц — дочерей Апостола Филиппа¹ и других пророков апостольского времени.

Все эти утверждения были равносильны отрицанию церковного авторитета и иерархии. Устои Церкви покоились на традиции апостольского преемства, передаваемого пастырям Церкви через рукоположение, и это понятие о высоком значении иерархического посвящения в рас-

1 Euseb. *Hist. Eccl.* V, 17. Дочери Филиппа и их пророчества упоминаются в *Деяниях* (XXI, 9); о них говорят и многие писатели христианской древности. Поликрат Эфесский в письме к римскому епископу Виктору (ок. 190 г.), говоря о великих светилах Азийских Церквей, называет Филиппа и его дочерей раньше Апостола Иоанна (Euseb. *Hist. Eccl.* III, 31). Евсевий сохранил нам сведение о том, что эти знаменитые пророчицы скончались при имп. Траяне в Иераполе и там же были погребены (*ibid.*, III, 39).

смаatrиваемое нами время вылилось в окончательную форму. Этому понятию ныне противопоставалась монтанистская идея об особом преемстве пророческого дара, знаменующего высшую степень благодати. Церковные власти не могли оставить подобное утверждение без внимания и подняли, в свою очередь, вопрос о незаконности и лживости монтанистских пророчеств.

Мы уже заметили, что с догматической стороны эти пророчества не могли считаться еретическими. В них только возвещалась близость кончины мира, и эти прорицания облекались в форму обычной апокалиптической литературы, с ее страстным обличительным тоном и с нагромождением мрачных образов; они не могли на себя навлечь прямого осуждения со стороны Церкви, уже допустившей и даже принявшей в богослужебный обиход несколько образчиков подобной литературы. Оставался вопрос о том, насколько прорицания Монтана, Прискиллы или Максимииллы заслуживают доверия и могут быть признаны боговдохновенными; вопрос этот представлялся тем более важным, что монтанисты добивались включения своих пророчеств в канон священных книг. Однако решение Церкви по этому вопросу было вынесено далеко не сразу и не единогласно.

По-видимому, предстоятели Церкви прибегали неоднократно к совещаниям для выяснения своих мнений по этому делу. Так, мы имеем сведения о соборе 26 епископов в Иераполе (в 70-е гг. II в.), под председательством знаменитого Аполлинария Иерапольского, и это собрание церковных авторитетов высказывалось против катафригийских пророков. Но такие осуждения носили местный характер и далеко не выражали общего мнения Церкви. Мы не имеем указаний на сколько-нибудь решительное обличение самого Монтана, на попытки отлучения его от Церкви и т. п. Некоторые епископы придерживались резко отрицательной точки зрения, признавая, что монтанистские пророчества не только не внушены Духом Святым, но даже исходят от духа зла и лжи. Сотас, епископ Анхиальский¹, пытался даже изгнать «нечистого духа» из Прискиллы, но был удержан приверженцами пророчицы²; тем же кончилась аналогичная попытка Зотика, еп. Команского, изгнать «беса» из Максимииллы³. Но наряду с этим другие пастыри Церкви воздерживались от прямого отрицания монтанизма или даже выражали ему сочувствие. Римский епископ Сотер (прибл. 167—175) высказался против монтанистских пророчеств, но преемника его Элевферия (прибл. 175—189) пришлось предостерегать против открытого их признания⁴. Иринеи Лионский, написавший свою книгу «Против ересей» в 80-е гг. II в., т. е. в разгар монтанистского движения, ни словом не обмолвился о «катафригианах», хотя был прекрасно осведомлен о их существовании, так как до этого ему самому пришлось, по поручению Лионской общины,

1 Анхиаль — город во Фракии, в пределах нынешней Болгарии.

2 Euseb. *Hist. Eccl.* V, 19.

3 Ibid., V, 18. Команы — город в малоазийской Памфилии.

4 Tertull. *Adv. Prax.* I.

отвозить в Рим к папе Элевферию письмо, в котором Лионская Церковь высказывала свои взгляды по монтанистскому вопросу¹. Тот факт, что в своей книге Ириней воздержался от обличения «катафригийской ереси», доказывает, насколько лионский пастырь был далек от признания последователей Монтана еретиками. В III части книги «Против ересей» мы даже находим порицание лиц, отвергавших «нынешние пророчества»². Наряду с такими сдержанными выражениями сочувствия мы имеем и яркий пример увлечения монтанизмом со стороны знаменитого христианского писателя, апологета Церкви и врага гностицизма, — Тертуллиана. Талантливый полемист встал на защиту монтанистских идей с тем жаром, с которым опровергал Валентина или Маркиона; целый ряд трактатов Тертуллиана, относящихся к началу III века (напр. *De exhortatione castitatis*, *De jejuniis*, *De pudicitia*, семь книг *De extasi* и др.) были проникнуты монтанистским духом. Даже когда в Церкви вполне определился отрицательный взгляд на монтанизм, Тертуллиан остался верен своему увлечению и разделил участь монтанистов, извергнутых из церковного общения; имя его оказалось настолько тесно связанным с этим движением, что впоследствии в Африканской Церкви монтанисты были известны под названием *тертуллиан*.

Осуждение, постигшее Тертуллиана и его единомышленников, относится уже к III в., т. е. ко времени полной победы Церкви над монтанизмом. Но до самого конца II века вопрос о боговдохновенности катафригийских пророков оставался открытым, а рвение к Христову служению, проявляемое монтанистами и засвидетельствованное кровью их многочисленных мучеников во время гонений, заставляло остерегаться прямого осуждения их фанатизма. Среди мучеников, особенно прославившихся в Галлии во время гонения при Марке Аврелии, монтанисты занимали видное место, а в Африке еще в 202—203 гг., во время гонения при Септимии Севере, две женщины-монтанистки, Перпетуя и Фелицитата, своим необычайным мужеством среди мучений заслужили честь считаться украшением христианской Церкви, и «житие» их, составленное вскоре после их славной смерти, вошло в круг излюбленного душеполезного чтения христианской древности и принадлежит к числу стариннейших мученических «деяний», включенных в церковные святыцы.

Полемика, разгоревшаяся вокруг монтанистского движения, создала громадную литературу как обвинительных, так и защитительных трактатов, посланий и т. п., большая часть которых, к сожалению, до нас не дошла. Самый ценный материал по монтанистскому вопросу дает нам ныне *Церковная История* Евсевия, в V-й книге которой приведены выдержки из обличительных сочинений, направленных против Монтана его современниками. Но эти данные, хотя и представляющие ценный вклад в историю Церкви II века, все же в недостаточной мере освещают для нас явление, столь глубоко захватившее христианское сознание.

1 Euseb. *Hist. Eccl.* V, 3—4.

2 Iren. *Adv. haer.* III, XI, 3—4.

Так, мы почти не имеем сведений о жизненной деятельности и судьбе самого Монтана и его сподвижниц, Прискиллы и Максимиллы. Даже время их выступления не поддается точному определению¹. Можно считать установленным лишь то, что Монтан и Прискилла умерли раньше Максимиллы, а смерть последней путем разных вычислений можно приблизительно приурочить к 179 г. Существует предание, будто и Монтан и Максимилла кончили жизнь самоубийством², но эти сведения никакой достоверностью не отличаются и скорее похожи на те обвинения, которые измышлялись в пылу догматических споров. Монтанисты не избежали этих обвинений, столь обычных у ересеологов. Между тем как Ириной Лионский, современник катафригийских фанатиков, умалчивает о каких бы то ни было возбуждаемых против них обвинениях, позднейшие ересеологи повторяют вздорные слухи, будто монтанисты совершали Евхаристию на крови младенца, т. е. поднимают вновь против них старую, нелепую клевету, измышленную языческой толпой против христиан и применяемую, в свою очередь, христианами к гностикам; самой возможностью повторения этой клеветы в применении к монтанистам возмущался еще Тертуллиан³. Впрочем, легковёрность Епифания и других позднейших ересеологов здесь объясняется именно тем, что они уже не отделяли монтанистов от остальных ненавистных им гностиков. Быстрый рост церковной организации христианства заглушал всякую возможность понимания катафригийского движения. Это движение являлось, по существу, только отрицанием церковной дисциплины: сто лет спустя самая возможность подобного отрицания уже не вмещалась христианским сознанием, и восстание против авторитета Церкви и ее иерархической организации уже казалось вполне тождественным восстанию против догматических и этических основ христианского учения.

Мы здесь подошли к самой сути монтанистского движения, к его смыслу и глубокому значению в истории христианства. Монтанизм был побежден и отвергнут потому, что он противоречил новым течениям христианской мысли, оказался в несоответствии с новым укладом христианской жизни. Победа, одержанная в монтанистском вопросе церковным авторитетом, показала, насколько глубоко изменились основные черты христианского быта. Власть епископа, незаметно окрепшая за сто лет, неожиданно проявилась как единственный критерий всех религиозных запросов. До середины II века в христианской среде могли возникать существенные разногласия в толковании Христова учения, и эти разногласия носили характер независимых равноправных мнений. Но борьба вокруг гностических идей внесла в христианское сознание

1 Указание в *Истории* Евсевия на то, что Монтан впервые выступил «при проконсуле Грате», не может быть использовано по причине отсутствия документальных сведений о таком проконсуле; время его проконсульства можно гадательно отнести к 50-м гг. II в.

2 Euseb. *Hist. Eccl.* V, 16.

3 *Praedest.* XXVI.

новое понимание церковной дисциплины. После победы, одержанной над гностицизмом, Церковь является уже во всеоружии своего авторитета: отныне она дает ответы на все запросы христианской мысли и совести, а несогласие с ее указаниями является тяжким неповиновением, отпадением, ересью.

В истории христианства II века монтанистское движение представляет глубокий интерес именно потому, что в нем и в борьбе вокруг его идей особенно выпукло отразились все последствия борьбы между Церковью и гностицизмом. Монтанизм сам по себе понятен лишь как заключительный эпизод этой борьбы, как последний отзвук гностицизма в христианском мире. В «катафригийском движении» оставались, правда, незатронутыми основные вопросы христианской догматики, но зато в нем выразились все особенности гностического мировоззрения, примененные к христианской этике, к быту христианских общин. Возбужденные им вопросы являлись последним протестом против власти Церкви над свободной индивидуальностью верующих, против иерархической организации и захвата ею власти над свободными порывами религиозного экстаза. И этот протест, разбившийся о твердыни Церкви, послужил только свидетельством об окончательном закреплении устоев церковной власти и завершившейся кристаллизации ее идеалов.

В борьбе против монтанизма Церковь выяснила, что даже проявления высшей благодати, вроде дара прорицания, могут быть признаны истинными дарами Духа Святого лишь при условии подчинения их церковному авторитету. Подобно тому, как в борьбе с гностицизмом было вынесено осуждение всяким тайным традициям и откровениям, несогласным с учением Церкви, так и в продолжении этой борьбы с последними отзвуками гностицизма — с монтанизмом — были осуждены и отвергнуты порывы мистической экзальтации, не укладывавшейся в рамки церковной организации. В истории Прискиллы и Максимииллы мы видим епископов в роли судей над свободным дотоле пророческим вдохновением. Епископской власти отныне предоставляется решать, не от лукавого ли исходит какое-либо явление экстаза и прорицания, и это критическое отношение к религиозному вдохновению должно было выразиться в определенном отрицании пророчества, как особого проявления Божественной благодати вне апостольского преемства. Церковь раз навсегда покончила с притязаниями экзальтированных ясновидцев быть провозвестниками особых откровений и велений Божьих. Не отрицая в принципе возможности особого дара предведения, Церковь однако закрыла ему доступ в свой канон, признала его как бы излишним ввиду совершенства и полноты Божественного откровения, которое принес человечеству Сын Божий и хранительницей которого является Церковь по праву апостольского преемства. Этим критическим отношением к пророчествам Церковь ограждала себя от обвинения, будто она оскудела пророками вследствие оскудения в ней благодати Духа Святого. Первобытные христианские общины, пребывавшие в постоянном напряжении мистического экстаза, гордились пророческим даром, постоянно проявлявшимся среди братии, но в Церкви II века это явление оказалось

слишком опасным с точки зрения иерархического авторитета, и пресечение его было признано необходимым.

Было решено, что если в Ветхом Завете Богу угодно было открывать Свою волю через избранных пророков, то в Новом Завете нет нужды в подобных откровениях, вполне замененных совершенным учением Церкви и ее толкованиями велений Божьих. Заметим, что это отрицательное отношение к пророчествам привело к неожиданным затруднениям в деле установления новозаветного канона: Церкви пришлось бороться за сохранение в каноне Апокалипсиса Иоанна, этого древнейшего памятника апостольской литературы, который хотели отвергнуть слишком рьяные противники пророческих книг, подобно тому, как были исключены из канона другие *Апокалипсисы* и книга «Пастырь» Ерма.

Другим весьма важным последствием борьбы с монотанизмом было окончательное выяснение отрицательного взгляда Церкви на выступления женщин во главе общин. Мы уже знаем, что в первобытном христианстве царил принцип «несть мужеский пол ни женский» и что это равенство полов находило ежечасные подтверждения и в повседневной жизни общин, и перед лицом гонителей, когда женщины выступали бесстрашными исповедницами и мученицами за веру не только наравне с мужчинами, но даже вдохновляя и ободряя своим примером своих сподвижников, как Бландина среди лионских мучеников в 177 г. и Перпетуя в Карфагене в 203 г. Мы знаем также, что ограничение роли женщины в Церкви постепенно выяснялось по мере развития исторической эволюции христианства и перехода его от вольного экстаза первобытных общин к устойчивым формам церковной организации. Нервная экзальтация женщин и их необузданный пыл, так трудно поддающийся дисциплинированию, казались уже неудобными в новых условиях христианского быта; недоверие Церкви к женскому элементу еще усиливалось при виде выдающегося положения, занимаемого женщинами во всех мистических сектах, в которых они часто играли руководящую роль (как, например, Марцелина у карпократов). Мы знаем, что в гностических кругах, наоборот, подчеркивалось особенное значение женщин и поддерживалось предание об особенном доверии и сердечном отношении Самого Господа Иисуса Христа к некоторым Своим ученицам, стоявшим к Нему ближе самих Апостолов. Эта традиция была весьма неприятна церковной иерархии, основавшей свой авторитет на апостольском преемстве; она способствовала усилению вражды Церкви к женщинам. То обстоятельство, что именно в гностических сектах женщины занимали часто первенствующее положение, находя здесь простор для своих мистических порывов, — от вдохновенных пророчеств до обыкновенных явлений истерии и кликушества, — наконец, что именно у гностиков женщины были облечены священным саном и совершали все таинства, возбуждало в Церкви стремление отстранить женщину от священнослужения. Мы уже видели, с каким раздражением Ириной Лионский отзывался о спутницах валентинианина Марка и об участии их в совершении таинственных обрядов¹. Женщины-священнослужители, проповедницы и пророчицы, пользовавшиеся таким почетом у гностиков, навлекли на себя вражду со

стороны предстоятелей Церкви именно с тех пор, как в церковных кругах выяснилось стремление установить равновесие между крайними течениями христианской мысли и создать новые идеалы — спокойствия, кротости и безусловного подчинения церковному авторитету. Этому идеалу менее всего подходили женщины, одержимые религиозным экстазом, и Церковь начала против них упорную борьбу, выразившуюся особенно ярко в вопросе о катафригийских пророчествах. Осуждение монтанистского движения явилось решительным моментом в истории постепенного развития в Церкви антифеминизма; оно послужило поводом к стеснению проповеднической роли женщин, к предъявлению им одного лишь требования скромности и безмолвного повиновения. Так совершилось мало-помалу ниспадение женщины со ступени полноправного члена христианской общины. В гностических сектах, далеко уклонившихся от руслу церковного христианства, даже в монтанистских общинах после отпадения их от Церкви мы видим еще женщин в руководящей роли предстоятельниц общин, облеченных даже саном епископа¹, — в Церкви такое явление уже немыслимо. Церковное христианство выдвигает еще только дивных мучениц: на кровавой арене амфитратров женщины в последний раз выступают с братьями как равные... Но для женщины-проповедницы и восторженной прорицательницы нет более места в новом укладе христианской жизни: отныне ей принадлежит лишь второстепенная роль вдохновительницы, — как Макрина для великих братьев своих Василия и Григория, как Моника для сына своего Августина, как Павла для Иеронима. Вселенская Церковь уже не увидит более великой благовестницы, как спутница Павла «равноапостольная» Фекла, — великих пророчиц, окруженных всеобщим почитанием, как дочери Апостола Филиппа или как Максимила...

Борьба против катафригийских пророчеств оставила глубокий след и в истории христианского канона. Притязания монтанистов добиться включения в канон своих новых откровений выдвинули на первую очередь вопрос об установлении точных рамок этого канона, об окончательном определении списка священных книг христианства, признанных боговдохновенными. Конец борьбы с монтанизмом совпал с моментом закрепления общих очертаний новозаветного канона; к 80-м гг. II века относится первая известная нам попытка составления письменного списка канонических книг, причем этот перечень сопровождается изложением тех мотивов и соображений, по которым некоторые книги принимались в канон, а другие отвергались. Мы вернемся далее к этому важному историческому документу², пока же отметим только, что в нем устанавливается отрицательный взгляд Церкви на пророческие книги, признанные (за исключением двух *Апокалипсисов*) неуместными в Новом Завете. Зато пророчества Ветхого Завета не могли быть отвергнуты, ибо на них основывались мессианские толкования пришествия

7 См. выше, с. 244.

1 Cf. *Eph. Haer.* XLIX.

2 См. далее, ч. V, *Канон Муратория*.

Христовая. Христианская литература уже пестрела ссылками на эти прочтения; христианская мысль гордилась ими, усматривала в них историческое подтверждение правоты церковного толкования миссии Христовой. Псалтирь уже давно заняла в христианской жизни место излюбленной книги и выразительницы порывов религиозного вдохновения. Наконец, Пятикнижие Моисеево тоже входило в круг христианского чтения, под покровом символических толкований, обвинившихся вокруг каждого его слова. Так совершилось принятие Ветхого Завета как священного документа христианства, наравне с Новым Заветом, явившимся как бы его продолжением. Длительная борьба Церкви с антииудейскими идеями гностицизма завершилась признанием боговдохновенности Ветхого Завета и включением его в христианский канон; в текстах его Церковь нашла надежнейшую опору своего авторитета.

Мы здесь наталкиваемся на одно из важнейших последствий борьбы Церкви с гностицизмом и монтанизмом. То было сближение с иудейской традицией, в противовес гностическому антииудаизму. В этой традиции таилась неотразимая сила, привлекавшая симпатии Отцов Церкви: свойственный иудейству дух дисциплины и незыблемый авторитет Св. Писания были слишком надежным оплотом против беспокойных порывов Богоискательства, и Церковь бессознательно пошла по пути сближения с ними. Церковная иерархия признала себя преемницей иудейского священства, наследницей его власти и престижа. Церковь, отвергшая гностические созерцания, приняла эпопею иудейского народа как основу своего мирозозерцания и связала историю «избранного племени» со своим представлением о Новом Завете, установленном спасительным пришествием Христовым. В ветхозаветной истории Израиля Церковь решила усматривать прообраз собственных судеб и своей мировой миссии. Библейская традиция оказалась настолько удобной для закрепления церковного авторитета, что христианские писатели охотно на нее ссылались даже в полемике с внешними врагами: так, при опровержении высокомерных указаний язычников на новизну христианского учения в сравнении с древними философскими и религиозными системами апологеты прибегали к утверждению, будто откровения Моисея древнее всех иных религиозных формул и послужили для них образцом.

Само собою разумеется, что подобное уважение к историческим преданиям иудейства проскальзывало лишь в пылу полемики с врагами христианства; ему не было места во внутренней эволюции христианского мирозозерцания, уже далеко перешагнувшего за грани иудейской традиции. Сближение с иудаизмом осталось чисто идейным, вне всяких признаков национальности и реально-бытовых условий, без всякого подчинения бремени иудейской обрядности. Как мы указывали уже неоднократно, Церковь приняла Ветхий Завет лишь в своеобразной обработке символических толкований, придала ему характер мировой поэмы вечного Богоискательства, приноровленной ко всем племенам и народностям.

Насколько глубока была отчужденность библейской традиции, усвоенной христианством, от истинно иудейского духа, видно из того, что не

только с иудейством в собственном смысле — т. е. с остатками сынов Израилевых, переживших свои разбитые мечты, — но даже с евионейским течением христианства никакого сближения не последовало. Для чад Церкви иудей остался таким же врагом, каким он являлся для валентиниан или маркионитов. Пропась, разверзшаяся между христианством и иудаизмом, осталась зияющей навеки. Дух иудейского народа, его исторические идеалы — оказались совершенно чуждыми новой мировой религии, сохранившей лишь библейские формулы обращения к Божеству. Разительный пример этой отчужденности мы видим в том равнодушии, с которым христианство относилось к реальным, драгоценнейшим остаткам иудейской старины, к ее священным реликвиям. Следует помнить, что после разрушения Иерусалима Титом в Рим были привезены, в виде трофеев, все святыни Иерусалимского храма: тут были священные сосуды и книги, и таинственное «семисвечие» — «менора», — и завеса храма, и пр.; по словам Иосифа Флавия, Тит отдал часть этих трофеев в храм Мира, а остальными украсил императорский дворец. Можно было бы ожидать, что со стороны римской христианской общины эти реликвии вызвали не только особое внимание, но даже благоговейное почитание; на самом же деле христианский мир не проявил никакого интереса к этим иудейским святыням, остававшимся в Риме более трех веков. Ни один христианский писатель о них не обмолвился, — даже позже, когда поклонение мощам и всяким реликвиям стало общим явлением. О дальнейшей судьбе этих святынь иерусалимского храма мы можем почерпнуть сведения лишь из случайного указания позднейшего византийского историка Прокопия (в его истории Готской войны при Юстиниане): по его словам, при взятии Рима Аларихом в 410 г. часть драгоценных священных сосудов попала в руки готов в числе прочей награбленной добычи, а остальная часть была увезена в Африку вандалами при вторичном взятии и разграблении Рима Гензерихом в 455 г.¹ Поразительное равнодушие христиан к судьбе этих реликвий, о которых нет ни единого упоминания во всей святоотеческой литературе, красноречиво доказывает, насколько усвоение Церковью библейской традиции было чисто внешним, идейным, и не находилось в связи с историческими заветами иудейства.

Во второй половине II века отдаление Церкви от исторически-бытовых условий иудейства сказалось с особенной силой в вопросе о времени празднования Пасхи, бывшей уже тогда главным христианским праздником. Первобытные христианские общины на Востоке сохраняли иудейский обычай празднования Пасхи в 14-й день месяца нисана (первого весеннего лунного месяца) и к этому дню приурочивали воспоминание о Воскресении Господнем. С течением времени и по мере

1 *Procop. De bell. Goth. и De bell. Vandal.* Прокопий добавляет, что позже, когда полководец Юстиниана Великий разгромил вандалов в Африке и вернул часть награбленной ими добычи, в числе доставшихся ему трофеев были предметы утвари иерусалимского храма. Юстиниан повелел отослать их в одну из христианских церквей Иерусалима. Дальнейшая их судьба неизвестна.

утраты живой связи с иудейством в Церкви стал упрочиваться обычай праздновать Пасху «в тот день, в который воскрес Господь», т. е. в день послесубботний (получивший название *воскресенья*, или *дня Господня*), первый после весеннего полнолуния, — даже когда этот день не совпадал с 14-м нисана по иудейскому счислению. Некоторые же азиатские Церкви хранили традицию празднования Пасхи «как Сам Господь ее праздновал», т. е. 14-го нисана, одновременно с иудеями. Это разногласие, само по себе несущественное, приобретало особое значение потому, что в нем выражались противоположные воззрения на отношение Христа и Его спасительной миссии к Ветхому Завету. Сторонники иудейского обычая, державшиеся числа 14-го нисана и получившие поэтому название *четырнадцатников* (*quartodecimani*, *τεσσαρεσκαιδεκαται*), видели в христианском празднике как бы замену ветхозаветной Пасхи: вкушение агнца, установленное Моисеем для народа Израильского, заменялось воспоминанием о спасительных страданиях Христа — Агнца Божьего, «закалаемого от начала мира»; на этот символический смысл Пасхи христианской указывал некогда сам Апостол Павел¹. В тех же Церквях, где празднование Воскресения Господня приурочивалось ко дню послесубботнему, первому после весеннего полнолуния, независимо от иудейского календаря, это празднование теряло символическое значение и являлось лишь поминовением величайшего исторического момента христианства. Впрочем, на Западе, где иудейские колонии были не столь многочисленны, христианским общинам было бы даже трудно следить за иудейским счислением, и связь с ветхозаветным обрядом отпадала сама собой. На Востоке же были еще живы предания апостольских времен, и пример великих основателей азиатских Церквей — Апостолов Иоанна, Филиппа и др., соблюдавших при жизни иудейскую пасхальную традицию, поддерживал уважение к ней. И именно на эти примеры ссылались Отцы Церквей восточных, когда заходил вопрос об установлении общего дня празднования Пасхи для всего христианского мира. Вопрос этот поднимался неоднократно: его обсуждал Св. Поликарп Смирнский с епископом римским Аникетом во время пребывания своего в Риме (ок. 155 г.); о нем спорили в Лаодикийской Церкви ок. 167 г., после кончины знаменитого епископа лаодикийского Сагариса, и в споре этом приняли участие виднейшие авторитеты христианского Востока, как то: Мелитон Сардийский и Аполлинарий Иерапольский. Никакого определенного решения однако не было вынесено из этих прений, и разногласия относительно времени празднования Пасхи не прекращались, к немалому неудобству Церквей, из которых одни совершали празднество, когда другие еще пребывали в посте. Такому разногласию захотел положить предел епископ римский Виктор, заменивший на римской кафедре Элевферия около 189-го г. Борьба за авторитет Церкви против гностицизма и монтанизма была к тому времени закончена, и устранение всякого разномыслия по церковным вопросам казалось необходимым таким представителям твердого авторитета, к каким принад-

1

1 Кор. V, 7: «пасха наша, Христос, заклан за нас».

лежал Виктор. Он обратился к Церквам восточным с требованием присоединиться к практике западных Церквей в деле празднования Пасхи и, получив отпор со стороны некоторых предстоятелей Восточной Церкви, желавших сохранить традицию, освященную примером Апостолов (особенно резкий отрицательный ответ был получен от Эфесского епископа Поликрата¹), задумал довести дело до открытого разрыва и отсечь от Вселенской Церкви сторонников азийского обычая. Притязания Виктора вызвали однако энергичный протест со стороны большинства христианских Церквей, заявивших о невозможности разрыва с древними, чтимыми Церквами, основанными Апостолами, из-за одного только обрядового вопроса; в этом смысле высказалась, например, Галльская Церковь, от лица которой маститый Ириней Лионский написал Виктору образцовое послание, проникнутое истинным миролюбием и христианской кротостью². Неуместное рвение Виктора было осуждено и на Востоке, причем Иерусалимская Церковь ставила в пример собственный обычай: устанавливать день пасхального празднования по соглашению с соседней Александрийской³. Это мирное настроение восторжествовало, и угрозы Виктора остались без последствий; разрыва удалось избежать, а Церкви азийские постепенно и без борьбы присоединились к обычаю праздновать Пасху в первый следующий за весенним полнолунием воскресный день, не справляясь с иудейским календарем; обычай этот был повсеместно принят и наконец закреплен постановлением первого вселенского Никейского собора 325 г.

Великий «спор о Пасхе», разгоревшийся с такой силой между 190 и 192 гг., не имел, таким образом, реальных последствий. Но он имеет большое значение в истории христианства как показатель внутреннего состояния Церкви, завершившей эволюцию своей прочной организации. Мы здесь видим идею церковного авторитета, доведенную до возможности суда над отдельными Церквами по вопросу, касающемуся не христианского догмата, а лишь обряда и церковной дисциплины. Кроме того, здесь можно видеть первое применение идеи соборного начала, призванной играть такую роль в последующей жизни Церкви.

С конца I и в течение II вв. прослеживается постепенное сосредоточение власти и морального достоинства христианской общины в руках ее предстоятеля — епископа — и постепенное ограничение индивидуальных прав членов общины. К концу II века эта эволюция уже вполне закончена, а усложнение условий христианского быта и быстрое расширение церковных общин вызывает к жизни новое явление: необходимость совещаний между епископами для выяснения всех вновь назревающих вопросов. Такие совещания и съезды представителей Церквей имели место ранее в деле монотаннизма, а в истории пасхального спора они являются уже вполне оформленными: по предложению одного из главных предстоятелей Церкви (в данном случае епископа Виктора

1 Euseb. *Hist. Eccl.* V, 24.

2 *Ibid.*, loc. cit.

3 *Ibid.*, V, 257.

Римского) повсюду происходят соборы епископов, устанавливающие мнение Церкви по обсуждаемому вопросу¹. Отныне это явление неразрывно с самой сущностью церковной организации. В III в. такими соборами определяется весь ход христианской жизни; в них выливается в окончательной форме идея церковного авторитета, в них сосредоточивается вся дальнейшая история христианства. Последние вопросы, оставшиеся нерешенными со времени борьбы с гностицизмом, находят здесь свое окончательное решение, и эти соборные определения уже являются обязательными для христианской совести. Ими были установлены в течение III века этические основы христианской жизни.

Мы уже знаем, что этические вопросы, наравне с догматическими, были выдвинуты с особой остротой во время борьбы с гностицизмом и монтанизмом. В первобытном христианстве их быть не могло; проповедь религиозного экстаза заключала в себе по существу все требования нравственной чистоты, а то равнодушие к внешним жизненным условиям, которое мы уже отметили в апостольской проповеди, не оставляло места для моральных предписаний. Мы видели, с какой неохотой такие указания давались даже Апостолом Павлом, наиболее трудившимся в деле устройства Церквей и упорядочения их быта. Вспомним отношение Павла к преступнику-кровосмесителю в Коринфской Церкви: с ним нечего рассуждать, ему надо лишь напомнить о последствиях его тяжкого греха и затем предоставить его печальной участи: Церковь перед ним закрывается (I Кор. V, 1—13). Если таков был взгляд на грех, не нарушавший союза верующих, то нечего и говорить, каково могло быть отношение к проступку против этого союза. «Кто не любит Господа Иисуса Христа — да будет проклят» (букв. «анафема», — «да будет отлучен»; I Кор. XVI, 22), т. е. да погибнет с миром, осужденным на гибель. Христианин, отпавший от Христа, ipse facto нарушал союз с Церковью, и ему не могло быть больше места в христианской общине. При общем восторженном подъеме духа, при страстном напряжении всех духовных сил член общины, равнодушный к экзальтации своих братьев, тем самым разрывал с ними общение: Церкви не приходилось его карать, тем менее отсекал его, — он сам отпадал, с ним больше не считались. Христианство требовало полного духовного возрождения и принесения всех духовных сил на алтарь Христа; кто не мог удовлетворить этим требованиям, тот не мог быть и членом общины. Христианство требовало внутреннего горения, а человек, не умевший пламенеть, не имел части в благодатном царствии Духа, возвещенном миру. «Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. III, 16), — в этом энергичном выражении Апокалипсиса сказалось истинное отношение христианства I века к своим чадам.

Но со II века, когда рамки христианских общин широко раздвинулись, когда членами их оказались не горсточка людей, охвачен-

1 В истории «спора о Пасхе» 190—192 г. упоминаются соборы Церквей Александрийской, Коринфской, Понтийской, Палестинской, Осроенской, Эфесской, Галльской и др.

ных восторгом пламенной веры, а народные массы, несшие к алтарям Христа свои немощи, когда Церкви пришлось вырабатывать свою организацию и озаботиться оценкой духовных сил этих масс, — тогда деление рода человеческого на «просветленных» и не достигших просветления пришлось значительно расширить и смягчить. Пришлось убедиться, что и среди «просветленных», «призванных» возможны всякие падения, возможны затмения в душах света Христова. Пришлось считаться с человеческой немощью и понизить уровень нравственных требований, недоступных для массы. Мы уже знаем, что эволюция церковного христианства заключалась именно в этом приспособлении христианских идеалов к повседневной жизни. Церковь стала все более снисходительно относиться к духовной немощи своих чад и, не возлагая на них непосильных тягот, открыла им путь к спасению — в смирении и в покаянии. Авторитет Церкви оставил за собой право все простить; беспрекословное подчинение ему стало считаться высшей добродетелью. Идея «стада Христова» воплотилась в реальные формы, и образ вечно искомого Божества заслонился образом Пастыря доброго, ищущего заблудших овец Своих...

Но эта эволюция совершилась не без борьбы, не без жгучего протеста со стороны приверженцев былых идеалов христианства. Мы знаем, что этот протест лежал в основе гностического движения, выдвигавшего идею особого христианского посвящения, недоступного для толпы. Гностики, заявлявшие, что их учение обращено лишь к одному человеку из тысячи, имели при этом в виду не одни только тайны высшего созерцания, но и аскетические требования, которые предъявлялись ими к одним лишь «пневматикам» и вне которых не может быть полноты Божественного озарения. Те гностические учителя, которые мирились с существованием Церкви «для малых сих» наравне с союзом особых избранников (как напр. Валентин), все же не допускали возможности просветления и полноты благодати для этого стада званых, но не избранных; в свою очередь, те гностические секты, в которых этические вопросы были выдвинуты на первый план, как напр. энкратиты, относились с открытым пренебрежением и негодованием ко всяким попыткам приурочения к человеческой немощи. Гностики настаивали на том, что христианство должно быть религией сильных, а не слабых; гордых Богоискателей, а не смиренных; алчущих Истины, а не малодушных. Церковь создала себе иные идеалы, открывая доступ к своим алтарям всем чающим спасения; она отвергла понятие об особом таинственном посвящении, оберегаемом от взоров толпы, и провозгласила принцип равного на всех изливания Божественной благодати. Но противники ее могли со злорадством указывать на понижение нравственного уровня ее чад, и мы видели, что монтанисты бросали ей прямой упрек в опошлении и в явном оскудении в ней даров Духа Святого. В этой тягостной борьбе Церковь одержала наконец победу и, в свою очередь, заклеяла осуждением все враждебные ей идеи, поборники которых оказались в положении отщепенцев. Но этические вопросы, поднятые гностицизмом и монтанизмом, все же не сразу могли найти решение, и отголоски их еще

долго тревожили христианскую совесть, вызывая разногласия и даже расколы в среде самой Церкви.

Следует помнить, что эти вопросы затрагивали глубочайшие основы христианского мирозерцания, что в них заключалась критическая оценка Божественной благодати, изливаемой на чад Церкви. Крещение совершалось над взрослыми людьми, переходившими в христианство по внутреннему убеждению, — следовательно, оно знаменовало глубокий перелом в жизни человека, истинное «второе рождение». Каково могло быть отношение к возможности впадения в тяжкий грех после такого просветления и нравственного возрождения? В первобытной Церкви подобная возможность была слишком редким явлением, и над ней можно было не задумываться, но в Церкви расширенной, обратившей свой призыв к массам народным, такое явление было уже обыденным. В гностических кружках вопрос разрешался тем, что крещение само по себе являлось лишь первой ступенью к дальнейшему посвящению, предназначенному только для избранных: знаком этого высшего посвящения было вторичное крещение или соответствующий ему мистический обряд. Но Церковь не хотела мириться с подобной постановкой вопроса: остановившись на идее общедоступной проповеди Царствия Божия «не от мира сего» — проповеди, обращенной не только к сильным духом, но и ко всем «малым сим», не имеющим возможности подняться на вершины нравственного совершенства, — она отвергла все признаки высшего посвящения, недоступного всем ее чадам без различия. В крещении она признавала полноту Божественной благодати, не нуждающейся в повторении; идея дополнительного посвящения была неприемлемой и с точки зрения церковного авторитета, оставившего за собой право «вязать и разрешать» по своему усмотрению, по власти свыше данной, поставляющей пастырей стаду Христову. Таким образом, в Церкви удержалась лишь одна формула «дополнительного посвящения», а именно священство, рукоположение пастырей церковных по праву апостольского преемства, — для простых же чад Церкви эта идея была отвергнута. Но этим решением вопроса усложнились затруднения, созданные все учащавшимися фактами тяжких прегрешений, совершаемых после крещения и нестерпимых для христианской совести, осквернявших идею братского союза людей, озаренных Христовым Откровением.

Поставленная перед такой дилеммой, Церковь думала найти из нее выход в смягчении своих моральных требований, устраняя, таким образом, понятие о безусловной греховности многих жизненных явлений, оказавшихся неизбежными. Начав с отступления от недостижимых аскетических идеалов, признав *святость* брака и семейного очага, Церковь пошла еще дальше по пути уступок немощам плоти: она допустила и вторичное супружество, стала проявлять снисхождение и к греху прелюбодеяния, совершенно нетерпимому с точки зрения первобытных христианских идеалов; эта снисходительность простерлась постепенно на все проявления малодушной привязанности к жизни и к телесным наслаждениям... Понятие о грехе потеряло свою остроту; то, что ранее казалось несмываемым осквернением, было признано явлением обыден-

ным, не нарушавшим общения с Церковью, а для наиболее тяжелых проступков против христианской этики оставалась открытой возможность покаяния, причем эта возможность, допускавшаяся в первобытной Церкви не более одного раза, оказалась также повседневной и общедоступной. Облегчение покаянием вместо требования строжайшей нравственной чистоты было тем средством, которым Церковь увлекла за собой широкие массы и победила гностицизм с его нетерпимостью к немощам плоти. Но применение этого средства имело и печальные последствия, в виде понижения нравственного уровня членов христианских общин. Не одни только гностики бросали Церкви упрек в оскудении духовной мощи: этот упрек был опасным оружием и в руках внешних врагов христианства. Ориген в своей книге «Против Цельса» отметил то презрение, с которым языческий философ отзывался о нравственности христиан. «Наши таинства, — говорил Цельс, — требуют чистых рук, мудрого сердца, а христиане призывают грешников, слабоумных, нечестивых, людей оскверненных, пригодных разве только в составе разбойничей шайки»¹. Подобными обвинениями можно было пренебрегать, признать их пристрастными и несправедливыми, — и все же оставался налицо факт понижения христианской морали, духовного измельчания, и не одни только противники христианства могли заметить, что Церковь в своем отрицании высшего, сокровенного посвящения, в своем приспособлении к уровню толпы иногда упускала из виду завет своего Основателя: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. V, 16).

Эта эволюция в сторону терпимости и снисхождения к немощам плоти вызывала резкие порицания и в самых авторитетных церковных кругах. Многие пастыри Церкви сокрушались о забвении былых христианских идеалов; не касаясь вопроса о дополнительном посвящении для избранных, они требовали, чтобы Церковь держала высоко знамя своих идеалов, хотя бы в виде неосуществимой мечты, недостижимой цели, к которой мог бы по мере сил стремиться человеческий дух. Усилия некоторых пастырей, направленные к утверждению нового строя христианской жизни с его облегченными моральными принципами, вызывали нередко отпор со стороны их коллег — более ревностных блюстителей заветных идеалов. Так, когда великий епископ Коринфский Дионисий, о котором мы уже упоминали², обратился к своему брату Пиниту, епископу города Кносса на о. Крите, с увещанием воздержаться от предъявления слишком строгих аскетических требований к своим пасомым и не возлагать на них непосильного бремени безбрачия, Пинит ответил ему в ироническом тоне: воздавая должное мудрости Дионисия и прославляя его добродетели, он в то же время давал Коринфскому пастырю со своей стороны совет: не держать вверенную ему паству «на молоке», т. е. в младенческом состоянии, но питать ее и более твердой пищей, чтобы она не осталась пребывать навеки в

1 Orig. *C. Cels.* III, 59.

2 См. выше, с. 282.

духовном младенчестве¹. В этих словах критского пастыря определенно выразился взгляд партии ригористов на христианскую этику. Пусть Церковь призывает в свое лоно всех без разбора: истинными сынами ее все же могут быть только те, которые в забвении плотских потребностей предаются неугасимому стремлению к духовному совершенствованию.

Этот спор о принципах, по существу неразрешимый, резко обострился вопросом об отношении Церкви к отступникам, не выдержавшим тягости гонений. Вопрос этот назревал уже с начала II века, со времени выяснения враждебного отношения языческого мира к христианству и возникновения официальных на него гонений. Мы уже знаем, что преследования против христиан возбуждались на основании закона (*religio illicita*), но что поводом к ним были доносы и нелепая клевета, распространяемые языческой толпой². Естественно, что при таких условиях возникал вопрос о пользе открытого исповедания веры, встречаемой таким злобным непониманием; многие христианские мыслители считали, что христианство, как религия избранных, должно остерегаться таких бесполезных столкновений с общественным мнением и оберегать тайну Божественного Откровения от взоров тупой и враждебно настроенной черни. Подобное воззрение находило сторонников преимущественно среди гностических учителей; мы знаем, что многим из них (как напр. Василиду) бросался упрек в отрицании пользы мученичества за веру³. Церковь придерживалась противоположного воззрения, именно потому, что она вообще боролась с гностическим понятием о высшем и замкнутом посвящении, недоступном толпе. Раскрыв широко свои объятия всем чающим спасения, она поощряла всякое публичное исповедание веры, даже когда оно не вызывалось необходимостью и носило характер бравады перед гражданской властью. Блестящий сонм мучеников, запечатлевших кровью свою преданность Христу, признавался лучшим украшением Церкви; она гордилась ими, обаянием их укрепляла свой престиж, свое высокое звание хранительницы той Истины, за которую люди так бесстрашно претерпевали муки и так радостно умирали.

Но эта радость не всегда бывала неомраченной. Именно потому, что к стаду Христову приобщались иногда люди неподготовленные к высшим подвигам самоотречения, они не всегда выказывали непоколебимую стойкость перед страхом смерти, перед лютыми пытками. Случаи отпадения от веры учащались по мере распространения христианства среди широких масс; они стали слишком обычным прискорбным явлением, когда, с конца II и начала III в., гонения приняли характер планомерной и беспощадной борьбы против христианства со стороны государственной власти, вместо прежних отдельных вспышек ненависти к непонятному мистическому учению. В середине III века, при Деции, гражданские власти задались целью совершенно искоренить христиан-

1 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 23. Cf. Hieron. *De vir. inl.* XXVIII.

2 См. выше, с. 94—106.

3 См. выше, с. 202—203.

ство и прибегли для этого к систематическому разгрому христианских общин, подвергая предстоятелей их аресту и казни и принуждая верующих к принесению жертвы официальным богам. Арены цирков обагрились кровью несметных мучеников; и все же ряды бесстрашных исповедников не редели, несмотря на жестокость преследования и на изобретательность палачей, измышлявших новые ужасные пытки. Но наряду с этими славными мученическими подвигами случаи отречения от Христа стали настолько обычными, что по окончании гонения Церковь была поставлена перед необходимостью войти в соглашение с этими массами отпадших (*lapsi*) и открыть им путь к обратному приему в свое общение. Вопрос этот был настолько болезненным для христианского сознания, что решение его сопровождалось многими раздорами и целым расколом.

В сущности, этот жгучий вопрос заполняет собой весь III век истории христианства. Он находился в тесной связи с общим стремлением Церкви облегчить доступ к своим алтарям людям немощным, заменив для них невыполнимые моральные требования возможностью покаяния; в нем выражался последний этап борьбы церковного авторитета с гностицизмом и с аскетическими идеалами монтанизма. Медленная эволюция Церкви по пути снисхождения к «малым сим» должна была завершиться терпимостью даже к такому нравственному падению, каким было отречение от Христа. Противники этой политики уступок предвидели ее последствия, когда они восставали против всякого снисхождения к тяжкому греху, совершенному после крещения. Уже в конце II века христианские мыслители, ободрившие ригоризм монтанистов (как напр. Тертуллиан), не делали различия между тяжкими грешниками и отступниками, порицая в одинаковой мере дарование возможности покаяния и тем, и другим. В первой четверти III века это разногласие в этических принципах привело к расколу в Римской Церкви, когда папа Каллист (217—222) признал нужным распространить возможность покаяния на те грехи, которые до этих пор считались неизгладимыми. Эта мера Каллиста была встречена с таким негодованием, что даже часть его клира, во главе со знаменитым Ипполитом, отложила от него¹. Ипполит поместил в своих *Философменах* язвительное обличение Каллиста в его преступной, по его мнению, снисходительности к грешникам, осквернявшей благодать крещения; римский епископ сам оказался в положении полуеретика и недостойного пастыря стада Христова. Преемники Каллиста продолжали его политику, а Ипполит оставался во главе партии непримиримых ригористов, пока гонение при имп. Максимине не соединило его с папой Понтианом в общем страдании за имя Христово и тяжкой ссылке (в 235 г.). Эволюция церковного христианства уже не могла быть задержана. Церковь, упрекавшая гностиков в пренебрежении к идеалу мученичества, уже сама склонялась к отрицанию его пользы в некоторых случаях. Во время гонения при Деции выдающиеся пастыри и Отцы Церкви, как Свв. Киприан Карфагенский и Дионисий Алек-

сандрийский, признали нужным скрыться и следить издали за своей паствой, ободряя ее посланиями; их поведение далеко не всеми одобрялось, но все же не навлекло на них осуждения. Когда же, по окончании Дециева гонения, вновь возникший вопрос о покаянии *lapsi* и возвращении их в лоно Церкви приобрел особую остроту, то примирительная тенденция одержала верх над всеми протестами. Странники непримиримой строгости остались в меньшинстве, но они образовали целую партию, отрицавшую всякую возможность соглашения с Церковью по этому жгучему вопросу. Во главе этой партии оказался в Риме талантливый и пылкий пресвитер Новатиан.

На почве разногласия с Римской Церковью по вопросу о милосердии к падшим Новатиан вступил в открытую борьбу с папой Корнелием (избранным в 251 году на римскую кафедру, остававшуюся незамещенной более года после мученической кончины папы Фабиана) и добивался даже низложения Корнелия и признания его избрания незаконным. Этот конфликт вышел из пределов местных интересов: многие епископы Востока и Запада, хотя и отказавшиеся от поддержки притязаний самого Новатиана на римскую кафедру, все же одобряли его взгляды на недопустимость общения с *lapsi* и выказывали ему сочувствие и уважение; в числе их были предстатели крупнейших восточных Церквей, окруженные особым обаянием, как Фабий Антиохийский и Фирмилиан Кесарийский. Даже Дионисий Александрийский, оказавшийся в лагере противников строгости, все же относился к Новатиану с уважением и писал ему в примирительном духе. Враги Новатиана пытались подорвать к нему доверие, распространяя слухи о незаконности его крещения и рукоположения, но партия его оставалась весьма сильной и вызвала на Западе настоящий раскол, переживший смерть самого Новатиана (претерпевшего мученичество во время гонения при Валериане). Новатианство, отколовшееся от Римской Церкви, продолжало существовать самостоятельно более трех веков, отличаясь от господствующей Церкви лишь строгостью своей нравственной дисциплины. На Востоке оно слилось с пережитками монтеизма. Сведения о новатианах проскальзывают в христианской литературе до VI в. и окончательно замолкают только в VII веке.

Между тем вопрос о возможности обратного приема падших, даже без вторичного крещения, постоянно и повсеместно решался Церковью в утвердительном смысле. Это решение было неизбежно, оно являлось логическим завершением эволюции всего церковного христианства. Авторитет Церкви сохранил за собой право всепрощения и постепенно смягчил даже формы покаяния, бывшие в первое время столь тягостными, что грешники отступали перед перспективой прохождения через эти суровые искусы. Церковь признала, что Божественная благодать, даруемая через ее посредство в крещении, не может уже покинуть крещеного, какие бы тяжкие прегрешения он ни совершал. Идея *несмысленности* крещения получила такое широкое развитие, что спустя примерно столетие после великого спора о возможности общения с отступниками Св. Кирилл, епископ Иерусалимский, доказывал императору Юлиану тщетность его усилий порвать со своим христианским

прошлым и утверждал, что никакими отречениями от веры нельзя смыть с себя воду крещения. Эта идея была закреплена постановлением вселенского собора, выработавшего догматическую формулу: «Исповедую¹ едино крещение во оставление грехов...»

Если бы мы проследили дальнейшее развитие этой идеи, то увидели бы позднейшее превращение ее в понятие о неистоцимости Божьего милосердия, почти устраняющего различие между добром и злом, самоотверженной верой и равнодушием. Христианское сознание постепенно приучилось возлагать все упование на это безграничное милосердие и заменило им не только былые идеалы самосовершенствования, но даже подвиги покаяния². Рассмотрение этой дальнейшей эволюции христианской этики завлекло бы нас слишком далеко. Мы здесь должны лишь отметить, что в ней завершилась победа над гностическими идеалами, оказавшимися совершенно недостижимыми для большинства чад Церкви. Но, с другой стороны, христианское сознание не могло опуститься до полного забвения этих идеалов. Церковь не могла от них совершенно отречься, не порвав со своими лучшими заветами. В среде самой Церкви не умолкал призыв к мистическим радостям аскетизма; всячески заглушаемый, осуждаемый, он все же настойчиво раздавался среди верующих, пробуждал в них вечную тоску Богоискательства и самоотречения. Уже с конца II века, независимо от всяких догматических споров, начинается то стремление к уединенному созерцанию вдали от жизненной суеты и ее искушений, которое в конце III в. вызвало к жизни новые идеалы, идеалы монашества, и расцвело в суровом подвижничестве Отцов пустыни Фиваидской... Этот порыв увлек в свою очередь Церковь. Христианская этика вновь раздвоилась. Толпе верующих, широким массам стада Христова, была предоставлена облегченная, снисходительная мораль, приспособленная к житейским интересам и с течением времени расплывшаяся в безграничной терпимости. Но христианские аскетические идеалы нашли себе убежище среди людей, не желавших пользоваться этой терпимостью, безразлично сторонящихся суеты мирской. И Церковь признала это разделение, дала ему свою санкцию и одобрение. Слова Христа о «многих званых и немногих избранных» получили реальное осуществление. Но в этом явлении заключался возврат к тем самым гностическим идеям особого посвящения, с которыми Церковь так долго не хотела мириться. Монашеское пострижение явилось новой, уже церковной формулой все тех же идей, не умерших в христианском сознании...

Но мы далеко отвлеклись от тех догматических вопросов, в которых заключалась суть гностического движения. Они также нашли свое разрешение лишь в соборный период церковной истории, выработавший

1 Т. е. «Верую в...» (начальные слова «Символа веры»). — Прим. ред.

2 Как известно, в римско-католической Церкви эта идея доведена до учения об избытке благодати у святых, причем этот излишек святости составляет как бы капитал, находящийся в распоряжении Церкви, из которого черпаются крупницы благодати, распределяемые между грешниками по усмотрению папы (через индульгенции).

окончательные формулы христианского богословия и завершивший таким образом эпоху страстного Богоискательства, выраженного в гностических идеях. Однако выработке этих формул предшествовал период мучительных исканий, занимающий полтора столетия истории христианской мысли, от момента напряженной борьбы с гностицизмом и победы над ним до эпохи вселенских соборов. Церковь отвергла гностическое учение о Непознаваемом Высшем Божестве, отделенном от мира и непричастном созданию его, проявляющемся в мире лишь через посредство целого ряда эманаций. Именно против этого учения (а не против языческого многобожия) была направлена формула, выработанная первым вселенским собором: «Верую во *Едино* Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого». Но эта формула, закрепившая сближение христианского богословия с ветхозаветным монотеизмом, далеко не сразу могла определиться и восторжествовать над другими течениями христианской мысли, над старой закваской гностических умозрений.

Эта идея *Едино*го Божества была, конечно, основой всего христианского учения, но согласование ее с верой в Божественность Христа представляло немало затруднений, и первобытное христианство поэтому уклонялось от разграничения этих двух одинаково дорогих ему понятий и остерегалось выяснения их путем точных определений. В евионейских кружках, державшихся строгого иудейского монотеизма, вопрос решался отрицанием божественности Иисуса Христа и признанием Его простым человеком, но мы знаем, насколько это учение было чуждо и ненавистно христианскому сознанию. Когда же эллинская мистика, нашедшая выражение в гностических системах, увлекла христианскую мысль в ширь отвлеченных созерцаний Божества, мыслимого как чистая Идея, лишенная всякой связи с материальным началом и вполне отделенная от Творческого Принципа, создавшего вселенную, — тогда церковный авторитет, вступивший в борьбу с гностицизмом, стал искать опору в монотеизме и был вынужден заняться догматическим определением своих понятий о Сущности Божества, познаваемого в Отце и Сыне и Святом Духе.

Эта терминология была уже давно усвоена христианским сознанием, и богословской мысли надлежало лишь разобраться в ее оттенках, выяснить суть взаимоотношений понятий об Отце и Сыне в трансцендентальной тайне Божества. Но именно здесь возникали тягостные недоразумения. Понятие о *Сыне Божьем*, открытое христианскому миру уже с евангельских времен, могло подвергаться всевозможным толкованиям. Мы знаем, что в гностической системе Василида идея Божественного *Сыновства* расширялась до отвлеченного пантеизма в представлении о трояком проявлении Божественных потенций¹. Те христианские мыслители, которые были воспитаны на эллинской философии, охотно склонялись к символизации термина *Сына Божьего*, обозначая им лишь выделение Творческой Силы Божества, отношение Божественного

1

См. выше, с. 197 sq.

Принципа к мирозданию. Но эту туманную символику трудно было применить к реальному понятию о Христе именно как Сыне Божьем, к исторической Личности Иисуса Христа. Оттого последнее понятие находило противников среди приверженцев чистого монотеизма, создавших в церковном христианстве особое течение — *монархианство*: этим термином обозначалось убеждение в незыблемости и нераздельности принципа Божественного Единства (ἡ μοναρχία τοῦ Θεοῦ). Ради сохранения цельности этого принципа монархиане отрицали божественность Иисуса Христа, а все церковное учение о Божественном воплощении и мировом искуплении относили к Богу Единому без выделения из Него ипостаси Сына. Однако и эта идея вызвала разные толкования, и при дальнейшем ее определении выяснилось немало разногласий среди сторонников монархианства. Личность Иисуса Христа облакалась одними в докетическую символику и рассматривалась как явление миру Самого Единого Бога Отца, между тем как для других Она представлялась соединением Единого Божественного Принципа с человеческим естеством Иисуса. Согласно последнему толкованию, Иисус Христос был Богочеловеком лишь постольку, поскольку Он был облечен «Силою Всевышнего», приведшей Его к обожествлению.

Защитником этой теории явился некий Феодот, кожевник по профессии, богатый и весьма образованный христианин из Византии, выступивший в Риме при папе Викторе (ок. 190 г.). Враги Феодота впоследствии утверждали, что он во время гонения отрекся от веры, а затем, в целях примирения с Церковью, стал уверять, что он отрекся не от Бога, а лишь от человека — Иисуса Христа; это позднейшее обвинение не заслуживает внимания, ввиду известной уже нам неразборчивости средств у древних ересеологов при полемике с противниками. Учение Феодота не им было измышлено: оно, так сказать, носилось в воздухе и было только выражено им с большей определенностью, что объяснялось наступившей потребностью в выяснении терминологии монархианства. Следует заметить, что Феодот не отрицал сверхъестественного рождения Иисуса от Девы; таким образом, Иисус Христос не был для него простым человеком.

Эти идеи нашли дальнейшее развитие в учении другого Феодота, по роду профессии называемого Менялой; в своих попытках установить способ обожествления Иисуса Христа он ухватился за текст псалма 109-го: «Ты священник вовек по чину Мелхиседека»¹ и доказывал, что Христос был отражением Бога Вышнего по особому таинственному избранию, явлением Мелхиседека возведенному в Ветхом Завете (Быт. XIV, 18—20). Эта идея Феодота была уже знакома церковной богословской мысли, и впоследствии таинственный образ Мелхиседека занял прочное место в христианской мистике. Но в том определенном виде, в котором была высказана эта идея Феодотом, она не могла не вызвать осуждения со стороны Церкви. Феодот и последователь его Асклепиодот пытались создать целый раскол в Риме при папе Зефирине (198—217); у

1

Пс. СІХ, 4. Cf. Евр. V, 6; VII, 17.

них появился даже особый епископ, некий Наталий, вскоре покавшийся и вновь принятый в церковное общение Зефирином¹. Идеи феодотиан не могли иметь особенного успеха: в них слишком явно сквозила евионейская закваска, более близкая к ветхозаветному учению о Боге, нежели к эллино-христианским воззрениям. В них выражалось стремление изобразить отношение Христа к Высшему Божеству в виде особого избрания: Христос является Сыном Божиим через *усыновление* Его Всевышним Божеством, — отсюда эта отрасль монархианства получила название *адопционизма*. Наиболее видными представителями этих идей явились на Западе (лет примерно через 30 после выступления Феодота) некий Артемон, а на Востоке, во второй половине III века, знаменитый антиохийский епископ Павел Самосатский. Но монархианство получило более широкое богословское толкование в другом своем виде, обозначаемом термином *модализм*.

То течение монархианских идей, которому присвоено это название, являлось в сущности попыткой примирения христианского понятия о Сыне Божьем с гностическими идеями о постепенных проявлениях Божества в мире. Термин «Сын Божий» прилагался здесь к Божественному Проявлению Творческой Силы Божества, приемлющей на себя бремя искупления мира и конечного очищения его. При таком толковании совершенно исключалась идея о Сыне Божьем как об особой ипостаси Божества: Единое Нераздельное Высшее Божество Само проявляется то в образе Сына, то в образе Духа; если допускалась идея Самостоятельной Ипостаси Сына Божьего, то лишь как временное выделение из Божественного Первоисточника, для осуществления предначертанных Промыслом Божиим целей, причем в этом смысле возможно и воплощение (или видимое проявление) Сына Божьего в Иисусе Христе, но это выделение Особого Второго Божественного Лица отнюдь нельзя представлять Самостоятельным Началом, Единосущным и *Присносущным* Вечному Непознаваемому Божеству (по позднейшей богословской терминологии). Термины *Отец*; *Сын*, или *Слово* Божье (Λογος); *Дух*, или *Утешитель* (Παράκλητος), — соответствовали здесь не реальным понятиям о Троичном Естестве, а лишь разному образу (*modus*) проявления Единого и Нераздельного Божества.

Связь этих воззрений с гностической метафизикой вполне очевидна: разница состояла собственно в том, что многочисленные в мировоззрении гностиков преемственные эманации Божества заменялись лишь двумя проявлениями Бога Всевышнего, и таким образом совершалось сближение с чистым монотеизмом. Даже второе Божественное проявление — в Духе Святом — сравнительно мало занимало богословские умы в рассматриваемую нами эпоху: выяснение идей о Святом Духе и окон-

1 Главнейшим источником сведений о двух Феодотах и об их школе является Ипполит, стоявший во главе их противников: см. *Philosophumena* VII, 35—36; IX, 23, 27; его же *Contra Noet.* III; также Euseb. *Hist. Eccl.* V, 28; Epiph. *Haer.* LIV, LV; Theodor. *Haer. fab. comp.* II, 4—6; Philastr. *Haer.* L; Ps.-Tertull. c. XXVIII—XXIX; и мн. др.

чательное определение Его Ипостасных отношений к Первосущности Божества относится уже всецело к соборному периоду. Эпоха, предшествовавшая вселенским соборам и затронутая здесь нами потому, что в ней выразилось дальнейшее направление и судьба гностических идей, занималась по преимуществу выяснением формул и понятий о Сыне Божьем; эти понятия касались наиболее важных основ христианского учения, и именно с этой стороны приступало к ним богословское мышление, колебавшееся между различными оттенками «монархианства». Стремясь оградить христианское учение о Боге от обвинений в «двубожии» или «трехбожии», монархиане-модалисты остерегались выделения Сына Божьего в особую Ипостась и признавали в Нем лишь *modus* Бога Единого, проявившего Себя и в явлении Иисуса Христа; на эту тайну, по их мнению, указал Сам Христос словами: «видевший Меня видел Отца» (Ин. XIV, 9) и «Я и Отец — одно» (Ин. X, 30).

Наиболее ярким выразителем этих идей явился на Востоке в последней четверти II века Нозт (Νοῦτος), родом из Смирны; последователи его назывались сперва нозтианами, и один из них, Эпигон, распространил это учение в Риме при папе Зефирине. Еще до того, при папе Элевферии (174—189), монархианство имело в Риме представителя в лице другого азийца, Праксея, принимавшего горячее участие в борьбе против монтанизма. По-видимому, в монтанистском учении об особых откровениях Духа Святого Монтану и его пророчицам Праксей усматривал слишком резкое отделение Духа и Слова Божьего от Единого Божества, и в этом смысле подвергал монтанистские идеи особенно жесткой критике; именно под его влиянием папа Элевферий отказался от признания катафригийских пророков. Но это выступление против монтанизма создало Праксею сильного врага в лице Тертуллиана, — убежденного монтаниста, как нам уже известно. Тертуллиан посвятил целый трактат беспощадному обличению и осмеянию ненавистного ему противника; он выставлял его еретиком, хулителем Бога, отрицал даже его заслуги в деле исповедания веры во время гонения (Праксей пользовался славой бесстрашного исповедника, пострадавшего за веру), а деятельность его в Риме характеризовал насмешливым замечанием, что он, Праксей, «Духа Святого изгнал, а Бога-Отца распял»¹. В этом выражении содержалась суть монархианской идеи в том виде, в каком она представлялась противникам: если нет выделения Ипостаси Сына из Сущности Всевышнего Отца, если Сам Бог-Отец проявил Себя в Иисусе Христе, то, значит, Сам Бог-Отец пострадал на кресте. Отсюда название *патрипассиан* (*patripassiani*), найденное Тертуллианом для монархиан-модалистов.

С догматической стороны это определение неверно, ибо если Отец пострадал в образе («модусе») Сына, то, значит, Всевышний Отец, как Таковой, не причастен искупительным страданиям. Но кличка «патрипассиан» все же осталась за модалистами, которые, в свою очередь, называли своих противников *двубожниками*. Спор обострился,

1 *Adv. Praxeam*, I: «Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit».

закипел по всему христианскому миру; новые формулы никого не удовлетворяли и вызвали бесконечные пререкания. В Риме конфликт осложнился внутренними раздорами, так как во главе противников модализма стоял знаменитый Ипполит, автор «Философумен», открыто враждовавший с папой Зефирином и в особенности с его советником и впоследствии преемником — Каллистом. Зефирин был человек мягкий и малообразованный; окончательно сбитый с толку разгоревшимися вокруг него богословскими спорами, он не решался высказаться определенно и только беспомощно повторял: «Я знаю только Одного Бога — Христа Иисуса, и кроме Него никого другого, рожденного и пострадавшего», — но тут же добавлял: «Не Отец пострадал, а Сын»¹. Каллист, заменивший ок. 217 г. Зефирина на римской кафедре, более открыто склонялся на сторону модализма и в спорах с Ипполитом не преминул упрекнуть последнего в двубожии². Но идеи Ипполита, защищавшего формулу Логоса — Сына Божьего, лучше выражали мнение церковного большинства, с которым Каллист не мог не считаться, и под его давлением он был наконец принужден осудить модализм в лице нового и наиболее яркого его выразителя — Савеллия³.

Савеллий прибыл в Рим также с Востока: по-видимому, он был родом из Пентаполя Ливийского. В его учении модализм нашел свои окончательные формулы, весьма отдаленные от церковного понятия о Сыне — Слове Божьем; Савеллий отвергал всякое разделение Божественных Ипостасей, признавал, что все модусы проявления Божества должны сливаться в понятии о Божестве Едином и безличном, и предлагал сохранить наименование *Сына* лишь в применении к Самому Нерожденному Отцу, обозначая этим термином *Сыноотец* (Ὡυοπατωρ) проявление Непознаваемого Божества в мире, — ибо Непостижимая Божественная Монада проявляется по Собственному произволению то в образе Отца, то в образе Сына, то в образе Духа.

В этой форме модализм слишком явно обнаруживал свою связь с гностическими созерцаниями, и осуждение его Церковью было неизбежно. Но победа над ним досталась нелегко и не сразу: *савеллианство*, в котором слились все течения модалистских идей, продолжало существовать вне Церкви, пользовалось большим успехом и распространением и немало тревожило христианских мыслителей даже соборного периода, как напр. Афанасия Александрийского и Василия Великого. И окончательное его исчезновение (приблизительно к концу IV века) объясняется только тем, что Церковь, ополчившаяся на модалистов, не могла однако всецело отрешиться от их идей и немалую долю их усвоила в своей догматике, в своем учении о Логосе — Сыне Божьем, Единосущном Отцу⁴.

1 *Philosoph.* IX, II: «Ἐγὼ οἶδα εἷνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδεὶνα γεννητὸν καὶ παθῆτον». «Οὐκ ὁ πατὴρ ἀπεθάνεν, ἀλλὰ ὁ υἱός».

2 *Ibid.*, loc. cit.: «ἀλεκαλεῖ ἡμᾶς διθεοῦς»

3 *Ibid.*, IX, 12.

4 Главнейшие источники сведений о модализме содержатся в трактате Тертуллиана

Учение о Логосе, воспринятое Церковью, было сформулировано современником Савеллия, одним из глубочайших мыслителей христианства, — великим Оригеном. С его именем мы уже выходим из круга ересеучений и расколов и вступаем в область исканий догматических формул уже в пределах церковного богословия. Некоторые мнения Оригена подверглись впоследствии осуждению и помешали его зачислению в списки великих Отцов Церкви, но по общему облику своему он — учитель Церкви, христианский богослов, проложивший для христианского мышления пути, с которых оно уже никогда не уклонялось. С Оригеном завершается эпоха смутного Богоискательства первобытного христианства и начинается новая, не менее интересная эра богословских созерцаний, определивших формулы христианской догматики. Но, к сожалению, рассмотрение этих формул и выяснение их дальнейшей эволюции и постепенной кристаллизации уже не входит в пределы настоящего труда.

Мы здесь не можем остановиться достаточно подробно на личности и учении самого Оригена: подобное рассмотрение его идей завлекло бы нас слишком далеко, а биографические данные о нем и данные о его деятельности заслуживают тщательного изучения и не вмещаются с достаточной полнотой в наш беглый очерк гностического движения. Кроме того, Оригена нельзя отделить от общего брожения философских идей, очагом которых служила Александрийская школа. Мы уже упоминали о том, что со II века по Р. Х. Александрия являлась мировым культурным центром, в котором философские созерцания эллинизма достигли пышного расцвета¹. Здесь появились христианские мыслители — главы гностических школ, такие как Василид, Карпократ, Валентин; здесь наряду с языческими философскими кружками, теснившимися вокруг знаменитой библиотеки и музея и подготавливавшими расцвет неоплатонической школы, было основано христианское «огласительное училище», в котором эллинская философия проходила через горнило христианского мышления и создавала блестящую плеяду богословов-созерцателей, соединявших глубину познания с порывами пламенного Богоискательства. Мы не имеем возможности остановиться здесь на интересной личности первого известного нам руководителя этого христианского училища — Пантена (Πανταίνος, Pantaenus), сицилийца родом, последователя стоической философии, в поисках истины посетившего все святилища познания и древней мудрости, побывавшего и в Индии, откуда, по преданию, он привез экземпляр «Евангелия двенадцати Апостолов», будто бы завезенного в Индию Апостолом Варфоломеем. Вероятно, в конце своей жизни он оказался руководителем Алек-

Adversus Praxeas и в *Философуменах* Ипполита (IX, 7—12; X, 27), а также: Hipp. *Contra Noet.*; Euseb. *Hist. Eccl.* VII, 6; Epiph. *Haer.* LVII, LXII; Philastr. *Haer.* LIII, LIV; Ps.-Tertull. с. XXX; Praed. с. XXXVI, XLI; Theod. *Haer. fab. comp.* II, 9; III, 3; и др.; а также в сочинениях Оригена, Афанасия Александрийского, Мефодия (Сопв. VIII, 10), Василия Великого, Григория Нисского и мн. др.

1 См. выше, ч. I, с. 14—18; ч. II, с. 85.

сандрийского Училища, где в числе его учеников был Александр, впоследствии знаменитый епископ Иерусалимский, а также Климент, заменивший его во главе училища. Климент Александрийский, родом афинянин, прозванный *Строматеем* (Κλήμης ὁ Στρωματεύς) по заглавию важнейшего своего сочинения, уже хорошо нам известен; неоднократно приходилось нам ссылаться на его драгоценные *Строматы* и отмечать громадное значение этой книги в истории христианской литературы: мы знаем, что Климентовы *Строматы* являются одним из наиболее серьезных источников по изучению гностических систем, в частности валентианства, для ознакомления с которыми необходимо считаться также с данными, собранными Климентом в так называемых «*Excerpta ex Theodoto*»¹. Кроме того, «*Строматы*» представляют неисчерпаемый источник сведений о египетских мистериях и религиозно-философских воззрениях древнего эллино-восточного мира. Климент был хорошо знаком с тайнами этого мира и его мистических созерцаний; порывы неутолимого Богоискательства и его увлекали к подножию всех алтарей познания, и в числе его учителей, по его же словам², были и представители эллинских философских школ, и сирийцы, и иудеи; наконец, после долгих странствований, он оказался в числе учеников Пантена в Александрии и, по-видимому, разделял потом его труды по огласительному училищу до того времени, когда сам стал во главе училища. Из одного указания Александра Иерусалимского, сохраненного Евсевием³, можно заключить, что Климент имел сан пресвитера в Александрийской Церкви. Но мирозозерцание знаменитого александрийского учителя было далеко от тех течений церковного христианства, с которыми мы недавно ознакомились. Климент был чистым гностиком по своим воззрениям на Откровение Христова как на высшее озарение, недоступное толпе. В его *Строматах*, как и во всех других известных его сочинениях, с любовью обрисовывается идеал христианского мыслителя, достигшего посвящения в глубочайшие тайны Богопознания и весьма близкого к «пневматикам» гностических школ. Климент употребляет слово «гностик» лишь в положительном смысле, обозначая им именно такого «посвященного», носителя высших христианских идеалов. Следует заметить, что даже краеугольная идея гностиков о существовании особого, эзотерического учения, переданного Христом лишь достойнейшим ученикам, не была чужда Клименту: в его книге «*Ὑποτύπώσεις*» упоминается об откровении высшей истины, дарованном Божественным Учителем Петру, Иакову и Иоанну и переданном ими Аругим апостолам и затем 70 избранным ученикам⁴. Христология Климента проникнута докетизмом: он склонялся к признанию прозрач-

1 См. выше, с. 213 sq.

2 *Strom.* I, 1.

3 *Hist. Eccl.* VI, 11.

4 *Ibid.*, II, I.

ности плоти Иисуса Христа и ссылаясь на свидетельство «Деяний Апостола Иоанна», ныне изъятых из канона.

Под влиянием этого учителя, сочетавшего мистические увлечения с глубиной всестороннего познания и с изумительной эрудицией, развилось и окрепло мышление Оригена, происходившего из христианской семьи и с юных лет бывшего в числе учеников Климента. В 202 г. жестокое гонение при императоре Септимии Севере принудило временно закрыть огласительное училище и заставило самого Климента навсегда удалиться из Александрии¹. Оригену было в то время около 17 лет; отец его Леонид в числе других мучеников пострадал за имя Христово во время гонения, оставив на попечение своего юного сына многочисленную семью (мать и шестерых младших братьев). Мы не имеем возможности остановиться здесь на преданиях, окруживших детские годы Оригена, но должны лишь отметить, для характеристики воспитавшей его среды, что Леонид прозревал блестящую будущность своего сына: порою, по словам Евсевия², когда отрок Ориген спал, отец подходил к нему и с восторженным благоговением целовал его грудь — «обиталище Духа Святого», — прославляя Бога за дарование ему такого сына. Во время гонения 202 г. шестнадцатилетний Ориген ободрял отца к подвигу исповедания и страдания за веру и радовался его мученическому концу; оставшись во главе осиротелой семьи без всяких средств к ее поддержанию³, ему удалось, несмотря на юный возраст, найти занятие преподавателя риторики. Вскоре гениальный юноша был окружен многочисленными слушателями; по желанию епископа Димитрия он стал во главе возрожденного Александрийского училища и здесь в течение долгих лет проповедовал благовестие Христово, обогащая его сокровищами основательно им изученной эллинской философии. Вместе с тем Ориген оставался верным заветным христианским идеалам аскетизма: спал на голой земле, буквально исполнял слова Христа об отказе от лишней одежды, изнурял себя строжайшим постом и воздержанием от всякого угождения плоти; наконец, он дошел до самоискалечения, до буквального исполнения евангельского текста о скопцах, которые «сделали сами себя скопцами для Царствия Небесного» (Мф. XIX, 12), — отчасти из жажды аскетического подвига, отчасти в целях устранения всяких низких подозрений при постыжном общении с женщинами, толпившимися вокруг его кафедры⁴. Этот поступок Оригена был впоследствии поставлен ему в вину Димитрием, епископом Александрийским, когда слава молодого философа и богослова возбудила наконец некоторую зависть со стороны алек-

1 По некоторым данным можно заключить, что в 211—212 г. Климент был еще в живых, но ок. 215 г. о нем упоминают уже как о покойном. (Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 11; VI, 14). Неизвестно, где находился Климент по удалении из Александрии; можно предположить, что он был в Кесарии у епископа Александра, в посланиях которого содержатся указанные упоминания, сохраненные Евсевием.

2 *Hist. Eccl.* VI, 2.

3 Согласно закону, имущество мучеников подвергалось конфискации.

4 См. Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 8.

сандрийского пастыря. К тому времени имя Оригена действительно гремело по всему христианскому миру. Его вдохновенная проповедь привлекала бесчисленных слушателей, его ученые труды возбуждали всеобщее благоговейное изумление. Не довольствуясь изучением и разъяснением священных книг христианства, он углублялся в мистический эклектизм эллинской философии; по словам его биографов, «Платон был его постоянным спутником», но с одинаковым рвением предавался он изучению мыслителей неопифагорейской школы и был в числе слушателей и почитателей Аммония Саккаса, полагавшего тогда в Александрии начало неоплатонической школе, — Аммония — властителя дум всех Богоискателей этого бурного времени; того Аммония, при встрече с которым 26-летний Плотин прекратил всякие иные поиски Истины и воскликнул: «Вот тот, кого я искал!» Но Ориген не довольствовался мистической метафизикой возрожденного пифагорейства и платонизма. Поиски истины, новых формул религиозного созерцания увлекали его во все стороны, побуждали его предпринимать поездки во все центры мировой культуры; побывал он и в Риме (между 212 и 215 гг.), где ему довелось познакомиться со знаменитым Ипполитом. Иногда эти поездки совершались по чьему-нибудь приглашению (так, ок. 218 г. его выписала в Антиохию просвещенная любительница философии Юлия Маммея, мать императора Александра Севера), иногда же они имели целью розыски старинных текстов Св. Писания, сличением которых Ориген занимался с особенным рвением. Он не отступил даже перед трудностями изучения еврейского языка, признав его необходимым для тщательного ознакомления с подлинным текстом Ветхого Завета и для проверки его переводов. Ветхий Завет к тому времени уже занял прочное место в числе священных книг христианства, но лишь в греческом переводе LXX толковников, а иудеи в полемике с христианами оспаривали точность некоторых выражений и считали перевод LXX искаженным. Ориген отыскал еще три самостоятельных перевода Ветхого Завета на греческий язык (Акилы, Феодотиона и Симмаха) и предпринял гигантский труд сличения их с еврейским подлинником: плодом его работ явилось издание *Гекзаплов*, т. е. текста Библии в шести параллельных столбцах, содержащих 1) подлинный еврейский текст, 2) транскрипцию его греческими письменами, 3) перевод LXX, 4) перевод Акилы, 5) перевод Феодотиона, 6) перевод Симмаха. Этот колоссальный труд мог сам по себе обессмертить имя любого ученого, но Ориген дополнил его еще пространными толкованиями и изъяснениями всех книг Ветхого и Нового Завета; особенно замечательно его Толкование на Ев. Иоанна, в котором сказалось влияние труда под таким же заглавием валентинианина Гераклеона. В своих изъяснениях Св. Писания Ориген придерживался символического смысла, отвергая буквальное понимание текстов с резкостью, достойной ученика Климента и Аммония, друга валентинианина Амвросия. Но гностическая закваска, столь ясно выраженная иногда у Оригена, не мешала ему относиться критически к попыткам введения в христианский канон книг подозрительного происхождения. Его научная добросовестность заставляла его разбираться с должной осторожностью в истории каждой книги, притязавшей на

богословственность; его пронизательная критика выясняла достоверность всех документов христианской письменности, указывала их место в каноне или вне его. Оригену принадлежит честь окончательного разбора христианского канона; им было введено деление книг на несомненно церковные (ομολογούμενα) и почитаемые, но не богословственные (ἀντιλεγόμενα). Его критика текстов стала краеугольным камнем христианской экзегетики.

Наряду с этими трудами Ориген посвящал свое перо изъяснению глубочайших основ христианской догматики. Его знаменитая книга «О началах» (Περὶ ἁρχῶν) представляет первый в церковно-христианской литературе опыт пространного богословского трактата, раскрывающего основные понятия о Божестве и мироздании в стройном синтезе. Именно в этой книге Ориген излагал учение о Сыне Божьем — Единосущном и Единородном Логосе — в законченных формулах, призванных вытеснить из христианской догматики идеи монархианства. Автор книги «О началах» мог по праву занять первое место среди христианских богословов, но некоторые идеи, выраженные в его книге, вызвали неодобрение и послужили поводом к осуждению великого учителя. Эти догматические споры возгорелись позже, в конце жизни Оригена, но еще до того, вскоре после появления книги Περὶ ἁρχῶν, его положение в Александрии было поколеблено конфликтом с епископом Димитрием, уже давно таившим раздражение по поводу громкой славы Оригена. Поводом к разрыву послужило то обстоятельство, что епископы Иерусалимский и Кесарийский, искренно почитавшие Оригена, в бытность его в Палестине (ок. 230 г.) посвятили его в иерейский сан, и Димитрий заявил протест против посвящения скопца, притом в чужой епархии. Примечательно, что во время разгоревшегося спора не было упомянуто о каких-либо еретических воззрениях Оригена, и протест Димитрия касался лишь формальной стороны дела. Как бы то ни было, Оригену пришлось покинуть Александрию, где заместителем его во главе огласительного училища был его ученик Геракл, а с возведением последнего на александрийскую кафедру (после смерти Димитрия, ок. 232 г.) — другим учеником его, Дионисий (впоследствии тоже епископ Александрийский, с 247 по 264 г.). Ориген удалился в Кесарию Палестинскую и здесь продолжал свою неутомимую деятельность; сюда также стекались к нему отовсюду ученики, среди которых был Григорий, впоследствии знаменитый епископ Неокесарийский и чудотворец; здесь Ориген закончил свое издание «Гекзаплов» и написал целый ряд трактатов по всем вопросам, волновавшим христианское сознание. Одним из последних его капитальных трудов было «Опровержение Цельса» — языческого философа, написавшего в 70-е гг. II века книгу против христиан, под заглавием «Истинное слово» (Λόγος ἁληθῆς); ответ на эту книгу была составлена Оригеном в конце 40-х гг. III века, по просьбе верного друга и мецената его Амвросия, вообще игравшего роль неизменного вдохновителя Оригена и побуждавшего его писать без отдыха. Объемистая книга Κατὰ Κέλσου (в 8 частях) является одним из замечательнейших трудов Оригена и принадлежит к числу драгоценнейших памятников

христианской литературы по обилию рассыпанных в ней указаний на все течения христианской мысли: мы уже имели случай заметить, как часто приходится ссылаться на эту книгу при изучении гностических идей. Кроме того, личность самого автора книги здесь обрисовывается во всем блеске могучего таланта и полемической добросовестности: опровергая Цельса, Ориген нигде не пытается исказить его слова или его доводы и с удивительной беспристрастностью цитирует все его едкие обвинения грубости библейского текста, все его указания на несообразность евангельских повествований, на ничтожность и бесцельность приписываемых Иисусу Христу чудес, на невозможность признания Божественным Того, Чье сошествие на землю прошло незамеченным, и т. п. Цельс употреблял в своей полемике то оружие насмешки и тупого глумления, которым впоследствии пользовались Вольтер и все убежденные враги христианства до наших дней; Ориген опровергал его с обычной силой и талантом, отстаивая немеркнувшие в человеческой душе религиозные идеалы. К сожалению, мы не можем остановиться здесь на рассмотрении этой интереснейшей книги. Нет возможности здесь заняться и разбором других трудов великого Александрийца. Мы не будем упоминать и о всех превратностях его жизненной судьбы, о скитаниях его среди своих ненавистников и почитателей. Эта бурная, доблестная жизнь увенчалась наконец славой мученичества: в 250—251 г., во время гонения при Деции, Ориген был схвачен, подвергнут пыткам и тяжкому заключению, но никакие страдания не могли заставить старого борца за истину отречься от Христа. Угрозы лютой казни почему-то не были приведены в исполнение: Ориген пережил гонение и был освобожден из темницы; дух его остался несокрушимым, но физические силы были надломлены. В 254 г., в Тире, великий светоч христианской мысли угас.

Мы уже знаем, что его богословские труды встретили немало возражений; в них слишком часто сквозила гностическая тенденция, несомненно близкая миросозерцанию Оригена. В его учении о материи как продукте огрубения духовной сущности можно уловить следы валентинианских идей; его воззрения на загробную жизнь состоят в тесной связи с гностическими понятиями о постепенном очищении духовной сущности для возвращения к Божественному Первоисточнику. Особенно нападкам подвергались воззрения Оригена на мировое зло как на нечто преходящее. В его толковании материя есть зло, но материальное начало само по себе не противостоит Всевышнему Всеблагому Божеству; зло возникло вне материи, в сферах низших проявлений Божества, среди духов, отпавших от Первобытной Благости и чистоты, вследствие охлаждения в них пламенной любви к Первоисточнику Божественной благости. И видимый мир создан для очищения оскверненной духовной сущности через искусства материального существования¹. Логическим следствием этой теории была идея метемпсихоза, ибо очищение духа от

1 Нельзя не заметить в этих идеях большое сходство с валентинианской системой и ее представлением о падении последнего зона, внесшего в Божественную сущность тоску неудовлетворенности и вызвавшего таким образом творческое воздействие на низшие стихии.

материальной скверны не может быть завершено в течение одной лишь кратковременной жизни. Ориген действительно допускал не только переселение душ, но и *предсуществование* их; по этой мысли, пребывание в несовершенном мире является лишь временным испытанием, содействующим укреплению духа и его освобождению от всякой слабости и нечестивых побуждений, ради достижения полного слияния с Божеством. Таким образом, мировое зло будет устранено, когда вся духовная сущность пройдет через необходимое искупление и вернется к первобытному состоянию, к своему Божественному Первоисточнику. Даже злые духи, отпавшие от Бога, со временем достигнут этих высших степеней совершенствования и очищения от зла; по теории Оригена, даже дьявол, этот символ низшей враждебной силы, не останется навеки заключенным в гордыни и зломном упорстве: ему также предстоит постепенное восхождение по ступеням добра и, наконец, реинтеграция в Божественную Сущность. Ориген стремился таким образом устранить из христианского мирозерцания всякий признак дуализма: раз Церковь признала, что мир сотворен не низшими силами, а Всевышним Всеблагим Богом, то зло и страдание в этом мире не могут быть вечными, они — лишь временные явления и закончатся вместе со всей драмой бытия торжеством добра и Всевышней Благости. Но эти идеи Оригена подверглись беспощадной критике. Церковь отвергала откровенный дуализм некоторых гностических систем, но она не могла вполне отрешиться от дуалистических тенденций: идея конечного примирения дьявола с Богом казалась ей неприемлемой, а мысль о вечности страдания, в виде наказания за упорство во зле, уже просачивалась в ее воззрениях, хотя и не нашла еще вполне определенных выражений. Учение Оригена именно с этой стороны навлекло на себя осуждение, и церковные авторитеты, восставшие против смелого мыслителя, вынесли ему приговор, затмивший его бессмертную славу. Для последующих поколений Ориген явился уже полуеретиком, и ему никогда не было возвращено, казалось бы, подобающее ему место в сонме Отцов Церкви.

Но зато христологическая часть учения Оригена наложила неизгладимый отпечаток на всю позднейшую церковную догматику. Его определение учения о Единородном и Единосущном Сыне Божиим — Логосе, вочеловечившемся в Иисусе Христе для искупления рода человеческого, — легло в основу всех позднейших богословских формул и заменило все течения модализма, не удовлетворявшие христианское сознание. Можно сказать, что после Оригена изложенное им учение о Св. Троице, о Нераздельной и Неслиянной Основной Троичной Сущности Божества, уже не подвергалось значительным изменениям. В выработанных им формулах Церковь нашла свое догматическое учение и уже не отступала от него. Дальнейшему выяснению подлежали только понятия об истинном образе воплощения и вочеловечения Сына Божьего, образе явления в мире Присносущного Логоса в Иисусе Христе — Богочеловеке (не только Θεός, но и Θεάνθρωπος). В системе Оригена этот вопрос разрешался тем, что, по его учению о предсуществовании душ, человеческая душа Иисуса Христа существовала до Его рождения от Девы

Марии, и, следовательно, соединение ее с Ипостасью Сына Божьего совершилось также до Его чудесного рождения, в области непознаваемых тайн духовной сущности. Церковь, отвергнув эту сторону учения Оригена, признала, что соединение Божественной Ипостаси с человеческим естеством Иисуса Христа совершилось уже в момент воплощения Сына Божьего, и здесь было заложено начало многих позднейших недомыслий и догматических споров. Церковному авторитету пришлось постепенно, шаг за шагом, выяснять свое представление о непостижимом двойственном естестве Спасителя; после определения догмата о соединении Божества с человечеством в лице Иисуса Христа пришлось решать, с какого момента Своего земного существования Иисус Христос стал Богочеловеком, каким образом обитало в нем Божество, заменяла ли в Нем Божественная Ипостась человеческую душу — или же Он был цельным человеком с телом и душой и вместе с тем Богом; когда последний вопрос был решен в утвердительном смысле, пришлось выяснять, насколько человеческая душа в Христе была свободной, т. е. могла располагать выбором между добром и злом, не была ли Его человеческая свободная воля поглощена Его божественностью и т. д. Все эти вопросы тревожили богословское мышление в течение столетий, решение их было делом вселенских соборов IV, V, VI вв. Мы здесь не будем на них останавливаться. Соборный период истории христианства выходит из пределов данного очерка; та эпоха, которой мы здесь занимались, — эпоха борьбы Церкви и ее иерархического авторитета с гностическими идеями, — заканчивается I вселенским собором и вынесенной им формулой догмата о Едином Творце Вседержителе, познаваемом через Присносущного и Единосущного Сына Своего, воплощенного в Господе Иисусе Христе.

Здесь уместно лишь еще раз вспомнить, что в этих богословских формулах церковного христианства сказалось влияние тех самых гностических идей, которым Церковь вынесла суровый приговор. Понятие о Троичной Сущности Божества, проявляющейся в мире через Творческую силу Логоса и через непостижимое изливание Духа Святого, ближе к гностическим теориям Божественных эманаций, нежели к иудейскому монотеизму. Те бесконечные споры о сущности явления Христа в мире, в которых позже изощрялись богословские умы, находились в зародыше в разных гностических системах: идею патрипассианства мы можем проследить в христологической части маркионизма, понятие о двух естествах в Иисусе Христе можно усмотреть уже в учении Керинфа... Гностицизм, официально отвергнутый Церковью, явился все же для нее неисчерпаемым источником идей и мистических созерцаний, в которых христианское мышление, пусть нехотя, черпало свои вдохновения и находило отклик своими смутными порывами Богоискательства. Гностицизм, явившийся продуктом эллинской мистики, был истинной основой христианского богословия в гораздо большей мере, нежели мирозозерцание ветхозаветного иудейства.

Поиски истинной формулы Богопознания, начатые эллинским мышлением, нашли себе почву и готовые образы в религиозных созерцаниях

иудейства и в его религиозно-национальной эпосе — Библии. Но в христианском сознании должно вечно жить воспоминание о том, что основные черты его Богопонимания — эллинские, *арийские*, а не иудейские, что иудео-семитическая основа их была лишь тем пассивным началом, которое, по гностическому выражению, аморфно и неспособно к плодотворному проявлению до излияния на него живительного активного начала. Там, где христианская мысль не довольствовалась эллинской метафизикой, она выходила за пределы созерцательного эллинизма и искала ответ на свои запросы в религиозных преданиях Востока, в смутных пережитках старых халдейских культов с их безысходным дуализмом. Мы только что видели, что в вопросе о правоте Оригена Церковь отнеслась отрицательно к его попытке разрешить проблему мирового зла с помощью валентинианского оптимизма — через отрицание вечности зла и страдания; мы указывали на то, что в сознании церковного христианства закладывались дуалистические тенденции, более ясно выраженные в некоторых гностических системах. В конце III века дуализм дал яркую вспышку в *манихействе*.

Религиозное движение, созданное Манесом и носящее его имя¹, выходит из области нашего исследования. Жизнь и деятельность Манеса протекли в Персии, вне того эллино-римского мира, в котором развернулась история христианства; основатель манихейства уже давно закончил свою жизнь мученической смертью², когда учение его стало распространяться на Западе и оказало влияние на христианскую мысль; с IV века это влияние было настолько сильно, что следы его в христианском миросозерцании не изгладились донныне. В первоначальном своем виде учение Манеса близко подходило к парсизму: в основе его было понятие о вечной борьбе двух первобытных и равносильных начал — Света и

1 Это имя преподносится в различной транскрипции: Μανης, Manes, Μανιχαϊος, Manichaeus; именно от последнего наименования произошло само название *манихейство*, под которым это учение распространилось на Востоке и на Западе.

2 Около 276 г. Манес, выступавший в столице Персии, был предан казни по наущению магов: его распяли и затем, по персидскому обычаю, содрали с него кожу. Манес и его ученики распространяли свое учение не только в самой Персии, но и по всей Средней Азии, в Западном Китае и в Индии; сведения о проповеди самого Манеса в пределах Римской империи лишены достоверности. Древнейшим свидетельством о столкновении христиан с манихеями являются т. наз. *Акты Архелая*, где приводится диспут епископа Архелая с Манесом в Месопотамии в городке Sarghar (?) в конце III в.; эти «акты» составлены, по мнению ученых, в первой половине IV в. неким Гегемонием, и подлинность их подвержена сомнению. Книга Гегемония дошла до нас в древнем латинском переводе; на каком языке (греческом или сирийском) она была написана первоначально, определить трудно. Новейшее издание латинского текста: С. Н. Veason, *Hegemonius, Acta Archelai* (Leipzig, 1906). Этими «Актами» пользовались при изложении манихейского учения Кирилл Иерусалимский, Епифаний и др. позднейшие ересеологи. Из западно-христианской литературы лучшим источником сведений о манихействе являются творения блж. Августина, в особенности *Contra Faustum Manichaeum*. Необходимые пособия для изучения манихейства: Beausobre, *Histoire critique de Maniché et du manichéisme* (1734); Kessler, *Mani* (1889); и др.

Тьмы. Области Света и Тьмы сами по себе беспредельны, как вечность, — но одной своей стороной они соприкасаются, и в этой точке соприкосновения происходит смешение противоположных элементов, дающее толчок творческой эволюции бытия; в этом неестественном смешении противоположных начал лежит разгадка мирового зла, конец которого — в освобождении духа от материи, Света от Тьмы, для возвращения к первобытной обособленности и покою. Суровый, ничем не прикрашенный дуализм этих теорий несколько смягчился по мере распространения манихейства к западу от своей родины; в христианском мире оно нашло себе родственные воззрения в некоторых гностических сектах, в особенности в маркионизме, с которым почти слилось — с тем большей легкостью, что строгая этика манихейства, основанная на презрении и ненависти ко всему материальному, также встречала сочувствие в маркионитских кругах, где, как мы видели, царил строжайший аскетизм. В этом виде манихейство получило широкое распространение наравне с христианством и местами успешно соперничало с ним. Церковный авторитет не замедлил прозреть надвигающуюся опасность и поднял знамя борьбы против манихейских идей, но влияние их было неотразимо. Один из величайших мыслителей Западной Церкви, Августин, в течение долгих лет был манихеем, и даже после окончательного перехода в лоно Церкви не мог вполне отрешиться от дуалистических воззрений: они сказывались в его мрачных представлениях о первородном грехе, в том понятии о *предопределении*, которое было внесено Августином в богословское мышление христианства западного. Манихейство существовало наряду с Церковью в виде самостоятельной секты в течение нескольких веков, но и в среде самого христианства оно порождало расколы; в преемственной связи с ним находились учения павликиан, богомилов и др. на Востоке, а на Западе его филиацию можно проследить до средневековых дуалистических сект, вроде альбигойцев XII века. Но еще интереснее следы этого дуализма в учении самой Церкви, в постепенном развитии идеи дьявольской силы, постоянно препятствующей торжеству Божественной благодати. Если Церковь II в. уже осуждала учение Оригена о конечном искуплении дьявола и примирении его с Всеблагим Божеством, то в Церкви последующих веков сатана приобретал все большее значение и почти дорос до представления о неизбежной и всемогущей враждебной силе, вечно оскверняющей Божий мир...

Но мы опять далеко отвлеклись от нашего обзора гностических систем. Мы попытались вкратце очертить судьбу гностических идей в дальнейшей эволюции христианской догматики, однако подробное рассмотрение этой эволюции уже не входит в рамки настоящего очерка. Нам удалось лишь выяснить, что гностицизм был побежден и отвергнут только с формальной стороны, что заложенные в нем идеи не умерли для христианского сознания, что полное отрешение от них было невозможно для христианства, выросшего на той почве пламенного Богоискательства, в котором была суть и смысл гностицизма. Даже в главнейшем вопросе, выдвинутом гностиками и безусловно отвергнутом Церковью,

— в вопросе о необходимости особого посвящения для уразумения высших тайн Божественного Откровения, — победа Церкви и ее идеалов общедоступной мировой религии была только призрачной: основная мысль гностического посвящения уцелела в христианском монашестве, в том идеале созерцателя-аскета, в котором Церковь признала свой высший идеал и одно из драгоценнейших украшений.

Этот пережиток гностических мечтаний в церковном христианстве тем более знаменателен, что внешний ход истории уводил Церковь на иной путь. Конец борьбы церковного авторитета с гностицизмом совпал с историческими событиями, изменившими все условия христианского быта; начало IV века ознаменовалось примирением Церкви с тем гражданским строем, в котором она так долго находила жестокого врага. С 313 г. христианство перестало быть недозволенным вероучением; двенадцать лет спустя оно уже является официальной религией, и сам император председательствует на первом вселенском соборе, созванном по его изволению; еще через полвека императорская власть сама уже добивается полной победы христианства над пережитками языческой старины и уничтожает ее следы рядом запретительных эдиктов. В конце III века еще мог возникать вопрос о том, стоит ли открыто исповедовать имя Христа перед гонителями и идти на мученичество за идеи, непонятные враждебной толпе; сто лет спустя сама Церковь является уже гонительницей, и при этих новых условиях вопрос о тайне христианства отпадает сам собою. Торжествующая Церковь уже не помышляет о такой тайне: в ней зарождаются новые стремления, новые идеалы — идеалы теократического государства, в котором гражданская власть должна быть не только союзницей Церкви, но и послушным орудием в ее руках. И этот идеал почти осуществляется в новой римской державе, перенесенной с Запада на Восток, в самый центр мистицизма и религиозного рвения.

В этих новых условиях христианской жизни не оставалось места для замкнутых кружков идеалистов, оберегавших от толпы недоступные ей созерцания. Глубочайшие вопросы христианской догматики были вынесены на улицу, на суд общественного мнения; Отцы Церкви впоследствии сетовали на то, что богословские прения о Божественной Сущности обсуждаются на городских торжищах, что по вопросам о таинственном разделении Божественных Ипостасей дерзают высказываться уличные торговцы... Но Церковь сама шла навстречу этим запросам неподготовленной толпы; в угоду ей она вступила на путь рационализма, приложила все старания к изложению своих догматов в общедоступной форме, силилась привлечь всех своих чад к уразумению неизреченных тайн Божественного Откровения. Это стремление к популяризации христианства принесло горькие плоды впоследствии, когда рационализм овладел христианским мышлением и подготовил, десять веков спустя, крушение престижа самой Церкви, когда Реформация на Западе провозгласила принцип полной свободы толкования догмата, и каждый полуграмотный тупица отныне считал себя вправе изъяснять смысл христианского учения. Опошленное, рассудочное христианство протестантских сект, лишенное всякого признака религиозно-философс-

кого мистицизма, сведенное к роли сухого морального учения и подчиненное требованиям «здорового смысла», действительно далеко ушло от христианства Иоанна или Оригена, от величавых созерцаний, едва доступных на высочайших вершинах человеческого мышления. Но эти печальные явления христианской истории были не единственными свидетельствами искажения Христова Откровения под напором толпы. Даже в христианстве церковном, сохранившем дух древнего таинственного учения и понимания мистических потребностей, присутствие толпы и ее интересов изменило самую суть христианского Богоискательства. Метафизические созерцания отошли на второй план; на первом осталась только человеческая сторона учения о Божественном Искупителе. Кроткий облик Спасителя сияет по-прежнему над христианским миром, но лишь как вечно ободряющий призыв к утешению для слабых и несчастных; человечество несет к алтарю Христа свои скорби и смутные надежды, но христианство словно забыло, что оно было призвано быть религией сильных духом, заветной целью искателей вечной Истины, а не милосердным словом для обездоленных и для тех, кого приводят к подножию алтарей страх перед смертью или желание «помолиться за дорогих усопших». И самый облик Божественного Учителя сохранил свою неотразимую силу и обаяние лишь в *человечности* Иисуса Христа, в тайне Его страданий. Род людской отвык от созерцания непостижимых тайн Божества и приучился только умиляться перед изливанием Христовой крови, перед язвами на святом теле Христовом. В этом подчеркивании *страдания* в спасительной миссии Сына Божьего кроется немощь мышления, не способного парить у вершины Божественного созерцания¹; сияние Божественного Света почти недоступно человечеству, ищущему у алтаря Христа не радость духовного озарения, а подкрепление в жизненной борьбе. Для толпы христианство стало религией только Распятого Господа, а не Воскресшего и Присносущного. Но и для тех, кому доступно и дорого светлое созерцание Божественного Учителя, принесшего миру *радость* духовного удовлетворения, образ Его окутан поэтической дымкой, мешающей рассмотреть Лик Непостижимого Божества за чудным мотивом средневековой христианской поэзии — изображением Младенца на руках Пречистой Матери...

Идея мистической радости, восторга перед Божественным озарением далеко ушла от массы современного человечества. В этом нет вины Церкви, ибо мистика радости по существу недоступна толпе. Но идея мировой религии, открывающей всем без изъятия доступ к своим святыням, оказалась не в силах вместить порывы к высшему Богоискательству. Неутолимые созерцатели, которым не по душе «религия толпы», продолжали и вечно будут продолжать свои поиски Божественной Истины, не омраченной никакими житейскими интересами или эгоистическими побуждениями, — но та христианская среда, в которой преданы забвению мистические идеалы духовного совершен-

1 Эта идея нашла глубокое выражение у одного из средневековых мистиков: «*Si nescis speculari alla et caelestia, requisce in passione Christi, et in sacris vulneribus ejus libenter habita*» (Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*, II, cap. I, 4).

ствования, не дает удовлетворения искателям Высшей Мудрости, и эти искатели нередко отходили от самой Церкви, становились даже в ряды ее врагов. Именно там, где определеннее выражался отрицательный взгляд современного христианства на мистические созерцания, это опошленное христианство вызывало отрицательное к себе отношение со стороны одиноких мыслителей, добивающихся удовлетворения запросам философского ума. Нельзя не заметить, что именно в протестантстве с его официальным культом, лишенным мистического смысла, выдвинулись наиболее ожесточенные хулители христианства, его убежденные и непримиримые враги. Борьба научной мысли с христианской традицией стала возможной именно потому, что в этой традиции уже не было внутренней силы, дающей смысл жизни и цель всем духовным запросам человечества; эта борьба явилась следствием искажения христианской идеи, забвения ее истинной сущности. Официальная Церковь словно забыла о своем призвании — готовить человеческое мышление к восприятию высших тайн Богопознания, к вкушению радостей Божественного созерцания. Но старые, заветные мечтания еще живы в тайниках христианского сознания. Церковь сама оставила им место в своем идеале подвижника-аскета, восходящего по ступеням мистического совершенствования, и только в этом идеале кроется непобедимая сила Церкви и залог возрождения христианства. Рационализм, отвлекший человеческую мысль от возвышенных созерцаний, — лишь временное явление в многовековой истории человеческого духа. Хочется верить, что когда-нибудь разрушится искусственно созданная преграда между научным мышлением и религиозными потребностями и философская мысль вновь найдет забытую дорогу к алтарям Непознаваемого Божества. Возврат к старым идеалам таинственного Богопознания неизбежен. И в тот час, когда он совершится, Церковь оценит те усилия внести в христианское сознание искание высшего гнозиса, которые, быть может, слишком далеко увлекли смелых мечтателей от спокойного русла христианской жизни, но все же свидетельствовали о благородных порывах духа к Божественной истине. Быть может, старый суровый приговор Церкви над гностическими созерцаниями будет пересмотрен... Сам Христос благословил «алчущих и жаждущих правды», и в этих дивных словах — истинно Божественное понимание всех неутолимых духовных потребностей человечества и истинный смысл и оправдание всех блужданий мысли, всей тоски по недостижимым идеалам, всех мучительных поисков Божества.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Мы неоднократно упоминали о таинственной литературе, оставшейся вне рамок церковного канона, в которой мистические течения христианской мысли черпали свои вдохновения и свое разумение тайн Откровения Христова. Настоящий труд нельзя не закончить беглым обзором сведений об этой литературе и жалких ее остатков, уцелевших, большей частью, лишь в отрывочных цитатах Отцов Церкви. К сожалению, эти остатки столь незначительны, что мы принуждены подчас довольствоваться одними только заглавиями разных «евангелий» и «деяний апостольских», ныне безвозвратно утерянных.

*

I. *Евангелие от Евреев* (кат' 'Εβραίου). Это евангелие нельзя назвать апокрифическим в том смысле слова, в каком оно ныне понимается; оно не является позднейшим измышлением или переработкой более древних текстов, а, наоборот, принадлежит к числу древнейших памятников христианской письменности. К сожалению, сведения о нем безнадежно перепутаны с указаниями на «Евангелие 12 Апостолов» (см. далее) и на какое-то неизвестное «Евангелие евионеев»; на это смешение мы наталкиваемся уже с глубокой древности, и разобраться в этом вопросе уже не представляется возможным. По-видимому, *Евангелие от Евреев* было в употреблении в иудео-христианских кругах. Уже в древности возникло предположение, что это евангелие было первоначальным еврейским текстом нашего канонического евангелия Матфея; новейшая критика высказывала другую догадку — о тождестве этого евангелия с не дошедшим до нас сборником речений Христовых, составленным во II в. Папием Иерапольским под заглавием Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις; однако ни одна из этих гипотез не подкреплена серьезными данными. Во всяком случае, уже со II века *Евангелие от Евреев* было известно в эллинском мире на греческом языке, хотя, по-видимому, Иероним позже переводил его с еврейского языка на греческий и на латинский¹.

1

Cf. Hieron. *Comm. in Matth.* XII, 13; *De vir. inl.* II.

Иероним является главным источником сведений о «Евангелии от Евреев», вместе с Евсевием и, еще ранее, Оригеном. К сожалению, эти писатели не дают нам пространных цитат из этого евангелия; из массы неясных указаний их можно извлечь следующие интересные тексты:

1. «Мать Моя [т. е. Иисуса Христа], Дух Святой, взяла Меня за волосы и перенесла на гору Фаворскую...»¹.

2. «...Явился Господь [после воскресения] Иакову, ибо Иаков дал обет, с той поры, как пил Чашу Господню, ничего не вкушать, пока не узрит Его [Господа] восставшим от усопших... Принесите стол и хлеб, сказал Господь... И, прияв хлеб, благословил его и преломил и дал Иакову Праведному и сказал ему: Брат Мой, вкуси хлеба сего, ибо Сын Человеческий восстал...»².

3. «Приидите, осяжите Меня и видите, что Я не демон бестелесный»³.

Последний текст цитируется Св. Игнатием Богоносцем в опровержение докетических воззрений относительно явления Христа.

*

II. *Евангелие 12 апостолов* (Ευαγγέλιον των δωδεκα) мы не можем отделить от предыдущего, по причине указанной выше неопределенности наших сведений. Это евангелие восходит к первобытным временам христианства; Ориген в своем Толковании на каноническое евангелие Луки высказывает мнение, что это *Евангелие XII* и *Евангелие Египтян* относится к числу евангельских повествований, упомянутых Св. Лукою⁴ относится это *Евангелие XII* и *Евангелие Египтян* (см. далее). Это указание Оригена заставляет еще больше сожалеть об утрате столь древнего и ценного текста, от которого сохранилось только заглавие; мы не имеем даже сколько-нибудь значительных цитат из этого евангелия и совершенно лишены возможности восстановить его содержание: ученая критика не может даже решить, было ли оно евионейским или же в нем проскальзывали гностические тенденции. В 1904 г. известный ученый Ревийю (Reveillout) обнаружил найденный им в коптской рукописи отрывок какого-то евангелия, признанного им «Евангелием 12 апостолов», но с этим определением трудно согласиться, так как фрагмент, изданный Ревийю с подстрочным французским переводом, носит явные следы позднейшего происхождения; его ни в коем случае нельзя отнести ко времени, предшествовавшему написанию евангелия Св. Луки, и, сле-

1 Orig. *In Ioh.* II, 6; *In Ierem.* IV. Hieron. *Comm. in Is.* XL, 9; *In Ezech.* XVI, 13. Отметим, что «Дух Святой» здесь женского рода.

2 Hieron. *De vir. inl.* II. Характерно, что здесь Господь является сперва Иакову, любимому Апостолу иудео-христиан.

3 Ignat. *Ad Smyrn.* III, 2. Hieron. *De vir. inl.* XVI; *Comm. in Is.* XVIII.

4 Лк. I, 1—3: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях... то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил...».

довательно, нельзя отождествить с древним *Евангелием 12 апостолов*, о котором упоминает Ориген¹.

*

III. *Евангелие от Египтян* (κατ' Ἀιγυπτίους, secundum Aegyptios), наряду с предшествующим, причислялось Оригеном к древнейшим памятникам евангельской литературы и пользовалось большим распространением вне иудео-христианских кружков, среди христиан-мистиков. Мы имеем сведения о богослужебном употреблении его во многих гностических сектах, но, по-видимому, оно пользовалось уважением и в церковном христианстве. Климент Александрийский ссылается на него как на Св. Писание; пользовались им, по словам Епифания, и савеллиане, из чего можно заключить, что оно входило в круг священных книг первобытного христианства, иначе трудно объяснить его появление у савеллиан, вследствие разногласия в формулировке догмата о Св. Троице отколовшихся от Церкви, как мы видели, лишь в конце II в., но сохранивших в общих чертах церковную традицию и церковный канон священных книг. Эти сведения заставляют еще более оплакивать неопределимую утрату этого древнего евангелия, от которого уцелели лишь незначительные цитаты в *Строматах* Климента Александрийского и в так называемом 2-м послании Климента Римского к Коринфянам. Из этих цитат можно усмотреть, что *Евангелие египтян* было проникнуто крайне мистическим духом и содержало учение о необходимости строжайшего аскетизма и презрения к плоти. Собеседницей Христа в этих цитатах является ученица Его Саломия, которая лишь вскользь упоминается в наших канонических евангелиях, но роль которой в евангелиях гностических была весьма значительной; имя Саломии было связано с таинственными откровениями, приписанными Христу, и в этом ореоле любимой ученицы, дерзающей вопрошать Божественного Учителя, является Саломия и в знакомой нам валентинианской книге Pistis Sophia.

1. В одной из цитат, сохранных Климентом Александрийским, на вопрос Саломии: «Доколе будет царствовать смерть?» Христос отвечает: «Доколе вы, жены, будете рождать». Саломия спрашивает: «Так хорошо делала я, что не рождала?» И получает ответ: «Можно вкушать от всякого растения [?], но не от имущего горечь»².

2. На вопрос: «Когда придет Царствие Божие?» Христос дает ответ: «[Тогда] Когда совлечете и попереете ногами покров стыда, когда двое будут единым, и внутреннее станет как внешнее, и мужеский пол, как женский, — ни мужеским, ни женским».

1 Упомянутый евангельский фрагмент издан в сборнике Revillout *Les apocryphes coptes* (tome II, fasc. 2 de la *Patrologia orientalis* ed. par Graffin et Nau).

2 Эту цитату и следующие см. у Климента Александрийского, *Strom.* III, 6, 9 и др. и *Excerpta ex Theod.* LVII, а также II Clem. *ad Corinth.* XII, 2. Cf. *Philosoph.* V, 7. См. выше, с. 159.

3. В другом фрагменте Христу приписываются слова: «Я пришел упразднить дела женские» [т. е. плоть].

*

IV. *Евангелие Петра* (ката Петров). Мы уже упоминали¹ о том, что ок. 200 г. епископ Антиохийский Серапион обратился к подведомственной ему Росской общине с увещанием отказаться от богослужебного употребления *Евангелия Петра*; из этого послания Серапиона, сохраненного в «Церковной истории» Евсевия, видно, что антиохийский пастырь уже знал о распространении этого евангелия и не препятствовал пользованию им, пока его не убедили во вредном направлении евангелия, проникнутого докетическим духом². Об этом *Евангелии Петра* упоминает Ориген³ и многие другие церковные писатели, но, к сожалению, без приведения каких-нибудь выдержек или цитат. Евсевий уже причисляет его к апокрифам⁴, и осуждение его мы находим в так называемом декрете папы Геласия (ок. 495 г.), но во II в. оно несомненно было в церковном употреблении, и ученая критика даже склоняется к мнению, что именно к этому евангелию относятся цитаты Св. Иустина (в его «Апологии» и «Диалоге с Трифоном»), не вполне согласные с нашим каноническим текстом. Этими неясными указаниями и догадками исчерпывались все сведения о *Евангелии Петра* до конца XIX в. Но в 1887 г. французский ученый Буриан (U. Bouriant) нашел в Египте (в Акмиме), в гробнице христианского инока VIII—XIX в., рукописный фрагмент, содержащий отрывок *Апокалипсиса Петра* и часть какого-то евангельского текста, который и был признан ученой критикой отрывком древнего *Евангелия Петра*. Эта драгоценная находка была издана Бурианом в 1892 г. в сборнике французской археологической комиссии в Египте⁵ и с тех пор неоднократно издавалась в разных переводах: так, упомянутый евангельский отрывок вошел в немецкий сборник апокрифов, изданный Hennecke в 1904 г. Мы здесь даем перевод с этого немецкого текста Hennecke. Следует однако заметить, что в этом отрывке нет явных следов докетизма, отмеченного Серапионом Антиохийским, и принадлежность его *Евангелию Петра* нельзя считать бесспорно доказанной. Наш текст начинается с рассказа о распятии и воскресении Господнем, изложенного в форме довольно близкой к нашим каноническим евангелиям (признаки докетизма можно усмотреть лишь в опущении подробностей о крестных страданиях Спасителя).

«...Из иудеев же никто не умыл себе руки, ни Ирод, ни кто-либо из судей. И когда не хотели они умыть себе руки, Пилат отступил, и

1 См. выше, ч. II, с. 119.

2 Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 12.

3 In *Matth.* X, 17. Ориген здесь ссылается на *Евангелие Петра* в подтверждение того, что «братья Господни» были сыновьями Иосифа от первого брака.

4 *Hist. Eccl.* III, 26.

5 *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire.* Tome IX, fasc. 1.

царь Ирод повелел тогда схватить Господа и сказал им: все, что приказано сделать Ему, исполните.

Предстоял там Иосиф, друг Пилата и Господа, и узнав, что они хотят Его распять, приступил он к Пилату и просил отдать тело Господне. И Пилат послал к Ироду, прося выдать тело; Ирод же сказал: брат Пилат, если б никто не истребовал [тела], мы бы сами погребли, ибо наступает суббота, и в законе писано: солнце да не зайдет над трупом казненного.

И Его предали народу в день перед Пасхой, праздником их. И взяли они Господа, и били, говоря: вот, Сын Божий в нашей власти. И облекли Его в порфиру, и посадили на седалище судейское, говоря: суди праведно, царь Израилев. И один из них принес терновый венец и возложил на чело Господне, другие же предстоящие плевали Ему в лицо, иные били Его по щекам, другие кололи Его тростью и бичевали Его, говоря: таковой почет воздаем мы Сыну Божию.

И привели двух разбойников и распяли Господа посреди них. Он же безмолствовал, как не чующий боли. И воздвигши крест, написали они на нем: сей есть царь Израилев. И разложили они одежду Его перед собой и поделили ее, метая жребий. Один же из разбойников обличал их и говорил: мы страдаем за преступления, нами содеянные, а Сей, спасающий людей, какое зло сотворил Он? Они же ожесточились против Него и приказали не перебивать Ему голеней, дабы Он скончался в страданиях.

Был же полдень, и нашла тьма на всю Иудею, и они обеспокоились и боялись, как бы не зашло солнце, пока Он еще жив, ибо писано у них: солнце да не зайдет над казненным. И один из них сказал: дайте Ему испить желчь с уксусом, — и смешав, напоили Его. И [так] исполнили они все, и беззакония их превзошли главу их. Многие же выходили со светильниками, думая, что наступила ночь... И Господь возгласил: Сила Моя, Сила, Ты Меня покинула! И когда изрек это, был взят.

И в этот миг разодралась надвое завеса храма Иерусалимского. И вынули они гвозди из рук Господних и положили Его на землю, земля же сотрясалась, и был великий страх. И воссияло вновь солнце, и оказалось, что уже девятый час. Иудеи же радовались, и отдали тело Его Иосифу для погребения... Он же взял [тело] Господа, обмыл и обвил полотняным покровом и положил в гробницу, называемую садом Иосифовым.

Тогда уразумели иудеи и старейшины и священники сотворенное ими зло, и стали бить себя в грудь и говорить: Горе грехам нашим! Близок суд, и конец Иерусалима! Я же [Петр?] и спутники мои были в тоске, и с болью в сердце скрывались мы, ибо нас искали, как преступников, намеревавшихся поджечь храм [?]. Мы пребывали в посте и в скорби и в слезах день и ночь до субботы.

Собрались же книжники и фарисеи и старейшины, и услышали, что весь народ ропщет и бьет себя в грудь и говорит: если из-за смерти Его столь неслыханные знамения, то воистину великий был Он праведник, — и убоялись старейшины и пришли к Пилату, прося его: дай

нам воинов, дабы мы три дня стерегли гроб Его, чтобы не могли придти ученики Его и украсть [тело Его], и народ не поверил бы, что Он восстал от мертвых, и не озлобился бы на нас. Пилат же дал им сотника Петрония с воинами для охраны гроба, и с ними пришли ко гробу старейшины и книжники, и вместе с сотником и воинами привалили большой камень к двери гроба и запечатали семью печатами, и приставили стражу. Утром же, на заре дня субботнего, много пришло народа из Иерусалима и окрестностей, чтобы видеть запечатанный гроб.

В ночь же перед днем Господним, когда воины стояли по двое на страже, раздался гром с небес, и увидели они небо отверстым и двух людей сходящих в светлом сиянии и приближающихся ко гробу. И камень, приставленный к двери, сам отвалился в сторону, и гроб открылся, и оба юноши вошли туда. Когда воины это увидели, то разбудили сотника и старейшин, — ибо и те оставались на страже, — и пока они рассказывали о виденном, вновь узрели они трех людей, из коих двое поддерживали третьего, и крест следовал за ними, и у двоих [юношей] голова достигала неба, а у ведомого ими голова была превыше небес. И с неба раздался глас: проповедал ли Ты спящим? И в ответе послышалось с креста: да! Они же [воины] заспорили, не уйти ли им тотчас и уведомить обо всем Пилата. И пока они [это] обсуждали, вновь отверзлись небеса, и сошел один человек и вошел в гроб.

Когда сотник и его спутники это увидели, то поспешили ночью к Пилату, покинув гроб, который стерегли, и рассказали все виденное, в великом смятении и говоря: воистину был Он Сыном Божиим! Пилат отвечал: чист я от крови Сына Божьего! вы все это решили. Тогда приступили к нему все и стали просить, чтобы он приказал сотнику и воинам ничего не рассказывать о виденном, ибо, — говорили они, — лучше нам в тягчайшем грехе быть повинными перед Богом, чем впасть в руки Иудеев и быть побитыми камнями. И Пилат приказал сотнику и воинам ничего не рассказывать.

На заре же дня Господнего Мария Магдалина, ученица Господа, страха ради иудейского не успевшая сотворить у гроба Господнего то, что женщины делают для усопших и дорогих им людей, взяла с собой подруг и пришла с ними ко гробу, где был положен Господь. И они боялись, как бы не увидели их иудеи, и говорили: мы не могли Его оплакивать в тот день, когда был Он распят, сделаем это хоть теперь на гробе Его! Но кто отвалит нам камень от двери гроба, чтобы мы могли войти и исполнить все подобающее? Ибо велик был камень, и мы боимся быть замеченными. Если же не удастся [открыть гроб], то хоть у двери положим все приготовленное нами для поминовения, и будем плакать и скорбеть до возвращения домой.

И когда они пришли, то увидели гроб открытым, и вошли, и узрели юношу сидящего посреди гроба, прекрасного обликом и в сверкающих одеждах; он сказал им: Почему вы пришли? кого ищете? не Распятого ли? Он восстал, и здесь нет Его! если же не верите, то наклонитесь и взгляните на место, где Он лежал; Его там нет, ибо Он воскрес и вернулся туда, откуда был послан.

Тогда женщины в страхе бежали.

Был же последний день Пасхи, и многие разошлись по домам, ибо окончился праздник. Мы же, двенадцать учеников Господних, плакали и были в смятении, и каждый возвращался смущенный о бывшем в дом свой.

Я же, Симон Петр, и Андрей брат мой, взяли наши сети и пошли к морю, и с нами был Левий, сын Алфеев...»

*

V. *Евангелие Матфия* (κατὰ Ματθίαν). С этим евангелием мы возвращаемся к кругу мистической литературы, бывшей в особом почете у гностиков и содержавшей таинственные откровения Христа, которые не вошли в наш канонический евангельский текст. Наши *Деяния Апостольские* сохранили имя Матфия как одного из учеников и неразлучных спутников Господа Иисуса Христа «от крещения Иоаннова до вознесения», избранного Апостолами двенадцатым после отпадения Иуды (Деян. I, 22—26), но древняя традиция издавна дополнила это краткое указание догадкой о тождестве этого Матфия с Закхеем-мытарем, обращение которого к Христу содержится в нашем Евангелии Луки (XIX, 2—9). С именем Матфия гностики связывали предание об особых таинственных беседах Христа с избранными учениками, записываемых, по повелению Самого Господа, Фомою, Филиппом и Матфием¹, — и этим трем Апостолам приписывалось поэтому составление особых евангелий, которыми пользовались гностики. Евангелие Матфия было в особом почете у василидиан, по свидетельству Климента Александрийского². Ориген имел его в руках. К сожалению, во всей ересологической и святоотеческой литературе не сохранилось ни одной цитаты из этого евангелия, и столь интересные мистические откровения его нам совершенно неизвестны.

*

VI. *Евангелие Филиппа*. Мы только что видели, что Апостолу Филиппу, наравне с Фомою и Матфием, приписывалось составление сборников мистических бесед Христа с достойнейшими учениками. Под именем Филиппа издревле было известно евангелие чисто гностического толка, распространенное среди египетских гностиков; от него сохранилась одна интересная выдержка, приводимая Епифанием³, но, к сожалению, сведения об этом евангелии настолько скудны, что мы даже не можем определить, какой именно Филипп считался его автором — Апостол ли Филипп, нередко упоминаемый в канонических евангелиях (Ин. I, 43—46; VI, 5—7; XII, 21—22; XIV, 8—9), или Филипп-диакон, отец четырех дочерей-пророчиц, о котором говорится в наших *Деяниях*

1 В книге *Pistis Sophia*, сохранившей это предание, поименованы Фома, Филипп и Матфей, но ученой критике во главе с Цаном удалось доказать, что здесь лишь ошибка переписчика и вместо Матфея, автора канонического евангелия, следует разуметь Матфия. См. Zahn, *Geschichte des Neutest. Kanons*, том II, с. 751—761.

2 См. *Strom.* II, 9; III, 4; IV, 6; VII, 13, 17. Cf. *Philosoph.* VII, 20. *Orig. Hom. I in Luc.* Euseb. *Hist. Eccl.* III, 25 и мн. др.

3 *Haer.* XXVI, 13.

*Апостольских*¹. Смешение личностей этих двух учеников Господних произошло уже в первые времена христианства; в конце II века Поликрат Эфесский в письме к римскому епископу Виктору Апостолом Филиппом называл отца четырех пророчиц, столпа малоазийских Церквей², но наши *Деяния* определенно указывают на этого Филиппа как на одного из семи диаконов апостольских времен (*Деян.* XXI, 8). Трудно решить, к которому из двух Филиппов относится повествование *Деяний* (VIII, 5—40) о проповеди в Самарии, положившей начало апостольскому благовестию вне Иерусалимской общины. Диакон Филипп называется в наших *Деяниях* (XXI, 8) *благовестником*, т. е. евангелистом, но, по видимому, автором апокрифического евангелия, которым мы здесь занимаемся, признавали скорее Филиппа-Апостола, пользовавшегося особым почетом в гностических кругах. По свидетельству Климента Александрийского³, гностики относили к Апостолу Филиппу евангельский текст об ученике, которому на просьбу отпустить домой для погребения отца Христос ответил: «иди за Мною, и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. VIII, 22; Лк. IX, 60); эти слова Господа толковались как призыв к полному отрешению от всяких плотских уз ради высшего посвящения в тайны духовной сущности. И гностическая традиция действительно изображала Филиппа сторонником совершенного воздержания и строжайшего аскетизма. Эта аскетическая тенденция вполне выражена и в отрывке из *Евангелия Филиппа*, сохраненном у Епифания:

«...Господь открыл мне, что изрекают души при восхождении на небеса и что каждая из них должна ответить высшим силам [эонам?]: я себя познала, и собрала свое отовсюду, и Мировому Началу не породила детей, но корни его [т. е. материального начала] вырывала, и собирала разрозненные члены, и знаю ныне, кто ты [эон?], ибо сама принадлежу к Высшим. И так освобождается она [душа]. И если бы она заявила, что породила сына, то была бы задержана внизу, доколе не оказалась бы в состоянии привлечь детей своих к себе и возвыситься вместе с ними...»

Этим кратким, но весьма характерным отрывком гностического *Евангелия Филиппа* исчерпываются наши данные об этом интересном памятнике древнехристианской мистической литературы. Есть указание на то, что этим евангелием пользовались впоследствии манихеи; по сведениям писателя VI века, Леонтия Византийца, то было особое евангелие Филиппа, составленное самими манихеями (быть может, на основании древнего предания о мистических откровениях этого Апостола?). Но всего вероятнее, что Леонтий просто не знал о существовании весьма древнего Евангелия Филиппа, пользовавшегося большой известностью и почетом в мистических кругах христианства с самого начала II века и, быть может, несколько переработанного впоследствии манихеями.

1 Деян. VI, 5; XXI, 8—9. О дочерях Филиппа — знаменитых пророчицах — см. выше, с. 285.

2 Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 39; V, 24.

3 *Strom.* III, 4, 25.

*

VII. *Евангелие Фомы* (κατὰ Θωμᾶν). Третьим из учеников Господних, которым поручено было, согласно сохраненному в Pistis Sophia преданию, записывать высшие откровения Христовы, являлся Фома. С именем этого Апостола было связано много любопытных преданий; «деяния» его (к которым мы вернемся) являются одним из интереснейших памятников древнехристианской литературы, и личность Фомы вообще притягивала к себе особенное внимание христиан-мистиков, среди которых приписанное ему евангелие пользовалось широким распространением. Из многочисленных ссылок на это *Евангелие Фомы* видно, что оно занимало выдающееся место в гностической литературе и что впоследствии оно было в большом употреблении у манихеев¹. Позднейшие церковные писатели, боровшиеся против манихейства и слабо осведомленные в истории первобытной христианской письменности, полагали, что евангелие Фомы, как и евангелие Филиппа, было составлено самими манихеями, но это ошибочное мнение давно отвергнуто научной критикой, установившей, что древний гностический текст *Евангелия Фомы* подвергался не раз переработке; возможно, что в руках манихеев была какая-нибудь особенная его переделка. Другая, еще более поздняя переделка принадлежала к числу излюбленных книг христианского средневековья и в разных вариантах сохранилась донныне.

По-видимому, древнее *Евангелие Фомы*, весьма известное в гностических кругах II в., содержало символические рассказы о детских годах Иисуса Христа, проникнутые докетическим духом. На это указывает единственная краткая цитата из него, сохраненная в *Философуме-нах* (V, 7); из этого же евангелия заимствовано сказание, переданное Иринеем Лионским, о том, как Христос в детстве учился азбуке и разъяснял пораженному учителю таинственное значение буквы *альфа*². Это сказание сохранилось и в уцелевшем позднейшем *Евангелии Фомы*, являющемся искаженной переделкой древнего гностического текста. Детские годы Спасителя естественно привлекали всегда внимание христиан, и старое евангелие, содержащее рассказы об этих годах, не могло поэтому исчезнуть бесследно из христианской литературы, хотя и было отброшено из канона по догматическим соображениям. Но символический смысл этих рассказов был утерян навсегда, и те сказания, в которых слишком ясно чувствовалось отсутствие забытого смысла, были просто исключены из позднейшей бездарной переделки. Еще в IX веке автору *Стихометрии* Никифору (патриарху Константинопольскому с 806 по 815 г.) было известно *Евангелие Фомы*, содержащее 1300 стихов; дошедшие до нас искаженные тексты не достигают и трети указанных размеров. По-видимому, старое гностическое евангелие в

1 Cf. *Philosoph.* V, 7. *Orig. Hom. I in Luc.* Euseb. *Hist. Eccl.* III, 25. Cyrill. *Hierosol. Catech.* IV, 36. *Decr. Gelasii.* Innoc. *ad Exsup.* (тут говорится о нескольких книгах *sub nomine Thomae*; вероятно, имеются в виду и чисто гностические *Деяния Фомы*). *August. Contra Faust.* XXX, 4; и мн. др.

2 *Iren. Adv. haer.* I, XX, 1. См. выше, с. 249.

течение целых веков всячески урезывалось и искажалось до неузнаваемости, приспособляясь к вкусу средневекового читателя. Древние докетические сказания о чудесах Отрока Иисуса имели целью доказать призрачность Его явления среди сынов человеческих; в позднейших грубых переделках, лишенных всякой гностической окраски, глубокая символика этих сказаний исчезла без следа, и они превратились в ряд нелепых анекдотов о мальчике-волшебнике, одаренном великой, но совершенно бессмысленной и подчас вредной силой. В этом обезображенном виде дошло до нас несколько вариантов «евангелий детства Иисусова», носящих имя Фомы, иногда же имя какого-то Матфея, — или совершенно утерявших имя предполагаемого автора, как, например, так называемое Арабское Евангелие Детства (*Evangelium Infantiae arabicum*)¹.

Эти позднейшие переработки заставляют лишь в большей мере сожалеть об утрате первобытного древнего *Евангелия Фомы*. Наши жалкие тексты настолько далеки от подлинника, что мы здесь не будем приводить их полностью и можем ограничиться лишь кратким пересказом содержания главнейшего из них (по изданию Тишендорфа, *Evangelia apocrypha*, pp. 134—149). Следует заметить, что в этом греческом тексте рассказ ведется от имени какого-то Фомы, не Апостола, а «философа израильского» (?):

«Я, Фома израильтянин, решил оповестить всех братьев из язычников о детских великих деяниях Господа нашего Иисуса Христа, совершенных Им в стране нашей, в которой Он родился...»

Далее следует рассказ о чуде пятилетнего Младенца Иисуса: играя на берегу речки, в субботу, Он вылепил из густого ила двенадцать воробьев, и когда Его упрекнули в нарушении дня субботнего, то Он хлопнул в ладоши и приказал воробьям улететь, и они ожили и с чириканьем улетели.

Другой мальчик, «сын Анны книжника», вздумал помешать играм Иисуса, и по слову разгневанного Иисуса иссох, как дерево, к великой скорби своих родителей.

В другой раз, когда Иисус проходил по селу, разбежавшийся мальчик сильно толкнул его; Иисус сказал ему: «Ты не дойдешь до конца пути своего», и мальчик упал и тотчас умер. Родители его пришли в сильный гнев, но, по слову Иисуса, ослепли (впоследствии они прозрели, когда познали силу таинственного Отрока). При этом Иисус изрекал загадочные слова:

«ныне бесплодные принесут плод и слепые сердцем прозрят. Я сошел свыше для осуждения вашего, но и для призвания вашего ввысь, как повелел Пославший Меня...»

и т. д., в которых можно уловить искаженный отзвук древнего, непонятного текста.

1 Все эти позднейшие тексты изданы Тишендорфом в его сборнике апокрифических евангелий (*Tischendorf, Evangelia apocrypha, Lipsiae, 1853*).

Далее следует известный уже нам рассказ об учителе, который взялся обучать Отрока Иисуса грамоте, но был посрамлен своим учеником, разъяснившим ему мистическое значение начальной буквы — *альфа*. Затем сообщается о разных других чудесах Божественного Отрока: Он воскрешает мальчика, разбившегося насмерть при падении с крыши дома; исцеляет юношу, повредившего себе ногу при рубке дров; однажды Пречистая Мать Его посылает Своего Божественного шестилетнего Сына за водой, — по дороге кувшин разбивается, но Иисус берет воду в подол Своего плаща и приносит ее домой. Иисус помогает также нареченному отцу Своему Иосифу в разных работах и при этом также творит чудеса: однажды Он принимает участие в посеве, сажает отдельно одно зерно и получает сто мер хлеба, которые раздает нищим; в другой раз Он помогает отцу в столярной работе и, видя затруднение Иосифа перед невозможностью найти доску определенной длины для заказанной кровати, растягивает руками короткую доску до нужной длины. Иосиф вновь отдает Его в учение, но учитель, попытавшийся наказать дивного ребенка, лишается жизни, и огорченный Иосиф решает не выпускать больше Иисуса из дома, «ибо все прогневившие Его погибают». Затем Иисус вновь исцеляет брата Своего Иакова, укушенного змеей, воскрешает умершего сына соседки и другого человека, убитого при постройке дома. Все эти рассказы следуют один за другим без всякой внутренней связи; ясно, что мы здесь имеем дело со сборником «анекдотов», заимствованных из другого, более древнего и осмысленного повествования о чудесных проявлениях Силы Божьей в Отроке Иисусе. Текст заканчивается упоминанием о выступлении двенадцатилетнего Иисуса в Иерусалимском храме перед книжниками и старейшинами, пораженными его мудростью и дивными познаниями, согласно рассказу канонического евангелия Луки (II, 41—52). Разные варианты этого рассказа приводятся и в других упомянутых нами «евангелиях Детства Иисусова» (латинском тексте «Фомы», еврейском псевдо-Матфея, арабском Евангелии Детства и др.). Содержание этих наивных псевдо-евангелий мало отличается от пересказанного здесь текста и лишь дополнено некоторыми еще более грубыми и бессмысленными чудесами, вроде борьбы Отрока Иисуса с драконами и т. п. Эти жалкие искажения древнего текста приближаются к типу народных волшебных сказок и не заслуживают никакого внимания.

*

VIII. *Евангелие Рождества*, или *Протоевангелие Иакова*. Под главием *Протоевангелие* (Πρωτευαγγελιον) *Иакова* известно с XVI в. повествование о рождестве Пречистой Девы и Самого Господа Иисуса Христа, открытое на Востоке известным ученым, алхимиком и оккультистом Вильгельмом Постелем (ск. в 1581 г.) и изданное впервые в Базеле на латинском языке Библиандром (Бухманом) в 1552 г. и затем на греческом языке Неандером (Нейманом) в 1564 г. Греческая рукопись, найденная Постелем, затерялась, но в других старых рукописях с тех пор открыто много кодексов этого «протоевангелия», вошедших в сборники апокрифов Фабрициуса, Тило и др. Тишендорфу

удалось сличить 18 разных кодексов для своего издания «Протоевангелия» (на греческом), помещенного в его сборнике *Evangelia arastypa*; древнейший из этих греческих текстов относится к IX в., а один сирийский фрагмент — к VI веку.

Название «протоевангелие», по-видимому, изобретено Постелем, пришедшим в восторг от найденного им текста и усмотревшим в нем подлинное древнейшее свидетельство о чудесном рождении Девы Марии и Спасителя. На самом деле это свидетельство вряд ли можно отнести ко времени, предшествовавшему написанию канонических евангелий Матфея и Луки, но, во всяком случае, какая-то «книга Иакова», содержащая многие подробности Рождества Христа и Его Пречистой Матери, была известна в христианском мире с древнейших времен. Этой книгой пользовались во II в. Св. Иустин и Климент Александрийский, на нее ссылался Ориген, она была в руках Св. Григория Нисского, Епифания Кипрского и многих позднейших церковных писателей: Андрея Критского, патриарха Германа, Иоанна Дамаскина, патриарха Фотия, Никиты Пафлагонийского, Георгия Никомидийского, Епифания Инока и мн. др.; ссылки на нее не поддаются подсчету. Автором книги, по-видимому, в древности выставляли Апостола Иакова брата Господня, но позже его имя опускалось, заменялось указанием на какого-то «старца Иакова»; иногда называли «Иакова малого»; под последним названием (*evang. Iacobi minoris*) книга среди прочих осуждена на Западе в конце V века декретом папы Геласия. Эта «Книга Иакова» не имела определенно-гностического направления и поэтому пережила гонение на гностицизм; Церковь хотя и не одобрила ее официально, но все же кое-где закрывала глаза на ее употребление в церковном обиходе ввиду безвредности ее с догматической точки зрения и неудобства полного отрицания того единственного документа первобытной христианской письменности, на котором основывались все предания об умиленных подробностях рождества и отроческих годах Пресвятой Богородицы. Этих подробностей жаждало христианское сознание, этими преданиями жило религиозное чувство народа, ими питалось благоговейное почитание родителей Пречистой Девы, ими украшалось воспоминание предивного Рождества Спасителя. На Востоке «книга Иакова» долго держалась в церковном обиходе, даже читалась при богослужении в Богородичные дни, например 8 сентября, а также 9 сентября и 25 июля, в дни памяти Свв. Богоотец Иоакима и Анны. На Западе не допускалось церковного употребления этой книги после осуждения ее авторитетом Рима, но неофициально были внесены в церковную обрядность все подробности, заимствованные из этих поэтических рассказов о рождестве и детских годах Девы Марии и Ее Божественного Сына. Доныне в римско-католической Церкви празднование Рождества Христова обставляется этими трогательными подробностями пещеры, яслей с быком и ослом и пр. Восточная Церковь с ее более строгим ритуалом не воспроизводит этих наивных образов при богослужении в день Рождественского праздника, но зато восприняла целиком дух старинной поэтической книги, почерпнула из нее основные черты своего культа Богородицы и Ее святых родителей, — предания о бездетном браке Свв. Иоакима и

Анны, благословенного наконец по молитве Св. Анны рождением Присноблаженной Марии, о святой чистоте детской жизни Богородицы, о введении Ее во храм (рассказ, занимающий доныне такое видное место в иконографии Православной Церкви и в круге ее праздников), о подробностях обручения Пречистой Девы с праведным Иосифом, — наконец, о всех подробностях Рождества Господа нашего Иисуса Христа, дополняющих данные канонических евангелий Матфея и Луки. Предания, заимствованные из «книги Иакова», вошли в плоть и кровь христианства, обвеяли его трогательно-наивной поэзией, как светлой грезой; ими создалась дивная поэма, вдохновившая не только всю церковную обрядность, но и все искусство христианского мира. Христианская живопись почерпнула из этих преданий свои прекраснейшие образы: обычные в христианской иконографии подробности изображений Богородицы, Свв. Иоакима и Анны, Св. Иосифа Обручника — целиком заимствованы из того же сборника благоухающих легенд: так, обычай изображать св. Иосифа старцем с зеленой ветвью в руках или голубем на посохе — находит объяснение лишь в разных эпизодах повествования о чудесном обручении его с Пречистой Девой. На Западе все эти предания легли в основу «Золотой легенды», вдохновившей все средневековое христианство. На Востоке они окрылили всю христианскую мистику, явились неисчерпаемым источником вдохновения для создателей церковного песнопения. Достаточно беглого сравнения и сличения церковных канонов, рождественских и Богородичных, хотя бы с искаженным текстом нашего *Протоевангелия*, чтобы оценить значение этих старых легенд в истории создания того облика Божественного Младенца и Его Пречистой Матери, которому доныне поклоняется с умилением и восторгом весь христианский мир. По верному замечанию одного из представителей современной научной критики (Henpecke), ни одна книга не имела такого влияния на религиозное мирозерцание Европы, как эта древняя «история Рождества Девы Марии и Иисуса Христа», известная ныне под названием *Протоевангелия Иакова*.

К безмерному сожалению, древний текст этой книги утерян. Наше *Протоевангелие* является лишь позднейшей, искаженной его переделкой, в которой нет даже цельности: мы имеем дело лишь с компиляцией нескольких более древних источников. Сюда вошли, вероятно, и устные предания, относящиеся к седой христианской древности; кроме того, в наслоениях нашего *Протоевангелия* можно рассмотреть следы древнего повествования о Рождестве Марии, другого рассказа — о Рождестве Иисусовом¹, — и древнего цикла сказаний о Захарии священнике, отце Иоанна Крестителя, — того Захарии, к которому старинная традиция отнесла слова Христа о «Захарии сыне Варахиине, которого вы убили между храмом и жертвенником»². Насколько составитель позднейшего

1 То была особая книга, составленная главным образом с целью доказать *virginitas Mariae in partu et post partu* («девство Марии при родах и после»).

2 Мф. XXIII, 35; Лк. XI, 51. Об этих легендах о Захарии мы уже упоминали (см. выше, с. 181), и можем только вновь отослать читателя к специальному исследованию Берендтса (Berendts, *Studien uber Zacharias-Apocryphen und*

Протоевангелия был далек от настоящей древнехристианской среды, явствует из допущенных им исторических ошибок и анахронизмов, из очевидного незнания его с географией Палестины, с иудейскими обычаями и вообще с той обстановкой, в которой происходят описываемые им события.

Таким образом, в том виде, в котором оно до нас дошло, *Протоевангелие Иакова* лишено исторической ценности; оно является позднейшим сборником легенд, частью уже использованных в других апокрифических сказаниях о Рождестве Пречистой Девы и Самого Господа Иисуса Христа. К числу этих апокрифов относятся: упомянутое уже нами латинское Евангелие псевдо-Матфея (*Liber de ortu beatae Mariae et infantiae Salvatoris*), книга *De nativitate Mariae*, сохранившаяся в коптской рукописи *История Иосифа плотника* (*Historia Iosephi fabri lignarii*), так называемое Арабское Евангелие Детства, и мн. др. Все эти позднейшие переделки древних сказаний могут быть оставлены без внимания. Однако, ввиду отмеченного уже нами громадного значения преданий, отчасти сохраненных в *Протоевангелии* Иакова, можно здесь вкратце очертить его содержание.

Рассказ начинается с описания праведной жизни Свв. Иоакима и Анны, скорбящих о том, что Бог не даровал им детей; Иоаким глубоко опечален замечанием некоего Рувима, отрицающего за ним право возносить жертву в храме, ибо Господь отказал ему в потомстве и тем показал, что Иоаким Ему неугоден. Такой же упрек приходится выслушать и Анне от своей служанки Юдифи; в глубокой скорби удаляется она в сад и здесь, при виде гнезда с птенцами, начинает плакать и звать:

«Горе мне! почему проклята я перед лицом сынов израилевых, и осмеяна, и изгнана из храма Господнего? Горе мне! кому уподобилась я? Не птицам небесным подобна я, ибо птицы небесные плодоносны перед Тобою, Господи! Горе мне! кому уподобилась я? Не зверям земным подобна я, ибо и звери земные плодоносны перед Тобою, Господи! Горе мне! кому уподобилась я? Не водам сим подобна я, ибо и воды сии плодоносны перед Тобою, Господи! Горе мне! кому уподобилась я? Не земле сей подобна я, ибо и земля сия приносит плоды в свое время и славит Тебя, Господи!...»

Ангел Господень является Анне и утешает ее известием, что молитва ее услышана Богом и будет ей даровано дитя, через которое прославится имя ее; таким же видением осчастливлен и Иоаким. И вот наступает великое событие, донныне воспеваемое Церковью в кондаке на 8 сентября: «Иоаким и Анна поношения безчадства свободистася...» У Анны рождается дочь, Пречистая Мария; шести месяцев от роду Она уже может свободно ходить, но мать, оберегая Ее от всякой скверны, не дает Ей ступать по земле, «доколе не будет Она приведена в храм для посвящения Богу». Непорочные девы — дочери израильские — окружают Младенца и служат Ей. День первой годовщины рождения Марии тор-

жественно празднуется всем народом Израильским, и старейшинами, и книжниками, и священниками, для которых Иосиф устраивает великолепный пир.

Когда Божественному ребенку исполняется 3 года, родители приводят Ее в Иерусалим, в храм Господень, где Ее встречает первосвященник и вводит в алтарь, при общем ликовании народном. Мария живет в храме до двенадцатилетнего возраста и получает пищу из рук ангельских. Когда Ей исполняется 12 лет, священники подыскивают достойного хранителя Ее девства; по указанию ангела, явившегося первосвященнику Захарии, решено собрать в Иерусалим всех вдовых старцев Израилевых и ожидать знамения Божьего для избрания достойнейшего. Всем старцам приказано явиться с жезлами в руках; первосвященник полагает все эти жезлы в храме и, по вознесении молитвы о даровании небесного знамения, вновь раздает их старцам; последним подходит за жезлом праведный Иосиф, и в это время из жезла излетает голубь и садится ему на голову (по другому преданию, жезл его внезапно прозябает и покрывается листвою). После такого знамения Божьего Иосифу вручается Пречистая Дева, и он берет ее к себе. В доме Иосифа Пресвятая Дева занимается пряжей и с помощью семи непорочных дев изготавливает пурпурную завесу для храма.

Далее следует рассказ о Благовещении, вполне сходный с повествованием канонических евангелий, с добавлением той лишь подробности, что Архангел Гавриил является Пресвятой Деве в то время, когда Она идет с кувшином за водой, и затем вторично является Ей, когда она сидит за пряжей (поэтому на многих старинных изображениях Благовещения Богородица представлена у колодца с кувшином в руках, а иногда в домашней обстановке за пряжей). Далее повествуется о посещении Пресвятой Девой Елизаветы, также согласно евангельскому рассказу.

Затем в нашем тексте изображается скорбь и смятение Иосифа, когда он узнает о положении порученной ему Пречистой Девы; его успокаивает явление ангела, сообщающего ему о непостижимом таинстве Божественного рождения. Но книжник Анна, случайно посетивший Иосифа, разгадывает оберегаемую им тайну и спешит донести священникам о том, что Иосиф обманул их доверие и согрешил с порученной ему избранницей Божией. Иосифа привлекают к ответственности, но ввиду заявления его о невиновности подвергают его и Пречистую Деву испытанию, согласно Моисееву закону, через «воду обличения»¹; Иосиф и Мария выходят чистыми из этого искуса, и первосвященник отпускает их с миром домой.

После этого наступает великий момент Рождества Спасителя; ему предшествует обнародование кесарева повеления о переписи жителей Иудеи, и Иосиф отправляется в Вифлеем, чтобы записать себя и своих сыновей; он в большом затруднении, как записать ему Марию, не смея назвать Ее ни женой своей, ни дочерью, — но возлагает упование на Бога и пускается в путь. По дороге, уже вблизи Вифлеема, Мария чувствует

приближение родов. Иосиф устраивает ее кое-как в придорожной пещере и отправляется в поиски за бабкой-повитухой, но по пути замечает странные явления в природе: все замерло в ожидании великого события, неподвижен небесный свод, и птицы остановились в воздухе без движения, и люди стоят как вкопанные, и стадо овец точно окаменело, и пастух остановился с поднятой рукой, и т. д.; все кругом на мгновение замерло, а затем вдруг оживает как ни в чем не бывало. Великое событие свершилось: когда Иосиф возвращается к пещере, то находит уже Божественного Младенца на руках Пречистой Матери, а приведенная им женщина и еще другая женщина, Саломия, могут лишь с ужасом и благоговением констатировать дивный факт рождения Дитяти от Пренепорочной Приснодевы.

Далее следует повествование о поклонении волхвов, приведенных с Востока звездой, и об избииении Иродом младенцев. Последний рассказ дополнен сведениями о чудесном избавлении от смерти младенца — Иоанна Крестителя: мать его Елизавета бежит с ним, преследуемая цалачами, и в ту минуту, когда они настигают ее, по молитве Елизаветы расступается гора и скрывает в недрах своих мать и дитя. Ирод издает приказ разыскать во что бы то ни стало младенца Иоанна, полагая, что именно ему суждено быть Царем, предсказанным волхвами. Слуги Ирода пристают к первосвященнику Захарии с требованием указать, где скрывается его сын, и ввиду отказа Захарии убивают его в самом храме, перед алтарем; на месте убиения его остается кровавое пятно, которое никакими усилиями нельзя отмыть, и глас Божий возвещает священникам, что эта святая кровь останется несмываемой до пришествия Мстителя. Весь народ Израильский скорбит и оплакивает Захарию, на место которого по жребию избирается первосвященником Симеон, муж праведный, «которому обещано Духом Святым, что он не вкусит смерти, доколе не узрит воплощенного Спасителя мира».

На этом месте заканчивается текст *Протоевангелия* кратким сообщением предполагаемого автора — Иакова — о том, что после смерти Ирода и во время наступившего вслед за тем народного волнения он, Иаков, удалился в пустыню и здесь написал свою книгу во славу Бога и Господа нашего Иисуса Христа.

*

IX. *Евангелие Никодима* (evang. Nicodemi). Под этим заглавием ныне известен текст, повествующий о крестных страданиях Спасителя и о сошествии Его во ад для освобождения праотцев и ветхозаветных праведников от власти дьявола. Это евангелие Никодима, подобно *Протоевангелию Иакова*, является компиляцией более древних источников и легенд; в настоящем своем виде оно относится едва ли не к V веку и поэтому не может здесь занимать наше внимание наравне с древнейшими памятниками первобытной христианской письменности. Но предания, содержащиеся в нем, все же представляют большой интерес; мы находим в них отзвуки древнехристианской эсхатологии, древнейших взглядов христианства на тайны загробного мира. На этих преданиях Церковь основала свое учение о сошествии Христа во ад в промежутке между Своей смертью и воскресением; отсюда же почерпнула

христианская поэзия свои описания царства смерти и изображения блаженства просветленных Христовым сошествием душ. По своему значению в истории церковной обрядности и всего христианского искусства *Евангелие Никодима* занимает первостепенное место, наряду с *Прото-евангелием Иакова*.

По внутреннему содержанию *Евангелие Никодима* распадается на две части: в первой повествуется о суде и приговоре над Христом, причем рассказ канонических евангелий здесь дополнен многими любопытными, хотя и наивными подробностями, — во второй же описывается, якобы со слов воскресших мертвецов Левкия и Карина, сошествие Христа в преисподнюю, победа Его над дьяволом, введение Им в рай всех преждепочивших праведников. Эта вторая часть является переработкой более древней утерянной книги (*Descensus ad inferios*). Первая же часть составлена из нескольких весьма старинных апокрифов, носивших имя Понтия Пилата. Христианская древность уже во времена Св. Иустина знала и часто цитировала *Деяния Пилата* (*Acta Pilati, Gesta Pilati*), считавшиеся потом бесследно утерянными. Но Тишендорф установил, что следы этих «деяний Пилата» уцелели в сохранившемся *Евангелии Никодима*¹, и это мнение ныне принято всей научной критикой. Таким образом, *Евангелие Никодима*, помимо своего значения в истории средневековой Церкви, является для нас весьма ценным сборником древних легенд о Пилате. Часть этих легенд сохранилась и в других обработках, составленных, вероятно, отчасти на основании устных традиций: так, мы имеем апокрифическое письмо Пилата к имп. Тиверию с донесением по делу Иисуса Христа (сохраненное и в *Евангелии Никодима* в виде приложения²), затем так наз. 'Αναφορά Пилата, *Mors Pilati, Vindicta Salvatoris* и прочие мелкие тексты, собранные и изданные неумолимым Тишендорфом. Но *Деяния Пилата*, вошедшие в первую часть *Евангелия Никодима*, являются самой полной обработкой тех легенд о знаменитом игомоне, которые сплелись вокруг евангельского рассказа о Страстях Господних.

Здесь следует заметить, что интерес, возбужденный личностью Пилата и создавший вокруг его имени цикл апокрифической литературы, выражался в двоякой форме. С одной стороны, составлялись письма и «деяния» Пилата с целью доказать, что сам судья подпал под неотразимое обаяние Осужденного и свидетельствовал о Его божественности. С другой стороны, в составлении этих литературных подделок проскальзывала тенденция обеления римской власти вообще от упрека в Богоубийстве и возложения всей вины на иудеев; эту тенденцию можно уловить уже в наших канонических евангелиях, в особенности же в сохранившемся отрывке *Евангелия Петра* (см. выше). В *Евангелии Никодима* она выразилась более определенно, быть может потому, что этот апокриф выработался в окончательном виде уже во времена полного союза Церкви с государством (т. е. Римом и его государственными

1 Tischendorf, *Evangelia Apocrypha, Proleg. Ev. Nicodemi*.

2 На это письмо Пилата есть ссылка у Тертуллиана, *Apol. V, XXI*.

традициями). Можно однако допустить, что это расположение к римской власти вошло в *Евангелие Никодима* вместе с древнейшими преданиями, слагавшимися в раннюю пору христианского благовестия, при благодушной терпимости старого Рима, — до эпохи кровавых гонений. Вспомним, как наши канонические *Деяния Апостольские* подчеркивают доброжелательное отношение к Павлу со стороны представителей державной власти Рима¹.

Что касается второй части *Евангелия Никодима*, то в ней, как мы уже указывали, уцелели обрывки тех древних преданий, на которых зиждется христианское учение о сошествии Христа во ад в знамение победы над смертью. Учение это не находит подтверждения в канонических текстах наших евангелий, но оно усвоено христианским сознанием с такой полнотою, что церковная обрядность связана с ним неразрывно. На Востоке и на Западе в равной мере величайший христианский праздник — Пасха — служит воспоминанием не одного только чудесного Воскресения Христова, но и радостного избавления от власти смерти всех праотцев, чаявших спасительного пришествия Искупителя мира. Пасхальная служба Православной Церкви изображает в чудных песнопениях радость «неба же и земли и преисподней», когда «снизошел еси в преисподняя земли, и сокрушил еси верей вечныя, содержащия связанныя, Христе», когда «сниде в преисподняя земли воплотивыйся паче ума, и воздвиже с собою Адама», когда «смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, инаго жития вечнаго начало», когда «плотию уснув яко мертв, Царю и Господи, тридневен воскресл еси, Адама воздвиг от тли, и упразднив смерть...» И не одно только пасхальное празднование посвящено этим воспоминаниям, но и на всех воскресных службах Православная Церковь воспевае «сошествие во ад» Победителя смерти, в кондаках всех 8 гласов (в воскресных канонах октоиха):

«Воскресл еси яко Бог из гроба во славе, и мир совоскресил еси, и естество человеческое яко Бога воспевае Тя, и смерть исчезе, Адам же ликует, Владыко, Ева ныне от уз избавляема радуется зовущи: Ты еси, еже всем подай Христе воскресение».

«Воскресл еси от гроба, всеильне Спасе, и ад видев чудо ужасеся, и мертвии восташа. Тварь же видящи срадуется Тебе, и Адам свеселится, и мир, Спасе мой, воспевае Тя присно».

«Воскресл еси днесь из гроба, Щедре, и нас возвел еси от врат смертных: днесь Адам ликует и радуется Ева, вкупе же и пророцы с патриархи воспевают непрестанно божественную державу власти Твоя».

«Спас и Избавитель мой, из гроба яко Бог воскреси от уз земнородныя, и врата адова сокруши, и яко владыка воскресе тридневен». (Из того же 4-го гласа: «Врата медная стерл еси, и верей сокрушил еси Христе Боже, и род человеческий падший воскресил еси...» «Врата адова

1 На это примирительное отношение к Риму, отраженное во всей первобытной христианской литературе, мы уже указывали (см. выше, с. 98—99 sq.).

сокрушил еси, Господи, и Твоею смертью смертное царство разрушил еси...» и т. д.).

«Ко аду, Спасе мой, сошел еси, и врата сокрушивый яко всемогущ, умерших яко Создатель совоскресил еси, и смерти жало сокрушил еси, и Адам от клятвы избавлен бысть, Человеколюбче; темже вси зовем: спаси нас, Господи».

«Живоначалною дланию, умершия от мрачных удолий Жизнодавец воскресив всех Христос Бог, воскресение подаде человеческому роду: есть во всех Спаситель, воскресение в живот и Бог всех».

«Не ктому держава смертная возможет держати человеки: Христос бо сниде сокрушая и разоряя силы ея, связуем бывает ад, пророцы согласно радуются; предста глаголюще Спас сущим в вере, изыдите вернии в воскресение».

«Воскрес из гроба, умершия воздвигл еси, и Адама воскресил еси, и Ева ликует в Твоем воскресении, и мирстии концы торжествуют, еже из мертвых востанием Твоим, Многомилостиве».

Мы привели эти 8 кондаков в свидетельство глубокого значения для Церкви преданий, не нашедших себе места в канонических текстах, но отголоски которых сохранились в *Евангелии Никодима*. Вспомним еще тропарь 2-го гласа, воспеваемый также и на Пасху:

«Егда снизшел еси к смерти, Животе безсмертный, тогда ад умертвил еси блистанием Божества; егда же и умершия от преисподних воскресил еси, вся силы небесныя зываху: Жизнодавче Христе Боже наш, слава Тебе!»

Нам остается рассмотреть, в каком виде описывается в *Евангелии Никодима* это радостное событие сокрушения адовых врат и призвания преждепочивших праотцев к вечной жизни. К сожалению, как уже указано, наш текст является лишь позднейшей переработкой этих старых христианских преданий, и поэтому полный перевод этой книги (к тому же довольно объемистой) здесь не представляется нужным. Мы ограничимся, как и для *Протоевангелия Иакова*, кратким пересказом *Евангелия Никодима*, по латинскому тексту А издания Тишендорфа (Evang. arosgurpha, pp. 312—395). В этом издании помещено и два греческих текста, несколько менее пространных, и фрагмент второго латинского текста¹.

Книга начинается вступлением от имени автора, некоего Эния (Aenias; в греческом тексте Αναμιας), сообщающего, что он составил свой труд «в царствование Феодосия и Валентиниана» (ок. 425 г.? если здесь имеется в виду Феодосий II). Автор называет себя крещеным евреем и высказывает намерение изложить в греческом переводе древние

1 *Евангелие Никодима* было настолько распространено в средневековой Европе, во всевозможных вариантах, что издания его начались повсюду почти одновременно с распространением книгопечатания, и перечисление всех его печатных изданий столь же затруднительно, как и составление перечня всех его рукописных кодексов. Здесь достаточно указать, что, помимо множества отдельных изданий, его текст помещен во всех сборниках апокрифических евангелий (Фабрициуса, Тило, Migne и мн. др.).

иудейские свидетельства об Иисусе Христе, собранные Никодимом (откуда и название нашего «евангелия Никодима»).

Вслед за тем начинается рассказ о том, как Анна и Каиафа и другие предстоятели иудейские возбудили перед Пилатом донос на Иисуса Христа, обвиняя Его в волшебстве и в выставлении Себя Сыном Божиим; по требованию их Пилат вызывает Христа в суд. При появлении Христа римские знамена сами собой перед Ним преклоняются. Иудеи доносят на знаменосцев, будто они воздавали царские почести Обвиняемому, и Пилат разрешает им избрать из своей среды двенадцать сильных мужей, которые смогли бы удержать знамена, но несмотря на все усилия иудейских силачей невидимая мощь неудержимо преклоняет вновь знамена перед Христом. Пилату становится жутко; в это время приходит к нему посланец от жены его, молящей не делать зла Праведнику Сему и сообщающей о своем вещем сне. Иудеи успокаивают Пилата уверением, будто этот сон жены его — следствие магических чар Иисуса.

Затем начинается допрос Божественного Обвиняемого. Иудеи всячески стараются очернить Его перед Пилатом, богохульствуют о рождении Его (якобы Он рожден от прелюбодейства) и обвиняют Его в нарушении субботы. Вопросы Пилата и ответы Христа согласуются с текстом канонических евангелий. В защиту Христа выступает Никодим, а за ним целый ряд исцеленных Христом: тут и расслабленный, восставший по слову Спасителя после тридцативосьмилетнего недуга, и слепорожденный, и прокаженный, и «жена кровоточивая» (названная здесь Вероникой) и мн. др. Пилат потрясен этими свидетельствами и пытается закончить дело оправданием Иисуса, но, видя упорство иудеев и опасаясь бунта, предлагает народу выбор между Христом и Вараввой; вся чернь требует помилования Вараввы, к великому негодованию Пилата, который упрекает иудеев в жестокосердии и в постоянном забвении милостей Божьих, изливаемых на народ Израильский со времен исхода из Египта. Как и в канонических евангелиях, спор между нерешительным судьей и непреклонными обвинителями заканчивается омовением рук Пилата перед народом, вопиющим: кровь Его на нас и на чадах наших. И Пилат принужден предать Христа на бичевание и крестную смерть.

Описание распятия Христова дополнено незначительными подробностями; так, приведены имена двух распятых с Ним разбойников: один из них Dismas, а другой — Gestas (в греч. тексте — Δισμας и Γιστας); первый обращается ко Христу со знаменитым призывом: «помяни мя, Господи, во царствии Твоем», и получает обещание «быть днесь в раю». Подробности раздела риз Христовых, напоения его оцтом с желчью, надписания на кресте и пр. изложены согласно каноническому тексту; не опущены и знамения при кончине Христа: тьма, раздрание завесы храма. Пилат очень смущен этими знамениями и созывает старейшин иудейских, укоризненно спрашивая их о значении этой страшной тьмы, но иудеи стараются успокоить его и объяснить наступивший мрак солнечным затмением. Иосиф Аримафейский является с ходатайством о выдаче тела Иисусова, и просьба его уважена Пилатом; тело Божествен-

ного Страдальца переносится в гробницу Иосифа и охраняется, по просьбе иудеев, стражей, чтобы не могли его украсть ученики Господни. Между тем озлобленные иудеи воздвигают гонение на всех свидетелей, заступившихся за Христа перед Пилатом, на Никодима и на Иосифа, которого хватают и заключают под стражу за то, что он дерзнул приступить к погребению Казненного, но Иосиф чудесным образом освобождается из темницы; когда являются за ним для привода его на суд, в день послесубботний, то не находят его, хотя двери темницы были заперты и запечатаны и охранялись стражею. Старейшины иудейские, собравшиеся для суда над Иосифом, недоумевают об исчезновении его, но в это время приходят стражники, бывшие у гроба Господня, и рассказывают о страшном видении ангела, сошедшего в полночь с неба и отвалившего камень от двери гроба, и о воскресении Христовом; воины слышали, как ангел возвещал пришедшим ко гробу женщинам о великом событии и повелевал сообщить ученикам, что Господь предварит их в Галилее. Устрашенные иудеи решаются на подкуп воинов и дают им денег, чтобы они умолчали о всем бывшем и распространяли слух о похищении тела Иисусова учениками.

Тем временем некие Финеес священник и Адда учитель и Эгий левит (греч. Αγγαίος, Аггей.) приходят в Иерусалим из Галилеи и сообщают, что видели воскресшего Господа, сидящего посреди учеников Своих и беседующего с ними, и затем вознесшегося на небо. Старейшины и священники иудейские подкупают и этих свидетелей и, дав им денег и заручившись их молчанием, высылают их из Иерусалима. Но выслушанные сообщения все же сильно тревожат их. Тогда, по совету Никодима, они решаются тщательно расследовать все дело и посылают за Иосифом, оказавшимся в родном своем городе Аримафее. Вызванный в Иерусалим, Иосиф рассказывает о своем чудесном освобождении из темницы Самим Господом Иисусом Христом и в свою очередь дает совет расспросить мертвецов, воскресших и исшедших из гробов в знамение воскресения Господня. Двое из этих воскресенных — сыновья почившего старца Симеона Богоприимца — находятся в Аримафее, и со дня восстания своего из мертвых пребывают в затворе и в безмолвном созерцании.

Отсюда, с XVII главы нашего текста, начинается вторая часть *Евангелия Никодима*, содержащая описание сошествия Иисуса Христа в преисподнюю, со слов воскресенных сыновей Симеоновых — Левкия и Карина. Узнав от Иосифа, что оба брата (о смерти и погребении которых все помнили) находятся в Аримафее, предстоятели иудейские решают расспросить их о тайне их воскресения. Особо избранная депутация, в составе Анны, Каиафы, Никодима, Иосифа и Гамалиила, удостоверяет сперва, что гробницы сыновей Симеоновых открыты и пусты, а затем отправляется в Аримафею и закликает братьев именем Божиим поведать всю правду. Левкий и Карин осеняют себя крестным знаменем и приступают к письменному изложению всего происшедшего в царстве мертвых, когда преисподняя вдруг озарилась блистанием Божественного света.

Отец рода человеческого (Адам) и все патриархи и пророки возрадовались при виде этого Света и воскликнули: «Свет сей источник света присносущнаго!» И Исайя воззвал: «Сей есть Свет Отца, Сын Божий, о Котором я предсказывал: ... люди ходящие во тьме увидят свет великий, и сидящие в сени смертной, свет возсияет на них...» (Ис. IX, 2). И Симеон воскликнул, что это Тот Свет, о Котором он по наущению Духа Святого прорицал: «... видели очи мои спасение Твое, еже уготовал еси пред лицом всех людей, свет во откровение языков...» и т. д. Иоанн Креститель также возвещает, что грядет Тот, Кого он крестил во Иордане. И Адам и сын его Сиф вспоминают обетования Бога о пришествии Испытателя мира, Избавителя людей от смерти.

Между тем сатана и «князь преисподней» готовятся к встрече Иисуса, и сатана хвалится своею победою над Тем, Кто мнил Себя быть Сыном Божиим. Но «князь преисподней» вспоминает о Лазаре и других мертвецах, воскрешенных силою Христовой, и опасается пришествия Господня. В это время раздается громовой голос: «возьмите врата князи ваша и возьмитесь врата вечная, и внидет Царь Славы». Псалмопевец Давид узнает эти слова, когда-то воспетые им, и пророк Исайя вспоминает свои пророчества о воскресении мертвых и о радостной победе над адом. Вновь раздается свыше тот же громовой призыв: «возьмитесь врата вечная... да внидет Царь Славы», и «князь преисподней» в смятении вопрошает: «кто есть Сей Царь Славы?» Но Давид разъясняет, что этот призыв и ответ на него был уже воспет им на земле в боговдохновенном псалме, и радостно воспекает дальше: «Господь Крепкий и Сильный, Господь сил, Той есть Царь Славы...» (Пс. XXIII, 7—10). И в это время Сам Господь в человеческом облике появляется среди пораженных и обрадованных святых, к великому ужасу и смятению «князя преисподней» и всех сил его. Смерть раздавлена под пятой Господней, и побежденный сатана отдается во власть «князя преисподней» на вечные муки. К Адаму же и всем усопшим святым простирается десница Господня, и все падают ниц перед величием Царя Славы. Все святые начинают воспевать хвалу Господню, причем Давид, Аввакум и другие пророки прославляют Его словами своих же пророчеств. Господь же берет за руку Адама, и выводит его со всеми праведниками из ада, и вручает их архангелу Михаилу, который вводит их в рай. Здесь встречают их два старца: то — Енох и Илия, некогда взятые на небо живыми; здесь же оказывается и разбойник, которому Христос сказал на кресте: «днесь будешь со Мною в раю». И все преждепочившие и ныне воскрешенные праведники воздают хвалу Господу и прославляют всемогущество и благодать Его.

На этом заканчивается изложение Левкия и Карина; они добавляют, что им одним было повелено вернуться на короткий срок среди живых людей, чтобы поведать все эти великие тайны. Затем Левкий передает исписанный им свиток Никодиму и Иосифу, а Карин отдает свой Анне, Каиафе и Гамалиилу, после чего они мгновенно преображаются и становятся невидимыми. Предстоятели же иудейские с трепетом обсуждают все узнанное ими и убеждаются в божественности Христа. Иосиф и

Никодим сообщает все Пилату, который записывает все эти откровения и все сказанное о Христе и отдает эти документы в архив претории.

Далее следует рассказ о совещании Пилата с Анной и Каиафой в храме и о сличении ими всех текстов Св. Писания, содержащих указания на время пришествия Мессии, причем путем разных вычислений они приходят к убеждению, что Христос был несомненно Мессией, обещанным ветхозаветными пророчествами. Эта глава является последней в тексте *Евангелия Никодима* (в греческих текстах она отсутствует); за ней помещается, в виде приложения, апокрифическое письмо Пилата к Тиверию, о котором мы уже упоминали.

*

X. *Евангелие Варфоломея*. Только что рассмотренные нами евангелия Никодима, Иакова и Фомы, с их позднейшими наслоениями и произвольной переработкой старых преданий, отвлекли наше внимание от цикла собственно гностической первобытной евангельской литературы, к которой мы должны теперь вернуться. К сожалению, нам приходится здесь ограничиваться почти одними только заглавиями книг, до нас не дошедших, содержание которых восстановить невозможно; гонение на них со стороны Церкви выражалось иногда в таком осторожном замалчивании, что в нашем распоряжении не имеется даже никаких цитат из некоторых евангелий, ныне бесследно утерянных. К числу таких забытых памятников древнегностической литературы принадлежало *Евангелие Варфоломея*, о котором есть упоминание у Иеронима¹ и в декрете Геласия. Ссылку на авторитет Варфоломея мы находим и у Дионисия Ареопагита. Этим ограничивались наши скудные сведения о *Евангелии Варфоломея* до последнего времени. В 1904 г. Ревийю извлек из коптской рукописи, хранящейся в Парижской Национальной Библиотеке, значительный отрывок какого-то неизвестного евангельского текста, трактующего в чисто гностическом духе о воскресении мертвых, о всеобщем спасении (причем оказываются вычеркнутыми из книги жизни Иуда, Ирод и Каин), — наконец о явлении Христа во славе и о возвеличении Пресвятой Девы Марии². Ревийю считал возможным отнести этот фрагмент к утерянному *Евангелию Варфоломея*, но это мнение нельзя еще признать доказанным.

*

XI. *Евангелие Варнавы*. Личность Варнавы, знаменитого спутника Апостола Павла, была, по-видимому, окружена особым циклом преданий в первобытной христианской литературе. Под именем его сохранилось во множестве списков одно послание; его же считали иногда, как увидим далее, автором нашего канонического послания (приписанного Павлу) к *Евреям*; известны и «Деяния» его, а в древности приписывали ему и особое Евангелие (Ευαγγ. κατα Βαρναβαν). От этого евангелия не сохранилось однако никаких цитат, и содержание его нам

1 *Prol. Comm. in ev. Matth.*

2 Revillout, *Les apocryphes coptes* (Patrologia Orientalis, II, fasc. 2).

совершенно неизвестно. О нем упоминается, между прочим, в декрете Геласия среди других отвергнутых Церковью евангелий.

*

ХII. *Евангелие Иуды* (Ευαγγ. του 'Ιουδα). Мы уже знаем, что некоторые гностические секты, в особенности т. наз. *каиниты*, относились с большим уважением к Иуде, объясняя его предательство особыми символическими толкованиями, и пользовались евангелием, носившим его имя¹. Об этом *Евангелии Иуды* упоминают Ириней Лионский² и Епифаний³, но, к сожалению, без цитирования хоть какого-нибудь отрывка текста. Мы лишены поэтому всякой возможности определить, содержала ли названная книга оправдание действий Иуды и измены его Божественному Учителю, или же в ней излагались таинственные откровения Иуды, которого офитическая традиция выставляла носителем особого, высшего познания.

*

Гностики пользовались и многими другими евангелиями, на которые встречаются лишь неясные указания в ересеологической литературе. Так, попадаются названия «*Евангелие истины*», «*Евангелие совершенства*», но без каких-либо данных о содержании этих мистических книг. Существовало и какое-то «*Евангелие Евы*» (Ευαγγ. 'Εβας), из которого Епифаний сохранил нам следующую интересную цитату:

«...Я был на высокой горе, и узрел великого человека и рядом маленького, и услышал громовый глас и приблизился, чтобы расслышать глаголемое. И он [?] изрек: «Я — ты, и ты — Я, и где ты, там и Я, и Я во всем, и где бы ты не пожелал, собираешь ты Меня, и, собирая Меня, собираешь и себя...»⁴.

К этой группе гностических евангелий можно причислить также некоторые книги, уже упоминавшиеся нами при обзоре гностических систем (Γεννα Μαρίας, *Великие и Малые вопросы Марии*, 'Αποφρασις μεγαλη Симона Мага и пр.), но известные нам только по заглавиям. Приходится лишь еще раз с прискорбием отметить, что утрата всей этой драгоценной литературы отнимает у нас возможность изучить с достаточной полнотой и беспристрастием великое умственное брожение, названное гностическим движением и бывшее истинной сутью христианства в эллино-римском мире. Пробел, оставленный в истории первобытного христианства исчезновением всех подлинных документов древнего гностицизма, никогда не заполнится. В новейшее время, однако, наши скудные сведения о древнехристианской письменности несколько обогатились открытием новых текстов. Ученые исследователи то и дело обнаруживают фрагменты каких-то неведомых нам евангелий; ценным вкладом в сокровищницу церковно-исторической науки явилось

1 См. выше, с. 179.

2 *Adv. haer.* I, XXXI, I.

3 *Haer.* XXXVIII, 1.

4 *Ibid.*, XXVI, 3.

открытие коптских переводов древних священных книг, и разбором их ныне заняты неутомимые исследователи христианской старины. Неисчислимы богатства дремлют еще среди неразобранных рукописей европейских книгохранилищ и монастырских архивов всего христианского мира. Но, к сожалению, среди открытых доныне текстов нет ни одного несомненного гностического подлинника, относящегося к первой эпохе расцвета гностицизма. Можно предположить, что эти подлинные тексты затерялись не только вследствие случайных превратностей судьбы и стихийных бедствий, но и потому, что они систематически уничтожались противниками. По-видимому, немало стараний было приложено к тому, чтобы изъять совершенно из обращения памятники гностической литературы, и стереть следы их с лица земли...

Из открытых в недавнее время текстов, кроме упомянутого уже нами *Евангелия Петра*, можно отметить фрагмент т. наз. Фаюмского папируса, найденный в Вене в коллекции эрцгерцога Райнера ученым Бикелем (G. Bickell) и изданный им в 1885 г.; затем весьма интересные обрывки текстов, открытые в Египте английскими учеными Гренфелем и Хантом¹, и др. К сожалению, мы здесь имеем дело не с гностическими текстами, а с фрагментами каких-то сборников речей Господних, весьма близких по духу к тексту наших синоптических евангелий и иногда просто парафразирующих знакомые нам слова.

Наконец, следует заметить, что в сохранившихся памятниках древнехристианской литературы можно найти много ссылок на слова Христа, не содержащиеся ни в одном из канонических или известных нам апокрифических евангелий. Иногда мы встречаем указания на такие тексты в канонических *Деяниях Апостольских* и посланиях; так, в *Деяниях* (XX, 35) вспоминаются «слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: «блаженнее давать, нежели принимать», и подобного речения Господа мы тщетно стали бы искать в канонических евангелиях, но ссылки на эти слова Христовы находятся в т. наз. *Постановлениях апостольских*, в творениях Ефрема Сирина, Анастасия Синаита и др. Другое, весьма интересное речение, приписанное Христу: «*Будьте испытанными менялами*» (ἡνεσθε τραπεζίται δοκίμοι), упоминается по нескольку раз в *Строматах* Климента Александрийского и у Оригена, в послании Климента Римского, в *Постановлениях апостольских*, в гностической книге Pistis Sophia, в творениях Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Иеронима, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита и мн. др.; ссылок на эти слова Христа можно перечислить не менее 69, по подсчету ученого Реша (Resch), издавшего целый сборник таких «неписанных речей Господних» (Agrapha). Из этого сборника можно бы извлечь немало весьма любопытных речений, влагаемых в уста Христа и цитируемых древнейшими христианскими писателями (Иринеем, Климентом, Оригеном, Епифанием и мн. др.), как например:

1 B. Grenfell and A. Hunt, *Sayings of our Lord (from an early greek papyrus)*, London, 1897, а также *New sayings of Jesus*, London, 1904.

«Сущие со Мною Меня не познали»;

«Часто желал Я услышать слово сие, и не обрел того, кто бы его изрек»;

«Приближающийся ко Мне к огню близок; отдаляющийся от меня далек от Царствия [Божия]»;

«Тайна Моя принадлежит Мне и чадам дома сего»;

«Просите о великом, дабы обрести малое»;

и мн. др.

Разбор всех этих и подобных им цитат не вмещается в нашем беглом очерке внеканонической литературы; труд этот добросовестно выполнен в упомянутой уже прекрасной книге Реша, к которой можно лишь отослать читателя¹.

Мы не будем здесь задерживаться и на вопросе об особых евангелиях, приписанных главам гностических школ, как, например, Василиду и Валентину: все имеющиеся и неясные иногда указания на эти евангелия уже рассмотрены нами при обзоре отдельных гностических систем, и к этим скудным сведениям осталось бы добавить немного. Мы подолгу останавливались и на Евангелии Маркиона, и на четвероевангелии Татиана, и здесь возвращаться к ним не будем.

В заключение этого краткого обзора внеканонической евангельской литературы следует упомянуть о гностическом трактате, известном под заглавием Πιστις Σοφια, в котором ученые исследователи думали усмотреть переделку подлинного и бесследно утерянного *Евангелия Валентина*. Мнение это доныне находит сторонников в ученом мире², хотя против него выставлено немало весьма серьезных доводов. Во всяком случае, в том виде, в котором сохранился этот трактат, его нельзя отнести ко II в. (т. е. к эпохе Валентина), и если в основе его лежит книга самого Валентина, то этот древний подлинник подвергся невероятным искажениям: великого гностического мыслителя, столь прославившегося красноречием, эрудицией и блеском философского ума, безусловно нельзя признать автором нашей Pistis Sophia, отличающейся поразительной запутанностью изложения, скучными повторениями, нагромождением бессмысленных фраз, перемешанных с вульгарными магическими формулами. Pistis Sophia содержит несомненно валентинианские идеи, но изложение их носит явные признаки позднейшей и более грубой эпохи — эпохи упадка гностицизма и забвения глубочайших философских созерцаний Валентина. Кроме того, наш текст Pistis Sophia лишен цельности и в нем можно усмотреть наслоения разных гностических течений (преимущественно офитических) и следы нескольких первоисточников, переработанных и кое-как слитых составителем нашего текста. Так, можно предположить, что автор пользовался и одной из книг «Вопросов Марии»³, так как содержание Pistis

1 A. Resch, *Agrapha (Aussercanonische Schriftfragmente)*, II Aufl., Leipzig, 1906.

2 Среди защитников этого мнения можно назвать Woide, Dufaurier, Schwartz, Renan, Revillout, Amelineau и др.

Sophia заключается преимущественно в беседах Христа (уже после Воскресения) с Марией Магдалиной и Самой Пречистой Девой Марией.

Трактат *Pistis Sophia* содержится в коптской рукописи, приобретенной в XVIII в. Британским Музеем (в Лондоне) от наследников известного коллекционера д-ра Энтони Аскью (Ant. Askew, по имени которого эта рукопись получила название *Codex Askewianus*). Неизвестно, где нашел ее сам Аскью; рукопись эта относится, по-видимому, к IV—V вв., хотя некоторые ученые датируют ее VII и даже IX веком. Изучение коптских рукописей лишь недавно стало на твердую почву, и *Codex Askewianus* не сразу привлек внимание научного мира. Описание его было дано впервые ученым Woide в конце XVIII в., но первое издание появилось лишь в 1851 г., когда немецкий профессор Петерман (I. H. Petermann) выпустил в свет в Берлине латинский перевод *Pistis Sophia*, составленный другим ученым, Шварцем (M. Schwartz). Это латинское издание Шварца-Петермана считалось до последнего времени лучшим, хотя с тех пор появилось два французских перевода (один в сборнике апокрифов Миня, а другой — изданный ученым Amelineau в 1895 г.) и один английский Мида (G. R. S. Mead). Наконец, в 1905 г. появился прекрасный немецкий перевод *Pistis Sophia* в сборнике гностических документов К. Шмидта¹ изданном Берлинской Академией наук; это последнее издание отвечает всем требованиям строго научной критики, но, к сожалению, и этот добросовестный труд может дать лишь слабое понятие о том подлинном гностическом трактате, которым пользовался сочинитель *Pistis Sophia*. Как мы уже указывали, эта книга является компиляцией более древних источников, но эти драгоценные первоисточники не только искажены неумелою рукой составителя, но и обезображены варварским коптским переводом с греческого подлинника. Смысл книги, и без того весьма темный, местами совершенно утерян; автор коптского перевода, видимо, сам не мог совладать с трудностями гностической терминологии и даже ограничивался транскрипцией непонятных ему греческих слов; кроме того, он внес в свой перевод, по-видимому, немало собственных измышлений, так как некоторые особенности книги (напр. употребление египетских названий месяцев и времяисчисления) вряд ли можно отнести к первоначальному тексту. В настоящем своем виде *Pistis Sophia* является таким набором туманных и местами бессмысленных фраз, что перевод ее на европейский язык мог казаться непосильным трудом даже ученым специалистам.

Особенный интерес в упомянутом кодексе представляют мистические псалмы и пять од, приписанных Соломону: мы здесь имеем дело с несомненно подлинными документами древней гностической лирики. Эти оды приводятся учениками Христа для изъяснения слов Его, наравне с мистическими толкованиями псалмов Давидовых. Что касается внутреннего содержания *Pistis Sophia*, то оно распадается на несколько частей, почти не связанных между собою; в них излагается

7 См. выше.

1 Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I B. (Leipzig, 1905).

ряд бесед Господа с учениками на горе Елеонской, через одиннадцать лет после Воскресения: собеседниками Христовыми являются Сама Пресвятая Богородица, Мария Магдалина, Марфа, Саломия, Апостолы Петр, Иоанн, Фома, Филипп, Матфий, Андрей, Варфоломей, Иаков и др. Христос отвечает на предлагаемые Ему вопросы и раскрывает тайны мира эонов, историю падения *Софии* и прохождения ее через все эоны, постепенного ее очищения и возвращения в высшую духовную сущность: сквозь темную фразеологию текста можно уловить главные очертания валентинианской системы с ее созерцаниями 22-х низших эонов, уже соприкасающихся миру реального бытия, между тем как высшие эоны (валентинианская *Огдоада*) остаются в области высшей Божественной Идеи¹. Первая часть книги посвящена разъяснению всех этих тайн духовного мира; во второй части содержится изъяснение постепенной эволюции человечества по пути к совершенствованию и одухотворению, причем Господь раскрывает ученикам тайны загробного мира. Посмертное воздаяние за все содеянное в жизни совершается согласно теории перевоплощения: дух человеческий очищается через ряд последовательных существований в земной оболочке, испив, в промежутках между воплощениями, «чашу забвения». В книге содержится также указание на предсуществование душ: Господь разъясняет, каким образом души Иоанна Крестителя, Апостолов и др. взяты из небесных сфер для временного воплощения. Достоинно внимания объяснение тайны Благовещения: Сам Господь Иисус Христос в образе архангела Гавриила явился Пресвятой Деве и вселился в Нее, пройдя через все эоны. Явление Христа в мире объясняется в докетическом духе: плоть Господня была призрачной. Пресвятая Богородица тут же рассказывает, как познала Она дивную Сущность Своего Сына: однажды узрела Она таинственного отрока, который был похож обликом на Иисуса и которого Иисус радостно облобызал, и в это время оба слились в одного и видение исчезло. Этот рассказ Богородицы является здесь как бы вставным эпизодом (вероятно, заимствованным из какого-нибудь гностического евангелия); другие же собеседники Христа сами ничего не рассказывают и лишь задают вопросы, на которые Господь отвечает пространными откровениями. При этом усиленно подчеркивается роль Марии Магдалины, как любимой ученицы Господней, дерзающей вопрошать даже о таких тайнах, перед которыми все Апостолы отступают в смущении и благоговейном страхе. Христос отвечает ей с особенной нежностью, называет ее «истинным пневматиком» и неоднократно ободряет ее говорить за всех, обещая раскрыть перед нею все глубочайшие и неизъяснимые тайны. Мария является как бы посредницей между Христом и другими Апостолами, и даже возбуждает в них некоторую зависть: Ап. Петр дважды выражает досаду на то, что Господь все время обращается к Марии и та не дает говорить другим; Мария в свою очередь жалуется на то, что Петр мешает ей говорить, «ибо он ненавидит женщин». Но Господь продолжает обращаться к Марии с особенным доверием и любовью, и даже поручает ей

давать ответы на вопросы, предлагаемые другими; большую нежность выказывает Христос и к Ап. Иоанну. Кроме Марии, особенное значение отведено Ап. Филиппу, который вместе с Фомою и Матфием записывает все откровения Господни.

Книга заканчивается описанием мистического обряда высшего посвящения, которого удостаиваются все собеседники Христовы, после чего они расходятся для благовестия по всему миру.

*

Евангельской литературой, только что бегло нами рассмотренной, отнюдь не исчерпывалась древнехристианская письменность. Мы уже имели случай упомянуть о большом количестве «апостольских деяний», пользовавшихся громадным распространением и таким почетом, что Церкви пришлось решать вопрос о возможности включения их в канон священных книг. Хотя вопрос этот после многих колебаний был наконец решен в отрицательном смысле, отвергнутые «деяния» разных Апостолов долго продолжали оставаться в руках верующих, далеко не сразу были изъяты из церковного употребления и со временем легли в основу всех принятых Церковью преданий о деятельности и жизненной судьбе всех Апостолов. Влияние их на христианское миросозерцание и на позднейшую церковную обрядность может сравниться лишь с отмеченным уже нами влиянием апокрифических евангелий. Апостольским «деяниям» принадлежит поэтому особо почетное место в круге первобытной христианской литературы, и нам необходимо здесь остановиться на них и вкратце рассмотреть их судьбу в истории христианского канона. Остальную же часть древней литературы христианства, как то: разные послания апостольские, апокрифическую переписку Господа Иисуса Христа с Эдесским царем Авгарем, переписку Ап. Павла с философом Сенекой¹ и другие подложные письма, вроде донесения римскому сенату об Иисусе Христе какого-то вымышленного проконсула Публия Лентула, а также целый цикл разных «Апокалипсисов» (*Апокалипсис Петра*, *Откровение Павла* и др.), мы должны здесь, к сожалению, оставить без внимания, так как обзор всей христианской письменности первых веков не вмещается в рамки настоящего очерка. Мы здесь занимаемся лишь историей гностических идей в первобытном христианстве, и должны поэтому ограничиться сведениями лишь о тех литературных памятниках христианской старины, в которых выражались особенности гностических воззрений на Господа Иисуса Христа и на историческую миссию Его в мире. В этом смысле апокрифические «Деяния» Апостолов и содержащиеся в них сведения о деятельности ближайших сотрудников Господних имеют для нас особенное значение, наряду с евангельскими повествованиями, оставшимися вне церковного канона. Эти «Деяния»

1 Эта переписка имела целью доказать близость христианской морали к стоической философии и сочувственное отношение Сенеки (имя которого почиталось как воплощение высшего благородства человеческой мысли) к новой религии. Автор этой грубой подделки пытался изобразить Сенеку другом Павла, тайным христианином, старавшимся влиять на имп. Нерона в благоприятном для христиан смысле.

разделили судьбу апокрифических евангелий: они были отвергнуты Церковью по тем же соображениям, но наравне с ними оставили неизгладимый след в христианском сознании, вдохновили церковное богослужение, создали главные черты церковного почитания Апостолов¹. Мы только что видели, что некоторые основные предания Церкви и содержание почти всех ее обрядов и песнопений во дни Господних и Богородничных праздников заимствованы из внеканонической евангельской литературы, — но в равной мере и все подробности церковного прославления Апостолов внушены внеканоническими «Деяниями»; из них же заимствованы предания о внешнем облике Апостолов, без изменений сохраненные в церковной иконографии вместе с особыми атрибутами каждого Апостола (меч Ап. Павла, крест особой формы Ап. Андрея и т. п.). Все эти предания были внесены в христианство древними «Деяниями», дополнявшими сказания о земной жизни Иисуса Христа трогательными подробностями о жизни и деятельности Его избранников, носителей высшего посвящения в Его таинства.

Эти рассказы о жизни Апостолов, об их проповеднических подвигах, чудесах, пережитых испытаниях и мученической кончине распространялись уже с первых времен христианства наравне с повествованиями о жизни Самого Спасителя. Уже в раннюю пору возникновения христианской письменности эти устные предания облеклись в литературную форму, наподобие *Деяний Апостольских*, написанных евангелистом Лукою и сохранивших свое место в нашем каноне. Те письменные «Деяния» (Πραξεις), о которых идет речь, были известны под именами разных Апостолов: Петра, Павла, Иоанна, Фомы, Андрея и др. Почти все они примыкали к циклу мистической христианской литературы и пользовались особым почетом среди гностиков. *Деяния Петра* существовали также в иудео-христианской обработке, что объясняется преданиями о борьбе Петра с Павлом и с антииудейскими тенденциями последнего². *Деяниями Иакова* также, по-видимому, пользовались евионеи, но *Деяния* остальных Апостолов отличались ясно выраженным антииудаизмом и были проникнуты докетическим духом. Поэтому и отношение к ним Церкви обострялось по мере выяснения церковной эволюции в сторону сближения с ветхозаветными традициями; в течение III, IV и V вв. эти *Деяния* стали изгоняться из употребления все с большим ожесточением. К этому времени относится обработка «Деяний» в окончательной редакции. Некий Левкий (Leucius, Λευκιος) собрал разрозненные сказания об Апостолах и составил особый сборник *Деяний*, известный уже с IV века и вскоре навлекший на себя церковное осуждение. Сам Левкий был, по-видимому, гностиком (или манихеем, по другим сведениям); многие полагали, что он не только собрал, но и сам сочинил *Деяния*, вошедшие в его сборник. Ошибочность этого мнения устанавливается тем обстоятельством, что некоторые древние *Деяния* остались в употреблении в виде отдельных книг, помимо сборника

1 См. выше, с. 68.

2 См. выше, с. 65, 74—79.

Левкия, и упоминаются отдельно от него в древней ересологической литературе, как на Востоке, так и на Западе. Так, в декрете Геласия перечисляются: «Actus nomine Andreae apostoli, — аросуруфум. Actus nomine Thomae apostoli, — аросуруфум...» и др., затем «...libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli, — аросуруфи». При ближайшем рассмотрении этого вопроса становится очевидным, что Левкий только собрал, систематизировал и, быть может, несколько переработал древнейшие документы литературы об Апостолах. К сожалению, не только эти более древние самостоятельные *Деяния* исчезли, но даже сборник Левкия не уцелел до наших дней, хотя он долго пользовался распространением и был еще в руках патриарха Фотия (ск. в 886 г.). Краткие извлечения из этого сборника сохранились в актах 7-го вселенского собора 787 г.: собор, созданный, как известно, для решения вопроса о почитании икон, занялся исследованием пережитков докетизма в церковной традиции, и в числе документов докетического направления разбирал сборник *Деяний апостольских* Левкия; книга была признана несогласной с церковным учением, и собор тут же наложил на нее строгий запрет. С этого времени книга Левкия стала выходить из употребления, и след ее вскоре затерялся.

Но старые предания, послужившие основой для осужденных *Деяний*, все же не могли быть вычеркнуты из памяти христианского мира; они уже давно стали достоянием церковной традиции, и расстаться с ними Церковь уже не могла. Суровые приговоры над гностическими *Деяниями* Апостолов послужили поводом к новым переработкам этого старого фонда драгоценных преданий, уже в церковном духе и без всякой примеси гностической символики. Так появились уцелевшие донные *Деяния Иоанна*, приписанные ученику его Прохору, *Деяния Петра и Павла*, приписанные Марцеллу и Лину, и мн. др.; эти позднейшие *Деяния* хотя и не могли уже войти в канон, к тому времени окончательно кристаллизованный, но обогатили собою литературу житий святых. Такие безвредные с церковной точки зрения *Деяния* уже издавна стали появляться в виде целых сборников. Уже в VI в. был известен такой сборник (на латинском языке), под заглавием *История Апостольская* Авдия (Abdias); вошедшие в него *Деяния* были старательно обработаны в духе позднейшей церковной догматики. Автор книги несомненно пользовался сборником Левкия, но отбросил все признаки гностических идей, все указания на призрачность телесной оболочки Иисуса Христа и другие мнения, придававшие еретическую окраску книге Левкия. Книга Авдия¹ была известна средневековому христианству и пользовалась успехом наравне с отдельными *Деяниями* Апостолов Петра, Иоанна и др. В этих старых преданиях сохранились столь дорогие Церкви легенды о месте благовестнического служения и о роде смерти каждого Апостола, об основании Петром Римской Церкви и дивном

1 Сведения о том, будто Авдий был учеником апостольским или даже одним из 70 учеников Господних, что он был епископом Вавилонским и т. п. являются грубым вымыслом.

видении его на Аппиевой дороге¹, о подробностях смерти Петра и Павла, о проповеди Ап. Андрея Первозванного среди скифов (в пределах нынешней России), о чудесном избавлении Ап. Иоанна от страдальческой смерти при имп. Домициане и многие другие легенды, вдохновлявшие христианское искусство и церковную обрядность.

Не вдаваясь в подробный разбор всей этой обширной апостольской литературы, мы здесь ограничимся беглым обзором сведений о главнейших и наиболее известных *Деяниях*.

*

1. *Деяния Петра*. Уже со II в. христианства постоянно цитируются *Деяния Петра* под разными заглавиями: Πραξεις Πετρου, Περιοδοι Πετρου, Κηρυγμα Πετρου; перечислить все ссылки на эти книги нет возможности: ими пестрят сочинения Климента Александрийского, Оригена, Евсевия, Иеронима, Августина и всех почти Отцов Церкви Восточной и Западной. Кроме того, сохранились намеки и на какие-то другие книги, известные под именем Петра, напр. *Duae viae vel iudicium Petri*, *Doctrina Petri* или *Διδασκαλια Πετρου*; последнюю, быть может, позволительно отождествить с только что упомянутой *Проповедью* (Κηρυγμα) Петра. Все эти крайне запутанные ссылки доказывают, что первоначальные сказания о Петре, появление которых следует отнести едва ли не к концу I в., с течением времени подвергались постоянным переработкам и приспособлялись ко всем течениям христианской мысли, от евионейских до гностических включительно; личность знаменитого Апостола естественно привлекала к себе внимание во всех христианских кругах, и авторитет его стремились использовать для разнообразных оттенков христианского мирозерцания.

Ни гностические *Деяния Петра*, ни изложения его «учения» с какими-либо особыми откровениями до нас не дошли. Трудно даже определить, в каком виде появились древнейшие письменные сказания о Петре; можно предположить, что первоначальной формой их были совместные «*Деяния Петра и Павла*», составлявшие как бы продолжение канонических *Деяний Апостольских*. Эта догадка подтверждается тем, что в сохранившемся отрывке старинных *Деяний Петра* повествование о нем начинается лишь после рассказа о деятельности в Риме Павла, об отплытии его в Испанию для дальнейшего благовествования и о прибытии Петра в Рим по особому велению Господнему для замены Павла. Возможно, что только впоследствии, с увеличением значения Петра для Римской Церкви, предания о нем были выделены из общего источника сведений о деятельности его и Павла в мировой столице. Личность Павла была слишком тесно связана с преданиями Восточных Церквей, и «Апостол языков» не мог попасть в местные патроны Рима: мы уже знаем, что его иногда даже противопоставляли Петру и выставляли, под личиной Симона Мага, врагом, «сеющим плевелы» на Христовой ниве². Поэтому, хотя пребывание и проповедническая деятельность

1 См. выше, с. 13.

2 См. выше, ч. II, с. 74—76.

его в Риме исторически доказаны, между тем как сведения о появлении в Риме Петра покоятся лишь на легендах¹, — эти легенды были особенно дороги Римской Церкви, в традициях которой Петр совершенно затмил Павла и последнему было предоставлено лишь второстепенное место.

Этим же значением Петра для Римской Церкви объясняется и большое количество позднейших переделок древних *Деяний* его — переделок, проникнутых духом церковной дисциплины и совершенно безвредных с точки зрения церковной догматики. Старинные, гностические *Деяния* Петра совершенно неузнаваемы в «Деяниях Петра и Павла» псевдо-Марцелла, в описании мученической кончины Апостола, приписанном будто бы первому епископу римскому Лину (*Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum*), и других наивных произведениях позднейшей эпохи, положенных в основу средневековой «Золотой легенды». Следы утерянного гностического текста едва можно уловить в наиболее ценном из всех дошедших до нас отрывков более древних *Деяний Петра* — во фрагменте, найденном в монастырской библиотеке в Верчелли и получившем название *Actus Vercellenses*. Этот рукописный кодекс относится к VII в., но содержащийся в нем отрывок латинского перевода *Деяний Петра* приурочивается ученою критикой к IV в.; подлинный же греческий текст, с которого сделан этот перевод, можно отнести, по некоторым признакам, даже ко II в. Этот драгоценный фрагмент *Деяний Петра* издан впервые Липсиусом в его сборнике апокрифических *Деяний апостольских*². Мы находим в этом тексте *Actus Vercellenses* все сведения о Петре, воспринятые церковною традицией³: тут и приезд его в Рим (на смену отбывшему в Испанию Павлу), и длительная, богатая всевозможными эпизодами борьба его с Симоном Магом, заканчивающаяся поражением последнего, и бегство Петра из Рима вследствие начавшегося гонения, и дивное видение Господа, отвечающего ему на вопрос: «*Domine, quo vadis?*», что он идет в мир на вторичное распятие, и возвращение Петра, ободренного видением, в Рим навстречу мученической смерти, и все традиционные подробности о распятии Апостола вниз головой⁴. В этом несомненно древнем и весьма интересном тексте *Деяний Петра* чувствуется, однако, рука набожного фальсификатора, старательно сглаживающего признаки докетизма и других гностических идей: лишь при внимательном изучении текста можно усмотреть следы гностицизма в описании явления Христа в образе светлого юноши и совершения Евхаристии без вина, в строго выдержанном аскетическом направлении проповеди Петра и в некоторых других подробностях,

1 См. выше, II, с. 78.

2 Lipsius et Bonnett, *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig, 1891).

3 В тексте отсутствует начало, содержавшее, по-видимому, повествование о Павле: рассказ, как мы только что указывали (см. выше), начинается с отъезда Павла из Рима.

4 Мы уже касались этих преданий, заимствованных из *Деяний Петра*, при рассмотрении сведений о борьбе Апостола с Симоном (см. выше, ч. II, с. 77—78).

напоминающих о том, что текст является уже переработкой другого, более древнего и более близкого к гностическому духу.

В 1903 г. известный исследователь коптских рукописей К. Шмидт издал другой отрывок *Деяний Петра*, найденный им в коптском переводе в одном из папирусов Берлинского музея¹. Этот фрагмент не может сравниться по объему с кодексом *Actus Vercellenses*; он содержит лишь один краткий эпизод из жизни Ап. Петра, происходящий, по-видимому, в Иерусалиме. Петра упрекают в том, что он, исцеляя разных недужных, оставляет без внимания собственную дочь, разбитую параличом; для острамления своих обвинителей Петр исцеляет свою дочь единым словом, но затем вновь возвращает ее в неподвижное состояние и разъясняет изумленным слушателям, что тяжкий недуг ниспослан его дочери по особой милости Господней, для охраны невинности ее от покушающегося на нее могущественного вельможи. Это странное сказание о Петре и его дочери было известно Августину и др. церковным писателям, о нем упоминалось и в гностических *Деяниях Филиппа*; принадлежность его в той или иной форме древним *Деяниям Петра* несомненна. Быть может, это предание содержалось в тех исчезнувших гностических *Деяниях Петра*, часть которых послужила канвой для нашего *Actus Vercellenses*. На гностическое происхождение текста, переработанного во фрагменте, указывает ясно выраженная тенденция аскетизма и презрения к плоти.

Этим скудным материалом ограничиваются данные о древних *Деяниях Петра*. Следует однако упомянуть и о другой позднейшей переработке их, известной под заглавием *Recognitiones* и приписанной Св. Клименту Римскому. Здесь мы имеем дело с настоящим романом, в духе излюбленных в древности романов с приключениями, кораблекрушениями, долголетними разлуками двух влюбленных и пр. Книга *Recognitiones* похожа на все известные нам образцы этой литературы; она написана в форме автобиографии самого Климента, описывающего свое детство, разлуку с горячо любимой семьей, всевозможные приключения и превратности судьбы всех членов семьи, наконец обретающих друг друга при самых неожиданных обстоятельствах (благодаря этим романтическим эпизодам, когда герой повести, его родители и братья после долгих злоключений встречаются и узнают друг друга, книга и получила свое название *Recognitiones*). Центр интереса книги сосредоточен на личности Апостола Петра, с которым судьба сталкивает Климента; с этого момента Климент становится неразлучным и верным учеником Апостола, свидетелем и участником его проповеднической деятельности и долгой тягостной борьбы с Симоном Магом; все родные Климента по мере нахождения их также обращаются в христианство Петром. Эта любопытная повесть издавна входила в собрание приписанных Клименту сочинений, вместе с другой переработкой все того же цикла сказаний, известной под заглавием *Homiliae S. Clementis*²; обе

1 C. Schmidt, *Die alten Petrusakten (Texte u. Unters. N. F. IX B., I. Leipzig, 1903).*

2 Об этих книгах мы уже упоминали при обзоре памятников борьбы Петра с Симоном (см. выше, ч. II, с. 79; ч. III, с. 140).

книги давно объединены ученою критикой под общим названием Pseudoclementina, и вокруг них создалась обширная литература научных исследований и толкований. Вопрос о происхождении Pseudoclementina, о взаимном отношении Nomiliae и Recognitiones и о связи их с *Деяниями Петра* — один из наиболее сложных и спорных вопросов церковно-исторической критики, но мы здесь не имеем возможности им заниматься и предоставляем читателю обратиться к специальной литературе предмета¹. Можно лишь отметить, что большинство ученых склоняется к признанию Nomiliae и Recognitiones позднейшими переработками каких-то древних *Деяний Петра* (быть может, первобытного текста Κηρυγμα Πετρου), причем обе книги с течением времени подверглись дальнейшим переделкам, и сохранившиеся донные тексты не подлежат даже точному датированию. Recognitiones дошли до нас в латинском переводе знаменитого оригениста Руфина (конец IV в.) и частью в сирийском переводе V в., открытом Лагардом в Британском музее (изд. 1861 г.). Nomiliae известны и в греческом тексте. Особенным распространением и успехом пользовались в Европе латинские Recognitiones и их дальнейшие переделки, оказавшие громадное влияние на средневековую христианскую литературу; признаки этого влияния можно проследить даже в легендах о докторе Фаусте².

*

II. *Деяния Павла* (Πραξεις Παυλου) принадлежат к циклу древнейших письменных сказаний об Апостолах. Есть основание предполагать, что эти *Деяния* были составлены ранее всех других, в виде прямого дополнения к *Деяниям Апостольским* Св. Луки. Как известно, наши канонические *Деяния* обрываются на прибытии Ап. Павла в Рим, и поэтому вполне естественно возникло желание продолжить это повествование о славном «Апостоле языков», довести его до мученической кончины Павла, а также пополнить многими преданиями, сохранившимися в основанных Павлом малоазийских Церквах. Эти предания легли в основу древних *Деяний Павла*, заканчивающихся кончиной Апостола в Риме, согласно местным преданиям Римской Церкви.

К сожалению, эти древние *Деяния* до нас не дошли. Первобытной формой их, как мы уже указывали, являлись, вероятно, совместные «*Деяния Петра и Павла*», о чем свидетельствует, между прочим, то обстоятельство, что Ориген, цитируя загадочные слова Христа о необходимости вторичного Своего распятия, относит их к *Деяниям Павла*³, между тем как они сохранились в *Деяниях Петра* (см. выше). Однако следует допустить, что этот первоначальный текст довольно рано раско-

1 См. специальные труды Лагарда, Герсдорфа, Шлимана, Гильгенфельда, Ульгорна, Лангена, Гарнака и мн. др., в особенности исследование Вайца (H. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, Leipzig, 1904).

2 См. Richardson, *Faust and the Clementine Recognitions* (1904) и Waitz, op. cit., с. 375.

3 Orig. *Comm. in Iohan.* XX, 12.

лолся на два отдельных «Деяния», продолжавшие самостоятельно развиваться и подвергаться разнообразным переработкам. *Деяния Павла* пользовались огромным уважением, и во многих Восточных Церквах входили в состав канона. Ориген ссылался на их авторитет при изложении своего учения о Логосе¹; ими же пользовался Ипполит, и вообще упоминания о *Деяниях Павла* или признаки пользования ими встречаются почти у всех писателей первых веков. В многочисленных ссылках на эти *Деяния* они называются то *Πραξεις Παύλου*, то *Περιοδοί Παύλου*; в латинских источниках можно встретить указание и на *Prædicatio Pauli*. Под этими разными заглавиями, вероятно, разумелись различные обработки древнего утерянного текста; существовали несомненно и гностические Деяния под именем Павла, любимого Апостола антииудейских течений христианства. Ни один из этих старинных текстов не сохранился до наших дней; можно только с уверенностью сказать, что эти переработки еще более древнего первобытного текста начали составляться уже со II в.

Менее расплывчатые сведения имеются об одной из этих переделок древних Деяний, а именно об известной с конца II в. книге *Деяний Павла и Феклы* (*Πραξεις Παύλου και Θεκλής*). Здесь содержались сказания о проповеди Павла в Малой Азии в связи с историей обращенной им в христианство Св.-мученицы Феклы-девы. Тертуллиан впоследствии утверждал, что был известен автор книги, некий малоазийский пресвитер, трудившийся над составлением этих Деяний «из любви к Павлу»²; сообщение это, впрочем, не подтверждается никакими другими указаниями. Но во всяком случае книга *Деяний Павла и Феклы* пользовалась большим распространением и почетом и уцелела донныне (быть может, в несколько переделанном виде) во многих списках³; несмотря на осуждение ее на Западе декретом Геласия, Церковь, по-видимому, относилась довольно благосклонно к безобидной с догматической точки зрения книге и допускала ее в списки почитаемых, хотя и не боговдохновенных книг (*Antilegomena*), наряду с «Пастырем» Ермы, посланием Варнавы и др. Из этих *Деяний Павла и Феклы* Церковь немало почерпнула преданий, ныне неразрывно связанных с обликом Ап. Павла: так, отсюда заимствовано описание внешности Апостола («небольшого роста, лысый...» и т. д.), упрочившееся в христианской иконографии. Можно вполне допустить, что это описание соответствовало истине и воспроизводило впечатление людей, лицезревших самого великого Апосто-

1 *De princ.* I, 2, 3; развивая здесь идею о Логосе как об ипостасном проявлении Премудрости Божьей — Посреднице между Божеством и миром, — Ориген добавляет: «...как хорошо сказано в Деяниях Павла: *сие есть Слово, живое Естество*».

2 Tertull. *De bapt.* XVII. Hieron. *De vir. inl.* VII.

3 Так, она приведена почти полностью у Симеона Метафраста. Первое печатное издание ее — в конце XVII в. (Grabe, *Spic. ss. Patr.*, Oxford, 1698), а затем *Acta Pauli et Theclæ* неоднократно издавались и вошли в новейший сборник *Деяний Апостольских* Липсциуса (*Acta apost. apocr.*, pp. 235—272).

ла. В тексте *Деяний Павла и Феклы* вообще не встречается грубых ошибок, анахронизмов и географических нелепостей, довольно обычных в других апокрифах; так, расположение малоазийских городов, направление соединявших их больших дорог и пр. указаны совершенно верно. Ученой критике удалось недавно установить, что даже упоминаемая в книге «царица Трифена» (которой приписывается роль покровительницы и заступницы Св. Феклы) отнюдь не вымышлена автором: в ней можно узнать историческую личность понтийской царицы Трифены, двоюродной внучки триумвира Антония и матери Полемона II, царя понтийского припл. с 38 по 63 г. (т. е. именно в эпоху пребывания Павла в Малой Азии)¹. Таким образом, следует признать, что в основе *Деяний Павла и Феклы* лежат несомненно исторические данные, еще заметные под наслоениями позднейших добавлений и преданий. Личность самой героини рассказа, благородной и бесстрашной Феклы-девы, также принадлежит истории; гробница ее в Селевкии благоговейно почиталась, и Церковь имела полное право причислить к лику своих величайших святых эту любимую ученицу Павла, восторженную благовестницу и исповедницу Христовой веры, кровью вписавшую свое имя в первую страницу книги чудес христианского мира².

Ясно, что книга, содержащая столь ценные предания (неразрывные с церковным пониманием Св. Феклы и самого Апостола Павла), не могла быть изъята из круга христианского чтения, хотя и не нашла себе доступа в канон. Этому обстоятельству мы обязаны сохранением текста, дающего хоть некоторое представление о древних, утерянных *Деяниях Павла*; не подлежит сомнению, что сказания о Павле и Фекле когда-то входили в состав этого первобытного древнейшего текста и были извлечены из него для составления особой книги *Деяний Павла и Феклы*, подобно тому, как заключительная часть древних *Деяний Павла* была использована для позднейших обособленных рассказов о мученической кончине великого Апостола. Эти сказания о смерти Павла, с их традиционными подробностями о предании его казни через обезглавление по приказанию Нерона, об истечении молока вместо крови из отсеченной головы, о локализации казни в трех милях от Рима по Остийской дороге и пр., также подвергались неоднократно переработке, и позже были слиты с описаниями смерти Ап. Петра. Так, книга «мученичества Петра», приписанная Лину, дополнилась таким же «мученичеством Павла», якобы того же автора. Отдельная книга *Passio Pauli* известна во многих латинских кодексах (древнейший из них относится к VIII в.), а также в греческом, коптском и др. переводах; имеется и славянский перевод в рукописи XVI в. Московского Румянцевского музея.

1 См. Zahn, *Gesch. d. Neut. Kan.*, том II, с. 906.

2 Православная Церковь празднует память Св. равноапостольной «первомученицы Феклы-девы» 24 сентября. «Житие» ее в православных святцах основано целиком на древних *Деяниях Павла и Феклы*.

Наконец, нужно заметить, что в числе разных апокрифических посланий Павла издавна было известно III послание к Коринфянам, которое, по мнению Цана и некоторых других ученых, также входило в состав древних *Деяний Павла*. Это послание долго держалось в каноне некоторых Восточных Церквей (Сирийской и Армянской), до XII в., если не позже, помещалось вслед за каноническим II Кор. и цитировалось как «апостольское слово». Св. Ефрем Сирийский ссылался на него против валентинианина Вардесана и его школы. Мнение о принадлежности этого послания к *Деяниям Павла* однако нуждается еще в подтверждении; во всяком случае, рассмотрение этого вопроса не входит в нашу задачу.

*

III. *Деяния Иоанна* (Πραξεις του Ἰωαννου). Вслед за двумя первоверховными Апостолами, основателями эллинских и римской Церквей, главное место в традициях христианской старины занимал облик любимого ученика Господня, Апостола Иоанна Богослова. Мы уже знаем, каким несравненным обаянием пользовался Иоанн в Малой Азии, когда доживал свой век в Эфесе и когда вокруг него сосредоточивались надежды на близкое пришествие Христова во славе, имевшее быть, по общему мнению, еще при жизни великого Апостола, согласно евангельскому обету (Ин. XXI, 22)¹; мы отмечали уже неоднократно, что это обаяние имени Иоанна и после кончины его оставалось непоколебимым в течение долгого времени, и все Отцы Восточной Церкви опирались на его авторитет при решении вопросов религиозного сознания и церковного устройства. Вполне естественно, что вокруг имени Иоанна после его смерти создался цикл преданий, особенно дорогих всем почитателям его памяти. Но мы знаем также, что авторитет Иоанна оспаривался всеми приверженцами иудео-христианских традиций, видевших в нем представителя чуждых иудейству мистических идеалов христианства, и что это неприязненное отношение к великому Апостолу-мистика выразилось даже в отрицании авторитета всех приписанных Иоанну книг — не только его посланий, но даже Евангелия и Апокалипсиса, пользовавшихся известностью и уважением с конца I в. Мы знаем, что противники Апостола пытались отбросить эти книги в круг неприемлемой для Церкви гностической литературы, приписав авторство их Керинфу, и что вопрос о сохранении их в каноне был решен в утвердительном смысле лишь после долгих колебаний и борьбы. Если таково было отношение к книгам, носившим имя самого Иоанна, то легко представить, сколько нареканий возбуждали *Деяния Иоанна*, в которых ясно было выражено стремление изобразить любимого ученика Христова носителем высшего посвящения во все тайны христианской мистики. Поэтому, хотя эти *Деяния* были известны несомненно уже со II в., они пользовались почетом и распространением только в мистических кругах христианства, и мы не имеем сведений о какой-либо древней обработке их в евионейском или иудео-христианском духе; лишь гораздо позже началась их переработка для включения в сборники одоб-

ренных Церковью жизнеописаний апостольских. Так, житие Ап. Иоанна вошло в упомянутый нами латинский сборник Авдия именно в виде переделки древних и старательно обезвреженных гностических *Деяний*; большим успехом пользовалось, примерно с V в., особое повествование об Иоанне, приписанное якобы ученику его Прохору и также являвшееся переработкой в церковном духе древнего гностического текста. Греческая книга Прохора послужила основанием житию Св. Апостола Иоанна, составленному в X в. Симеоном Метафрастом и принятому в Минеи Православной Церковью; латинский же текст Авдия является источником повествований об Иоанне в западной средневековой литературе.

Автором древних *Деяний Иоанна* единогласно признавали всегда гностика Левкия, которому приписывалось вообще составление сборника *Деяний* разных Апостолов (см. выше). Новейшая ученая критика усматривает следы влияния *Деяний Иоанна* на *Деяния Петра*, и это мнение может служить подтверждением факта принадлежности этих двух *Деяний* (конечно, в первоначальной их редакции), наравне с некоторыми другими, к сборнику, составленному во II в. Левкием (учеником Иоанна, по древнему преданию). Во всяком случае, Левкия можно без сомнения признать автором *Деяний Иоанна*, за которыми издавна было закреплено его имя; остается лишь открытым вопрос, насколько это повествование об Иоанне было составлено Левкием самостоятельно, или же оно являлось компиляцией не только устных преданий о великом Апостоле, но и каких-то еще более древних письменных сказаний о нем. В пользу второго мнения говорит то обстоятельство, что некоторые предания, связанные с именем Иоанна, сохранились без определенной ссылки на книгу Левкия. Так, в церковно-христианской литературе встречаются указания на разные эпизоды из жизни Апостола — например, рассказ о том, как он был ввержен в кипящее масло по приказанию имп. Домициана и остался невредим, как испил кубок яда также без всякого для себя вреда¹; чудное сказание о том, как Апостол перед блаженной кончиной своей повторял ученикам лишь один святой завет: «дети, любите друг друга»², трогательный рассказ о порочном юноше, обращенном на путь истины священным рвением Апостола³, — и многие другие, заимствованные, вероятно из устных преданий или из более древних *Деяний Иоанна*, а может, быть и из книги Левкия, от которой уцелели только незначительные отрывки, так что полного содержания ее мы восстановить не можем.

Несомненно установлено только то, что *Деяния Иоанна*, составленные Левкием и неоднократно цитируемые в древнехристианской литературе, имевшиеся еще в IX в. в руках патриарха Фотия, были проникнуты

1 Первый эпизод сохранен Тертуллианом (*De praescr. haer.* XXXVI), второй — Прохором и Симеоном Метафрастом.

2 Hieron. *Comm. in Gal.* III.

3 Clem. Alex. *Quis dives salv.* XLII; этот рассказ приведен нами выше в истории Св. Поликарпа Смирнского (см. с. 280—281).

гностической традицией и что в них Ап. Иоанну приписывалось чисто докетическое учение о призрачности телесной оболочки Иисуса Христа¹. Эти *Деяния* были поэтому излюбленной книгой гностиков и позднейших представителей гностических идей (манихеев, прискиллиан и др.); осуждение подобной книги церковным авторитетом являлось неизбежным, но многочисленные запреты ее, от декрета Геласия до приговора VII вселенского собора², долго не могли изгнать ее совершенно из круга христианского чтения; даже после окончательного исчезновения книги заимствованные из нее предания о любимом ученике Господнем долго держались в народной памяти. Средневековые алхимики оттуда почерпнули предание о чуде превращения Ап. Иоанном хвороста и гальки с морского берега в золото и драгоценные камни³, и на этом основании считали Иоанна покровителем алхимии, посвященным Самим Господом во все тайны власти над материей. В средневековых легендах сохранялось и предание о том, что Ап. Иоанн не умер, но спит в своей гробнице в Эфесе, ибо второе пришествие Господне должно застать его в живых.

Сведения о *Деяниях Иоанна* и все уцелевшие фрагменты их собраны и изданы в сборнике апокрифических деяний апостольских Липсиуса⁴. Наибольший интерес представляет отрывок из этих *Деяний*, сохранившийся в протоколах VII вселенского собора и содержащий между прочим великолепный мистический гимн, вероятно заимствованный Левкием из какого-нибудь гностического ритуала⁵. Мы можем здесь привести этот отрывок не только по изданию Липсиуса и Боннета, но и по имеющимся в русском переводе актам VII собора.

В 754 г., в разгар борьбы по вопросу о почитании икон, собравшийся в Константинополе иконоборческий собор пользовался, в числе прочих документов, книгою Левкия и почерпнул из нее рассказ о том, как некий Ликомед, обращенный в христианство Ап. Иоанном, пожелал иметь у себя изображение Апостола и заказал его художнику; получив же заказанное изображение, увенчал его и стал воздавать ему почитание, чем навлек на себя порицание Апостола. Иконоборцы ссылались на этот рассказ в подтверждение своего мнения о вреде иконопочитания. Когда же собравшийся в 787 г. в Никее VII вселенский собор приступил к опровержению постановлений собора иконоборческого, то рассмотрение книг, на которые ссылались иконоборцы, привело к осуждению книги Левкия и к признанию ее безусловно еретической. Отцы VII собора выслушали сперва рассказ о Ликомеде и признали его не заслуживающим внимания, а затем перешли к рассмотрению остальной части книги Левкия, из которой был прочитан следующий отрывок⁶:

1 См. выше, с. 115—116.

2 Об осуждении *Деяний Иоанна* VII вселенским собором мы уже упоминали, см. выше, с. 119.

3 Эта легенда содержится и в книге Авдия.

4 Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, т. II, ч. I, с. 151—216.

5 Этот гимн сохранен и Августином (*ep. 237 ad Ceret.*).

6 *Деяния вселенских соборов*, изд. в русском переводе при Казанской Духовной

«Епифаний, диакон и представитель Фомы, епископа сардинского, прочитал... из той же книги, из главы, начинающейся словами:

«Некогда, желая удержать Иисуса... я осызал Его в материальном теле; но когда в другой раз я осызал Его, то под моей рукой оказалось нечто невещественное и бестелесное и как будто бы даже ничего под нею не было. Потом, когда один из фарисеев позвал Его к себе и Он согласился на приглашение, тогда присутствовали и мы с Ним и каждый из нас получил хлеб от звавших. Между прочим получил один хлеб и Он, но Свой хлеб он благословил и разделил между нами, и каждый из нас насытился полученным им маленьким кусочком, а полученные нами [из рук хозяина] хлебы остались целыми, так что знавшие нас пришли в изумление. — Ходя с Ним, я часто имел желание заметить, остается ли после Него след на земле, и хотя я и видел, как Он подымался с земли, но следа Его я никогда не видел. Это, братия, говорю я вам для обращения вас к вере Его, но о великих и чудесных делах Его пусть лучше будет умолчано, потому что они несказанны и нет возможности ни рассказать, ни выслушать о них. Прежде чем Он был схвачен беззаконниками и иудеями, руководствовавшимися указаниями нечестивыми змия [?], Он созвал всех нас и сказал: «Пока Я еще не предан им, воспоем гимн Отцу и затем уже выйдем на тот путь, который предстоит». Итак, Он велел нам взять друг друга за руки и таким образом составить круг, а Сам, будучи в середине [круга], сказал: «Аминь, послушайте Меня». Затем он начал петь гимн и говорить: «Слава Тебе, Отче!» Мы же, стоя вокруг Него, отвечали Ему: «Аминь! Слава Тебе, Слово! Слава Тебе, благодать! Аминь. Слава Тебе, Дух! Слава Тебе, Святой! Слава славе Твоей! Аминь. Хвалим Тебя, Отец! Благодарим Тебя, Свет, в Котором нет тьмы! Аминь». Мы возносим благодарение, а Он говорит: «Хочу быть спасенным и спасти хочу. Аминь. Хочу быть освобожденным и освободить хочу. Аминь. Хочу быть уязвленным и уязвить хочу. Аминь. Пожрать хочу и хочу быть пожраным. Аминь. Послушать хочу и хочу быть услышанным. Аминь. Будучи Сам весь разумом, хочу, чтобы меня уразумели. Аминь. Омытым быть хочу и омыть хочу. Аминь. Благодать руководит хором, Я хочу играть на флейте, пляшите все. Аминь. Плакать хочу, плачьте все. Аминь».

Несколько далее читаем:

«Возлюбленные, Господь, воспевши это с нами, вышел, а мы как будто заблудились, или как будто были полусонные, и все разбежались в разные стороны. Я же, видя Его страдания, не вынес страданий Его, но убежал на Масличную гору, оплакивая случившееся. И после того, как начали кричать: возьми! — Он был распят на шестой час дня, и тьма разлилась по всей земле. Потом Господь мой, став в середине пещеры и осветив меня, сказал: «Иоани! Меня распинает иерусалимская чернь, Меня пронзают копьем и тростью, напаяют уксусом и желчью. Тебе же говорю, и выслушай, что Я тебе говорю: Я допустил тебя взойти на эту гору, чтобы ты услышал то, чему должен научиться ученик от Учителя и человек от Бога». Сказавши это, Он показал мне водруженный световидный крест, и около креста великую толпу, кото-

рая в кресте получала один образ и один вид. Самого же Господа зрел я на кресте не имеющим вида, но издающим только голос, и голос не такой, какой обыкновенно мы слышали, но какой-то приятный и добрый и воистину Божий. Голос говорил мне: «Иоанн! одно ты должен услышать от Меня, потому что Я считаю нужным, чтобы ты из того, что имеет быть, услышал одно: это то, что крест света Я называл для вас иногда Словом, иногда умом, Иногда Христом, иногда дверью, иногда путем, иногда хлебом, иногда воскресением, иногда Иисусом, иногда Отцом, иногда Духом, иногда жизнью, иногда истиной, иногда верой, иногда благодатью».

«Святейший патриарх Тарасий сказал: «Окинем взором все это сочинение, — оно противно Евангелию».

Святый собор сказал: «Да, владыка! Оно воочеловечение называет мнимым»...

Константин, святейший епископ Констанции Кипрской, сказал: «Это та книга, на которой основывался лжесобор».

Святейший патриарх Тарасий сказал: «Это достойно смеха»...

Святый собор сказал: «Всякая ересь содержится в этой книге».

Святейший патриарх Тарасий сказал: «Э! на каких еретических книгах основывают они свою ересь!»

Григорий, святейший епископ Неокесарийский, сказал: «Эта книга достойна омерзения и бесчестия, — и из нее-то заимствовано свидетельство против икон в сказании о Ликомеде»...

Святый собор сказал: «Да не будет! мы не принимаем ни того, что прежде сего прочитано, ни последних слов о Ликомеде».

Святейший патриарх Тарасий сказал: «Кто принимает второе, то есть сказанное о Ликомеде, тот принимает и первое, точно так же, как тот лжесобор».

Святый собор сказал: «Анафема ему от первой буквы и до последней»...

Иоанн, боголюбнейший пресвитер, инок и представитель восточных архиереев, сказал: «Если угодно этому святому и вселенскому собору, то пусть состоится решение, чтобы больше уже никто не делал списков с этой гнусной книги».

Святый собор сказал: «Никто да не списывает ее! И кроме того, мы почитаем достойным предать ее огню...»

*

IV. Деяния Фомы. Мы уже отметили при разборе *Евангелия Фомы*, что этот Апостол был окружен каким-то особым ореолом таинственности и что он являлся центральной фигурой целой литературы мистических откровений¹. Как и следовало ожидать, скудные евангельские данные об этом излюбленном герое гностических традиций всячески дополнялись устными и письменными преданиями о его жизни и апостольской деятельности. Однако эти сведения настолько сбивчивы и противоречивы, что в церковной традиции личность Ап. Фомы остается донныне невыясненной. По одним данным, он претерпел мученическую смерть, а по

1

См. выше, с. 329 sq.

другому преданию, сохраненному Климентом Александрийским¹, он не принадлежал к числу Апостолов, увенчавших подвиг благовестия мученичеством. По преданию, сохраненному Оригеном, он проповедовал среди парфян (в пределах нынешней Персии), а старая традиция, вошедшая в *Деяния* его, говорит о проповеднической деятельности его в Индии, откуда мощи его были перенесены в Эдессу в III или IV в. Самое имя Апостола подвергалось странным толкованиям: в нашем евангелии Иоанна он упоминается как «Фома, глаголемый близнец»², но *Деяния* его называют его Иудой³, а имя Фомы дается ему в виде прозвания (вероятно, от сирийского слова *thama* — «близнец»⁴), потому что его считали близнецом Иисуса Христа (!) и передавали легенду о необычайном сходстве его с Самим Господом (!). Это странное предание имело, вероятно, какое-нибудь символическое значение, ускользающее от нас; оно содержалось в древних гностических *Деяниях*, известных нам лишь по позднейшим переработкам.

В первоначальной своей редакции эти *Πραξεις*, или *Περιοδοι Θωμα*, относятся едва ли не ко II в.; они входили и в сборник *Деяний*, известный под именем Левкия. Епифаний, Августин и мн. др. церковные писатели свидетельствуют о широком распространении их среди гностиков, а также манихеев, прискиллиан и других позднейших отпрысков гностицизма. С течением времени эти *Деяния* были вытеснены из употребления; личность Св. Фомы не представляла для господствующей Церкви такого же интереса, как для гностиков, и *Деяния* его не подвергались таким многократным и старательным переработкам в церковном духе, как *Деяния* Петра, Павла или Иоанна, место которых было заранее предуказано в круге излюбленного душеполезного чтения для чад Церкви. Старые *Деяния* Фомы сохранились поэтому в менее искаженном виде, чем остальные только что написанные *Деяния*, но были распространены почти исключительно на Востоке, если не считать сокращенной переделки их в сборнике Авдия, еще более поздней краткой *Passio b. Thomae* и других не заслуживающих внимания переработок их на Западе, вплоть до истории Ап. Фомы в средневековой «Золотой легенде». На Востоке же открыто немало греческих и сирийских кодексов *Деяний Фомы*, по-видимому не слишком далеко уклонившихся от первобытного гностического текста. В сборнике «апокрифических Деяний» Липсиуса-Боннета *Деяния Фомы* изданы на основании 21 фрагмента греческих и сирийских рукописных кодексов⁵, но, к сожалению, ни один из этих списков не может быть отнесен ранее IX в., так что текст их не мог бы внушать полного доверия, даже если бы в их содержании не проявились следы переработки более древнего подлинника. Ученая критика склоня-

1 *Strom.* IV, 9.

2 Ин. XI, 16; XX, 24; XXI, 2. (Греч.: Θωμαθ, ο λεγομενοθ Διδυμοθ).

3 К нему относили текст Ин. XIV, 22, где говорится об Иуде-не-Искаротском.

4 Евр. *tomim* — «близнецы». См. Hennecke, *Neutest. Apokr., Thomasakten*, s. 474.

5 *Acta apost. apocr.*, том II, ч. II.

ется к мнению, что этот древний подлинник был составлен на сирийском языке и что греческий текст является переводным. Если эта догадка верна, то наши *Деяния Фомы* можно бы отнести к числу таких «апостольских деяний», которые, по свидетельству Св. Ефрема Сирина, были составлены валентинианином Вардесаном и его учениками; во всяком случае, чудный символический гимн, вставленный в текст, может быть приписан Вардесану или его школе: мы знаем, что Вардесан составлял мистические псалмы, а упомянутый гимн, воспевающий скитания духа в низшем мире до возвращения в небесную отчизну, сохранился именно в сирийских кодексах *Деяний Фомы*¹. Однако не исключается возможность и того, что подлинные гностические *Деяния Фомы* были написаны сперва по-гречески и что при переводе их на сирийский язык в первоначальный текст был вставлен вардесанитский гимн.

Как бы то ни было, *Деяния Фомы*, даже в сохранившемся несколько переработанном виде, представляют драгоценный памятник древнехристианской литературы; кроме упомянутого гимна, мы в них находим еще один мистический гимн, воспевающий Премудрость и таинственный брак ее с Божеством, затем крайне интересный образец евхаристической молитвы, описание обряда крещения и высшего посвящения через помазание маслом, обряда свершения Евхаристии на хлебе и воде без применения вина, и другие подробности, переносящие нас к эпохе расцвета гностического христианства. Гностическая тенденция древних *Деяний* сказывается в прославлении аскетизма, в проповеди абсолютного воздержания и презрения ко всему плотскому, являющейся сутью приписанного Фоме учения.

Нельзя не отметить интересного вступления к тексту *Деяний Фомы*, начинающегося с распределения всех стран мира по жребию между двенадцатью Апостолами для проповеднической деятельности. На долю Фомы достается по жребию Индия, и смущенный Апостол хочет отказаться от этой поездки, ссылаясь на свое слабое здоровье, на невозможность изъясняться с обитателями Индии и т. п.; даже видение Господа, ободряющего его на подвиг, не может рассеять его сомнений и боязни. На другой день появляется купец, прибывший из Индии с поручением царя Гундафора приобрести раба, искусного плотника, пригодного для работы при предполагаемой постройке дворца. Сам Господь является купцу в Своем человеческом облике и предлагает продать ему нужного раба; сговорившись о цене, они пишут купчую такого содержания:

«Я, Иисус, сын плотника Иосифа, заявляю, что продал Аббану, купцу индийского царя Гундафора, Своего раба Иуду (Фому)»...

Фома не противится более велению Господню и покорно следует за новым хозяином в Индию. По пути они прибывают в город, где торжественно справляется свадьба царской дочери; Фома попадает на свадебное пиршество и здесь воспевает гимн Премудрости и мистическому сочетанию ее с Божественным Светом. Его речи производят сильное впечатление на жениха и невесту, и они дают обет целомудрия. Далее следуют

разные эпизоды из странствий Апостола по Индии и рассказы о его чудесах. Проповедью безбрачия он увлекает многих, под влиянием его расторгаются супружеские узы, но наконец один могущественный принц, жена которого стала ученицей Фомы, озлобляется на Апостола и навлекает на него царский гнев. Фома ввержен в темницу и здесь воспекает великолепный мистический гимн о скитаниях духа в мире материи; дух изображается прекрасным отроком царского рода, посланным в дальние странствия в поиски драгоценной жемчужины (премудрости, *гнозиса*), причем все подробности снаряжения в путь, все географические указания на странствия отрока и пр. имеют символическое значение и воспроизводят прохождение через искусства постепенного посвящения. В далекой стране, куда прибывает отрок (т. е. в низшем мире материи), его сперва увлекает чуждая среда: он погрязает в омуте страстей, но помощь свыше (изображенная в виде письма отца, в мистических выражениях увещающего его вернуться на родину) спасает отрока, и он с радостью возвращается в светлый дворец своего отца, захватив добытую драгоценную жемчужину и покинув в чуждой области (материи) ненавистное ему темное и грязное одеяние, т. е. телесную оболочку.

После гимна следует описание еще нескольких чудес Фомы, обращения им в христианство сына самого царя и жены его, и, наконец, кончины Апостола, пронзенного по царскому повелению копьями четырех воинов.

*

V. *Деяния Андрея* (Πραξεις или Περιοδοι 'Ανδρεου). Вокруг личности Первозванного Апостола, брата Симона Петра, также сложился цикл преданий, восходящих к древнейшим временам христианства и воплотившихся в *Деяниях*, носивших имя Ап. Андрея.

Эти *Деяния* несомненно гностического происхождения, но древний текст их, к сожалению, утерян бесследно. Какие-то *Деяния Андрея* были в сборнике Левкия, но мы, конечно, не можем определить, насколько эти *Деяния* являются самостоятельным трудом Левкия или были переработкой других письменных преданий об Апостоле Андрее. Древние *Деяния Андрея* почти всегда упоминаются рядом с *Деяниями Иоанна* и отличались, по-видимому, такой же мистической тенденцией; они также пользовались особенным уважением у гностиков-аскетов (энкратитов и др.), а позже у манихеев и прискиллиан. В этих *Деяниях* Апостол Андрей выставлялся сторонником строгого воздержания и безбрачия, в противоположность своему женатому брату, Апостолу Петру. Из этих же *Деяний* заимствованы сведения, повторяемые уже Евсевием¹, о проповеднической деятельности Ап. Андрея среди скифов, на северном побережье Черного моря.

К сожалению, как уже сказано, эти древние *Деяния Андрея* исчезли, и до нас дошло лишь несколько позднейших переработок их, соединенных с преданиями о других Апостолах, как например *Деяния Андрея и Матфия*, *Деяния Петра и Андрея*²; эти искаженные переделки древнего

1 *Hist. Eccl.* III, 1.

2 Эти «*Деяния Петра и Андрея*» пользовались известностью и в древней Руси;

текста пользовались успехом у средневековых читателей, несмотря на их грубую наивность. В *Деяниях Андрея и Матфия* деятельность Апостолов переносится в страну людоедов, столицей которых оказывается Синоп (!). Другие предания об Апостоле Андрее изображают его благовествующим по всему Черноморскому побережью, не только северному, но и южному; при этом повествуется о чудесах, совершенных им в Никее, Никомидии и других малоазийских городах, в Иллирии и Фракии, и, наконец, в Элладе, где Апостол завершает подвиг благовестия мученической кончиной в ахейском городе Патрасе. Эти предания являются, вероятно, отголосками древних легенд, входивших в первобытные *Деяния Андрея*; мнение о том, что Апостол претерпел мученическую смерть на кресте именно в Патрасе, прочно утвердилось в христианской памяти и вошло во все жития Ап. Андрея. Сказания о кончине Апостола с течением времени были выделены из древних *Деяний* его и сохранились не только в позднейших переработках этих *Деяний*, но и в форме самостоятельного повествования: так, до нас дошло отдельное «послание пресвитеров и диаконов Ахейской Церкви о кончине Св. Апостола Андрея».

Все эти фрагменты древних *Деяний Андрея* (*Passio Andreae*, два греч. кодекса *Μαρτυριον του 'Ανδρεου*, *Acta Andreae* и пр. отрывочные тексты) собраны в издании апостольских деяний Липсиуса-Боннета¹, но ни один из этих кодексов нельзя отнести ранее VIII в., и в них трудно проследить остатки подлинных гностических *Деяний* II в. Из древнего подлинника, несомненно, заимствовано обращение Ап. Андрея перед мученичеством своим к орудию казни — кресту; это обращение сохранено в разных вариантах и содержит явные признаки гностических идей, хотя для составителей позднейших *Деяний* смысл его был утерян:

«Привет тебе, крест; ныне и ты со мною радуешься. ...Ибо я знаю твою тайну, тайну воздвижения твоего. Ты укреплен в мире для укрепления стоящих. Ты простираешься до неба, и вещаешь о Высшем Слове. Ты распростерся вправо и влево, и изгоняешь темные силы, и собираешь рассеянное. В земле укреплен ты, и соединяешь земное с небесным... О крест, в земле посаженный и приносящий плоды в небесах!..» и т. д.

Это приветствие кресту в основных чертах своих родственно объяснению «тайны креста» в знакомом нам отрывке *Деяний Иоанна*, и гностическая тенденция здесь сквозит даже под позднейшей обработкой в безвредном чисто церковном духе. Речь Апостола, обращенная ко кресту, занимала, вероятно, видное место в древних *Деяниях*, так как один из позднейших составителей «*Деяний Андрея*» не счел возможным оставить ее без внимания, а она вставлялась, в сокращенном и искаженном виде, во все сказания о кончине Ап. Андрея. Заметим кстати, что в этих более или менее старинных сказаниях мы не находим указаний на то, чтобы Апостол был распят на кресте особой формы; трудно сказать,

славянский текст их издан Тихонравовым в «Памятниках отреченной литературы».

1 *Acta apostolorum apocrypha*, том II, ч. I.

откуда появилась эта подробность и когда она вошла в церковные предания о смерти Апостола Андрея. В упомянутых старых сказаниях содержится лишь та подробность, что Апостол был не пригвожден к кресту, а привязан к нему веревками, «дабы смерть была более длительной и мучительной»: он остается три дня на кресте, не переставая поучать столпившийся вокруг него народ; на третий день толпа хочет освободить мученика, но Св. Андрей молит Господа избавить его от такого спасения и возвращения в мир, и предает дух свой на кресте.

Эти подробности содержатся и в упомянутых выше фрагментах древних сказаний о кончине Апостола Андрея, и в книге Авдия, и в других позднейших переделках. В общем же эти переделки настолько далеки от утерянных древних *Деяний Андрея*, что здесь не стоит на них задерживаться.

*

VI. *Деяния Филиппа*. Мы знаем, что Апостол Филипп был излюбленным героем гностических преданий и что известное под его именем евангелие пользовалось особым уважением в гностических кругах. Были известны и *Деяния* его, также гностического происхождения. К сожалению, древний подлинник этих *Деяний* бесследно исчез, и до нас дошли только позднейшие переделки их, настолько искаженные, что мы на них останавливаться не будем. Даже заимствованные оттуда сведения о жизни и деятельности Ап. Филиппа, легшие в основу позднейших «житий» его, не заслуживают внимания, так как в них заметно смещение личности Ап. Филиппа с Филиппом-диаконом, уже отмеченное нами выше¹; это смещение наблюдается и в жизнеописании Ап. Филиппа в книге Авдия.

*

Остальные известные нам «Деяния» Апостолов, как например *Деяния Матфея*, *Деяния Варфоломея*, *Деяния Варнавы* и др., также являются позднейшими переработками утерянных древних текстов и не заслуживают особенного внимания.

*

На этом мы можем закончить обзор «апокрифической» литературы, сохранившей нам отголоски древних преданий о Личности Иисуса Христа и Его ближайших учениках². Рассмотрение остальной части этой

1 См. с. 328.

2 Отметим здесь главнейшие издания апокрифов, начавшиеся уже с XVI в. В начале XVI в. появились некоторые апостольские *Деяния* в изданиях Лефевра д'Этапля (Jas. Faber Stapulensis) и Фр. Наузеа (Nausea); в 1552 г. Феод. Бухман (Bibliander) издает *Протоэвангелие Иакова*; в 1564 г. появляется сборник апокрифов в издании Мих. Неймана (Neander); сборник такого же рода издан в 1698 г. в Оксфорде ученым Грабе. В 1703 г. появляется труд знаменитого гамбургского профессора Фабрициуса — полнейшее до того времени издание апокрифических евангелий и деяний, под заглавием *Codex apocryphus Novi Testamenti*; это издание доныне не лишено ценности, и все дальнейшие находятся в прямой преемственной с ним связи. Заслуживает внимания перевод некоторых апокрифов, изданный в 1726 г. Иеремией Джонсом (Jer. Jones). С началом XIX в. изучение апокрифической литературы быстро шагнуло вперед. Ученый К. Тило (Thylo) издал в 1832 г. сборник

апокрифической литературы не входит в нашу задачу, и мы должны оставить без внимания многочисленные апокалипсисы, «откровения» и другие памятники древнехристианской письменности, содержавшие мистические грезы и пророчества о будущем посмертном существовании. Нам уже приходилось упоминать об *Апокалипсисе Петра*, в котором излагались тайны загробного мира, открываемые Петру Самим Господом Иисусом Христом на вершине горы (Елеонской?); этот апокалипсис даже входил в состав канонических книг, примерно до III в. В близком родстве с этим *Апокалипсисом Петра* была книга *Откровений* или *Вознесения Павла* (Ἀναβαστικὸν Παύλου), бывшая, как мы видели, в употреблении среди гностиков-каинитов; несмотря на осуждение их церковным авторитетом, эти «Откровения» Павла пользовались большим распространением, и кодексы их сохранились на разных языках: греческом, латинском, сирийском, коптском, славянском: в древней Руси были весьма известны «Видения Апостола Павла», являвшиеся переработкой этого древнего памятника христианской эсхатологии. Особое место в апокалиптической литературе первобытного христианства принадлежало книге «Пастырь» (Ποιμήν), написанной в середине II в. Ермом, братом римского епископа Пия I (140—155). «Пастырь» прочно утвердился в новозаветном каноне, и только с III в. начались споры о его боговдохновенности, но и после этого не последовало категорического осуждения его, и он постоянно цитировался Отцами Церкви — то как Св. Писание, то как «полезная книга»; в числе прочих Antilegomena эта книга долго была включена в библейский канон (так, в Синайском кодексе Библии она помещена в конце Нового Завета, после Апокалипсиса Св. Иоанна и послания Варнавы). «Пастырь» распадается на три части: Видения (Visiones), Заповеди (Mandata) и Подобия (Similitudines), но содержание всех трех частей заключается в беседах Ерма с ангелом, являющимся в

апокрифических евангелий, и кроме того выпустил первые серьезные исследования некоторых апостольских Деяний. Знаменитый Тшпендорф, обессмертивший свое имя открытием Синайского кодекса Библии и целым рядом капитальных трудов по истории канона, издал в 1851 г. сборник Деяний, а в следующем, 1852 г., — сборник апокрифических евангелий, который до ныне является наилучшим. В издании Миня (Migne) появился в 1856—1858 гг. громадный сборник (в форме словаря) всех известных до того времени ветхозаветных и новозаветных апокрифов во французском переводе, но переводы эти не отличаются особенной точностью и лишают поэтому все издание научного интереса. С последней четверти XIX в. изучение и публикация памятников древнехристианской литературы приняли такие размеры, что нет возможности перечислить издания реконструированных и новооткрытых фрагментов евангелий и деяний. С 1891 г. началось издание Деяний апостольских знаменитого Липсиуса (ск. в 1892 г.), законченное в 1903 г. его сотрудником Боннетом (Maxim. Bonnett): на этот сборник *Acta apostolorum apocrypha* мы уже неоднократно ссылались. Отметим еще изданный в 1884 г. Гильгенфельдом сборник под заглавием *Novum Testamentum extra canonem receptum*, содержащий книги или фрагменты книг, входивших некогда в состав канона (евангелия Евреев, Египтян, Петра, деяния Петра, Павла, книга «Пастырь» Ерма, некоторые послания и апокалипсисы, т. наз. Didache, т. е. «учение» Апостолов, и др.).

виде пастыря (отсюда и заглавие книги); в этих беседах ангел открывает Ерму тайны мира и Церкви, показывает ему в видении символическую постройку башни — Церкви — и преподает ему заповеди непорочной жизни. Книга «Пастырь» имеет много общего с иудейским апокрифом, известным под заглавием *Книга Еноха* и пользовавшимся большим успехом у христиан; вообще христианская апокалиптическая литература находилась под сильным влиянием так называемых ветхозаветных апокрифов, и рассмотрение ее возможно лишь попутно с изучением последних в их наиболее характерных образцах (*Книга Еноха*, *Книга Юбилеев* или *Малое Бытие*, *Апокалипсис Адама*, *Вознесение Исайи*, *книга 12 патриархов*¹ и многие другие).

Повторяем, что обзор этой интересной литературы совершенно не вмещается в пределы данного очерка, и мы оставим здесь ее без внимания, равно как «сивиллические книги», являвшиеся приспособлением древних языческих пророчеств, приписанных «сивиллам», к христианским чаяниям «будущего»² века³.

Древняя апокалиптическая литература не имеет, впрочем, прямого отношения к истории гностических идей, и мы вправе не останавливаться на ней, а равно и на цикле «учений» или «постановлений» апостольских, т. е. изложений разных правил, приписанных Апостолам и касавшихся преимущественно вопросов церковного благочиния. Не подлежит здесь рассмотрению и особая литература апостольских посланий: о посланиях, приписанных Ап. Павлу (к Лаодикийцам, к Александрийцам, III посл. к Коринфянам), мы уже упоминали, остальные же, как например послание Варнавы, оба послания Климента Римского и др., занимают подобающее место в истории древнехристианской письменности, но в нашем обзоре памятников гностического мирозерцания их можно оставить в стороне, и упомянуть о них пришлось только потому, что они некогда входили в состав канона, до окончательного его пересмотра, завершившегося изгнанием из него всех перечисленных нами гностических книг.

Эта эволюция канона имела такое значение в истории выяснения отношения Церкви к гностицизму, что мы должны закончить обзор

1 Этот *Завет 12 патриархов* настолько испещрен христианскими интерполяциями, в виде точных предсказаний о пришествии Спасителя и пр., что новейшая критика даже склонна признать всю книгу литературным подлогом христианского происхождения.

2 Христианские интерполяторы влагали в уста Сивиллы мессиянские пророчества и предсказания в христианском духе о кончине мира и Страшном Суде. Последнее обстоятельство послужило поводом к указанию на «сивиллическое» свидетельство в средневековом песнопении о страшном Дне Судном, вошедшем в богослужебный обиход римско-католической Церкви:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla,
Teste David cum sybilla...

3 Аллюзия на слова «Символа веры»: «...чаю воскресения мертвых и жизни будущего века...». — *Прим. ред.*

гностической литературы беглым рассмотрением сведений о каноне в эпоху расцвета гностических идей.

Мы уже видели выше¹, что самоё слово *κανων*, в смысле собрания священных документов христианства, вошло в употребление не ранее IV в.; приблизительно к тому же времени относится и обозначение этого сборника священных книг особым названием *Библия*, т. е. *книга* по преимуществу, превыше всех книг. Но уже с конца II в. намечается список книг, содержащих основные догматы христианского учения, и начинается выделение их из огромного количества памятников древнехристианской литературы. Мы знаем, что борьба против гностицизма выразилась особенно ярко в этом стремлении установить значение книг, признанных неоспоримыми документами церковно-догматического учения, и подчеркнуть недоверие Церкви к тем книгам, на авторитет которых ссылались гностики для подкрепления своих преданий об особых таинственных откровениях Христа, предназначенных только для посвященных: эти сокровенные книги обозначались названием *libri secreti* (в противоположность книгам общедоступным для верующих, *libri publici, vulgati*), и с течением времени это понятие о тайной книге соединилось с представлением о вредном или подложном документе, а отрицательное отношение Церкви распространилось на всю литературу, оставшуюся вне канона и получившую название апокрифической (от слова *αποκριφος* — «тайный»), хотя часть этой литературы не содержала таинственных откровений и не заявляла притязаний на особенную авторитетность в догматических вопросах². Эти воззрения Церкви определились, конечно, далеко не сразу, и поэтому в церковном обиходе, как мы уже видели, долго могли держаться книги, не содержавшие явно еретических мнений и преданий; список вредных книг увеличивался по мере постепенного выяснения церковной догматики, и одновременно сокращался список книг, признанных боговдохновенными, полезными или просто безвредными. При этом, как мы уже указывали, богослужebное употребление той или иной книги находилось в зависимости от местной церковной традиции, и в некоторых церковных общинах могли пользоваться уважением книги, уже отвергнутые другой Церковью. Эти традиции служили, впрочем, главным основанием к включению той или иной книги в общий церковный канон, и из него никогда не могли отпасть книги, *повсеместно* признанные священными, как например послания Св. Павла и наши синоптические евангелия, авторитет которых никогда не оспаривался после Маркиона. Даже Ориген, положивший начало критическому исследованию священных книг христианства, настаивал на необходимости подчинения общепринятой традиции, и в этом смысле цитировал библейское изречение: «Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои»³. Это воззрение отразилось и на отношении христианства к Ветхому Завету, воспринято-

1 См. с. 118—119.

2 См. выше, с. 121.

3 Притч. XXII, 28. Cf. Orig. *Prol. in Cant.* и *Ep. ad Afric.* 4.

му в церковный канон именно потому, что священные книги иудеев издавна входили в круг чтения первобытных христиан.

Мы уже знаем, что Ветхий Завет проник в христианское сознание под покровом символических толкований, опозитизировавших древнюю мечту иудеев о Мессии и применивших ее к христологии новой мировой религии. Дивная и вечно юная лирика Псалтири давно уже стала лучшей выразительницей христианского вдохновения. Книги старых пророков Израиля, с их впечатляющими и часто прекрасными описаниями мессианских грез, заняли место среди излюбленных книг христианства; более того, христианское мышление усвоило представление об этих пророчествах как о законченном цикле откровений, не подлежащем расширению, и в этом смысле толковалось слово Христово: «закон и пророки до Иоанна» (Лк. XVI, 16; Мф. XI, 13). Этим аргументом пользовались уже во II в. для отрицания монтанистских пророчеств, на этом же основании была исключена из канона почитаемая книга «Пастырь» Ерма; наконец, борьба против всей апокалиптической литературы также сосредоточилась вокруг вопроса о возможности допущения в канон пророческих книг, и отрицательное решение этого вопроса едва не повлекло за собой исключения из канона Апокалипсиса Св. Иоанна, удержавшегося лишь благодаря прочности создавшейся вокруг него уже с I в. традиции.

Этот пиетет к традиции способствовал восприятию в церковный канон всего Ветхого Завета в совокупности, причем Пятикнижие Моисеево заняло в нем почетное место, соответственно его значению в религиозных традициях иудейства. Те книги, которые и в иудейском Завете не являлись облеченными полнотой священного авторитета, оказались в таком же неопределенном положении и в христианской Библии; таковы например книги *Премудрости Соломона*, *Сираха*, *Товита* 3 и 4 *Ездры* и др., боговдохновенность которых оспаривалась не только христианами, но и иудеями. Отношение Церкви к этим книгам осталось не вполне выясненным доньше; в римско-католическом библейском каноне они называются *deuterocanonica* (в отличие от *protocanonica*, — т. е. неоспоримо авторитетных)¹, Восточная же Церковь не вынесла определенного решения по вопросу об этих книгах, но сохранила для них место в Библии, согласно вековой христианской традиции; в греческой и славянской Библии помещаются иногда и 151-й псалом, и III и IV книги Маккавейские, исключенные из западных кодексов. Все эти книги, не входящие в состав еврейского канона, были усвоены христианством потому, что они находились в александрийском греческом кодексе Библии, известном под названием перевода LXX толковников² и содержавшем все книги, когда-либо включенные в иудейский Ветхий Завет или добавленные к нему.

1 В Новом Завете католическая Церковь отнесла к разряду *deuterocanonica* Апокалипсис и послания: Иакова, II Петра, II и III Иоанна, Иуды и к Евреям.

2 См. выше, с. 16.

Мы уже знаем, что этот греческий библейский кодекс LXX был предметом споров между христианами и иудеями в эпоху приспособления Ветхого Завета к христианскому религиозному символизму; иудеи подозревали христиан в искажении смысла и в интерполяциях, но сами подвергались обвинению в повреждении текста для удаления неприятных им мест. Мы видели, что Ориген для устранения этих недоразумений занимался сличением текста LXX с другими позднейшими греческими переводами Библии. Но кодекс LXX все же остался священной книгой христианства, и в церковной догматике утвердилось мнение о его боговдохновенности, отрицание которой было признано ересью. С этого греческого текста LXX был сделан древний латинский перевод Библии, известный под названием *Itala* и замененный с V в. переводом Иеронима, получившим название *Vulgata*. В обиходе римско-католической Церкви сохраняется донныне Псалтирь по древнему тексту *Itala*, все же остальные библейские книги имеются в употреблении только по тексту Иеронимовой Вульгаты, пользовавшейся со времени своего появления таким уважением в Западной Церкви, что Тридентский собор в 1546 г. постановил считать и этот перевод боговдохновенным. С Александрийского греческого текста LXX сделаны остальные переводы Библии: во II—III вв. коптский, в IV в. готский (епископа Ульфила), в V в. армянский, в VI—VII вв. грузинский, в VII сирийский (*Syrohexaplaris*)¹, в IX в. славянский кирилло-мефодиевский.

Остается добавить, что рукописных кодексов Библии дошло до нас около 2 000, большей частью неполных; из них около 100 кодексов Нового Завета относятся к первым десяти векам. Старейший из библейских кодексов — Ватиканский — относится к IV в. и сильно поврежден (из новозаветных книг в нем отсутствуют послания к Тимофею, Титу и Филимону, а также Апокалипсис); он считался древнейшим до открытия Тишендорфом в 1860 г. Синайского кодекса; *Codex Sinaiticus* IV в. также содержит Новый Завет почти полностью, с добавлением послания Варнавы и «Пастыря» Ерма.

Если перейти теперь собственно к новозаветному канону, то на первенствующем месте мы найдем, конечно, наши четыре евангелия, с их неоспоримым и общепризнанным издревле священным авторитетом. Хотя рядом с ними могли стоять, как мы видели, некоторые другие древние евангелия, значение наших четырех евангелий никогда не подвергалось сомнению, и его не могли поколебать усилия научной критики найти следы интерполяций в некоторых текстах (в особенности в последних главах Св. Марка и Иоанна). Маркион во II в. поднимал вопрос о догматическом авторитете евангелий (мы знаем, что он признавал неопровержимым документом христианского учения только повествование Луки, и то лишь частью), но критика его не касалась значения остальных евангелий, как древнейших памятников христианской письменности. Евангелие Иоанна отвергалось т. наз. «алогам», но толь-

¹ На сирийском языке существовал со II в. другой, более древний перевод, сделанный с еврейского подлинника и известный под названием *Peshito*.

ко как опора учения о Логосе. Церковная же традиция издавна окружала все четыре наши евангелия благоговейным почитанием и ревниво оберегала их авторитет, настолько твердо, впрочем, установленный, что даже полуеретик Татиан в основу своего составного евангельского текста принял только данные четырех канонических евангелий, отчего этот сводный текст получил название *четвероевангелие*. Достойно внимания, что, несмотря на неоднократные указания на несогласие и даже противоречия повествований четырех евангелистов, Церковь признала однако нужным сохранить в неприкосновенности древние тексты их Евангелий и отказалась от заманчивой идеи слить их воедино с устранением всяких противоречий: здесь ярко выступают заслуги Церкви в деле поддержания старых, почитаемых традиций, поступиться которыми не считалось возможным даже в интересах церковной экзегетики.

Эта древняя традиция исконного и общепризнанного авторитета четырех евангелий впоследствии привела к убеждению, что канонических евангелий *должно* было быть именно четыре, причем это мнение подкреплялось любопытными мистическими соображениями и символами. Уже у Иринея¹ встречается уподобление четырех евангелистов четырехликому херувимскому образу (Иез. I, 10; Откр. IV, 7), и чем дальше, тем шире развивалась эта символика. В книге *Expositio IV evangeliorum* (приписанной Иерониму) образами четырех евангелистов называются: четыре стихии (земля, вода, огонь, воздух)², четыре реки, протекавшие в земном раю, четыре главные добродетели и т. д., вплоть до четырех углов Ноева ковчега. Тут же находим и сравнение с четырехзrachным³ видением Иезекииля и Боговидца в Апокалипсисе, и этот последний символ настолько прочно был усвоен христианским сознанием, что под его влиянием христианская иконография обогатилась общеизвестными аллегорическими атрибутами четырех евангелистов: ангела для Матфея, льва для Марка, тельца для Луки, орла для Иоанна. Вся эта символика свидетельствует о весьма интересных попытках придать догматическую ценность традициям, неразрывно связанным с историческими преданиями христианства. Во всяком случае, уже в глубочайшей христианской древности были известны сборники, содержавшие наши четыре канонических евангелия; только порядок размещения их был не сразу установлен: в некоторых древних списках вслед за Матфеем и Марком следует Иоанн, а Лука на последнем месте, в других — Лука помещен за Матфеем, затем следуют Марк и Иоанн. Принятый ныне порядок — Матфей, Марк, Лука, Иоанн — встречается со II в. и постепенно упрочился повсюду.

1 *Adv. haer.* III, XI, 3.

2 «...Quia totus mundus ex quator elementis est, — coelo, terra, igne, aqua. Per coelum Iohannes ostenditur, quia sicut coelum omnia superat, ita et Iohannes, qui dixit: In principio erat Verbum. Per Matthaeum terra, qui dixit: Liber generationis Iesu Christi. Per Lucam ignis, qui dixit: Nonne cor jam ardens erat in nobis? Per Marcum aqua, qui dixit: Vox clamantis in deserto...»

3 Так. — *Прим. ред.*

Сборники посланий Ап. Павла были известны, быть может, даже до составления евангельских сборников; часть этих посланий (напр. послание к Римлянам, I к Коринфянам, к Галатам) явилась как бы ядром новозаветного канона, и авторитет их никогда не оспаривался. Спорными считались иногда послание к Коллоссянам, II Коринфянам, II Солунянам; послание к Эфессянам многими отождествлялось с п. к Лаодикийцам, оставшимся вне канона. Относительно посланий к Тимофею (обоих), к Титу и к Филимону высказывалось мнение, что они лишь частные письма и не должны занимать места в каноне. Послание к Евреям безусловно отвергалось или же приписывалось Варнаве; впервые было оно принято под именем Павла в Александрийской Церкви, и Ориген приложил немало стараний к внесению его в общий церковный канон. Наконец, мы знаем, что Ап. Павлу приписывались и другие послания (II к Филиппийцам, к Александрийцам и др.), не удостоившиеся включения в Новый Завет; трудно сказать, входили ли они когда-нибудь в отдельные сборники посланий Павла.

Что касается «соборных посланий», ныне помещенных в канон под именами других Апостолов, то авторитет их утвердился значительно позже; некоторые из них никогда не цитируются в святоотеческой литературе II в., другие возбуждали сомнения и пререкания еще в III в. С IV в. сборник 7 соборных посланий упрочился в каноне, но вопрос о значении их еще долго не признавался исчерпанным. Послание Иакова отвергалось с особенным ожесточением ввиду его иудео-христианской тенденции; в числе прочих выступал против него Феодорит Мопсуэтский, друг Иоанна Златоуста. Послание Иуды отвергалось многими из-за содержащейся в нем ссылки на апокрифическую «книгу Еноха», и лишь после долгих споров было окончательно признано авторитетом Церкви.

Книга «Деяний Апостольских», как мы уже видели, всегда входила в состав канона и никогда не возбуждала сомнений в ее подлинности; прения происходили только по вопросу о признании, кроме нее, и других «деяний», известных под именами Апостолов Павла, Петра, Иоанна и др.

Что касается последней книги нашего новозаветного канона — Апокалипсиса, — то история ее столь же загадочна, как и ее содержание. Научная критика наших дней установила с несомненной очевидностью, что эта книга написана в конце I века, и даже пытается определить точную дату ее появления¹, но эти догадки основываются на политических намеках, рассыпанных в книге, и поэтому довольно шатки. Во всяком случае, Апокалипсис пользовался огромной известностью и распространением уже с начала II в.; он цитировался чаще всех книг Нового Завета (за исключением, конечно, евангелий) во всей христианской письменности II и III вв., и ссылки на него в творениях Отцов II в. не поддаются исчислению. Но, как нам уже известно, со II в.

1 Часть ученых исследователей относят ее к 70 г., другая — к 30-м гг. I в. Гарнак в своей *Хронологии древнехристианской литературы* указывает на 93—96 гг.

поднялись споры по вопросу о приписывании этой книги Ап. Иоанну, и многие считали ее автором «старца Иоанна» или даже гностика Керинфа; этот вопрос осложнился спорами вообще о возможности допущения пророческой книги в новозаветный канон. С III в. эти сомнения приняли характер острой вражды против Апокалипсиса; Церковь, отстаивая против «алогов» и других противников иоаннитских книг авторитет четвертого евангелия и трех посланий Иоанна, удержала в своем каноне и Апокалипсис лишь после тягостной и упорной борьбы, в течение которой загадочная книга утратила часть своего древнего авторитета: она сохранила свое место в каноне в силу уважаемой и непререкаемой традиции, но осталась вне богослужебного обихода и доньше никогда не читается в Церкви. Следует заметить, что вопрос о боговдохновенности Апокалипсиса поднимался еще недавно, со времени Реформации и возникновения в христианстве новых рационалистических течений; к числу ярых его отрицателей принадлежал Лютер. В 1645 г. константинопольский патриарх Кирилл Лукарий, в ответ на выраженные кальвинистами сомнения по поводу некоторых новозаветных книг, торжественно повторил список священных книг Нового Завета с включением в их число Апокалипсиса, но на Западе это заявление было встречено с неудовольствием, да и на Востоке к тому времени два поместных собора 1672 г. (Константинопольский и Иерусалимский) не нашли возможным высказаться вполне определенно об авторитете Апокалипсиса. Эти колебания доньше выражаются в замалчивании Апокалипсиса в церковно-христианской литературе и в особенности при преподавании Закона Божьего.

Перечисленные нами 27 книг составляют тот новозаветный канон, который ныне повсеместно принят христианской Церковью. Нам остается упомянуть об особых списках этих священных книг, существовавших в виде простого перечня заглавий, помимо сборников, содержавших самые тексты книг. Такие списки составлялись, по-видимому, уже со II в., т. е. с эпохи возникновения понятия о каноне; иногда к заглавию каждой книги добавлялись краткие сведения о ее значении и о поводах к признанию ее канонической.

Древнейший из всех дошедших до нас подобных списков относится к концу II в.; он был открыт знаменитым ученым Мураторием в Миланской Амвросианской библиотеке (в виде фрагмента, сохраненного в рукописи VIII в.) и им же был издан впервые (в 1740 г.), вследствие чего получил название *фрагмент Муратория* (*Fragmentum Muratorianum*). Ввиду чрезвычайной важности этого текста для истории христианского канона можно привести здесь его первые строки (с сохранением размеров и правописания подлинника)¹. Начало его, содержавшее указания на первые два евангелия, утеряно, и наш отрывок начинается так:

1 Из новейших изданий фрагмента *Муратория* можно назвать Креднера (*Credner-Volkmar, Geschichte d. Neut. Kan., s. 146—158*), Корнели (*Cornely, Introductionis in Utr. Test. libros sacros compendium, app.*), Цана (*Zahn, Gesch. d. Neut. Kan. V. II, s. 139—143* и его же *Grund. d. Gesch. d. Neut. Kan. s. 77—81*), и мн. др.

...quibus tamen interfuit et ita posuit
 tertio euangelii librum secundo Lucan
 Lucas iste melicus post ascensum CHRISTI
 cum eo Pavius quasi ut juris studiosum
 secundum adsumsisset numeni suo
 ex opinione conscribset dum tamen nec ipse
 vidit in carne et ide prout asequi potuit
 ita et ad nativitate Iohannis incipet dicere
 quarti euangeliorum Iohannis ex decipolis... (etc.)

Эта варварская латынь, свидетельствующая о невежестве позднейшего переписчика, всячески исправлялась учеными критиками, и смысл ее по возможности восстанавливался. Как видно из приведенного отрывка, текст начинается с «третьего евангелия, написанного Лукой-врачом»; далее говорится о четвертом евангелии, написанном Иоанном при торжественной обстановке, после поста и совместной молитвы с Ап. Андреем и другими учениками (*Quartum euangeliorum Iohannis ex discipulis. (Is) cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: «conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus».* Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret)¹. За евангелиями следует книга *Деяний Апостольских* (без упоминания о каких-либо других «Деяниях»), затем послания Ап. Павла, из которых семь признаются как бы основными (I Коринфянам, Эфессянам, Филиппийцам, Колоссянам, Галатам, I Солунянам, Римлянам), два считаются повторными (II Коринфянам и II Солунянам) и добавляются к первым не без колебания, а о четырех посланиях к частным лицам (I и II Тимофею, Титу и Филимону) говорится, что они принимаются Церковью лишь из любви к Павлу (*pro affectu et dilectione*); о послании к Евреям умалчивается, равно как о посланиях Петра, Иакова и III Иоанна. Послания Иуды и I и II Иоанна признаются с оговорками, наравне с полуканонической ветхозаветной книгой Премудрости Соломона. Следует отметить подчеркивание числа *семи* главных посланий Павла и сопоставление их с семью обращениями Ап. Иоанна в Апокалипсисе к азийским Церквам: это сравнение тем более любопытно, что семь Церквей, к которым обращены упомянутые послания Павла, отнюдь не соответствуют перечисленным в Апокалипсисе — Эфесской, Смирнской, Пергамской, Фиатирской, Сардийской, Филадельфийской и Лаодикийской²; мы здесь видим новый образец применения символики чисел, столь обычного в древней мистике. Автор фрагмента упоминает и о приписанных Павлу посланиях к Лаодикийцам и Александрийцам, но не признает их каноническими и высказывает мимоходом неодобрение разным другим посланиям (*alia plura*), не принятым Церковью (*fel enim cum melle mis-*

1 Этот восстановленный текст приводится по Цану (*Grund. d. Gesch. d. Neut. Kan.*).

2 См. Откр. гл. II и III.

seri non congruit). Наконец, Апокалипсис признается без всякого колебания под именем Ап. Иоанна, но рядом с ним ставится Апокалипсис Петра и относительно обоих замечается, что чтение их в церкви встречается затруднения (*Apocalypsis etiam Iohannis et Petri... tantum recipimus... quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*). Вслед за ними упоминается «Пастырь», с указанием на то, что он написан недавно в Риме Ермом, братом епископа Пия, и не подлежит включению в Св. Писание потому, что цикл пророческих книг уже закончен (*Pastorem vero nuperime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente in cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completos numero, neque inter apostolos in finem temporum potest*).

Фрагмент заканчивается указанием на отвергнутые Церковью книги Валентина, Василида и других гностиков, но без перечисления их главней; конец списка утерян.

Из остальных известных нам древних списков канона заслуживает внимания краткий перечень книг Св. Писания, относящийся к середине III в. и открытый в одном рукописном кодексе VI в. Парижской Национальной Библиотеки, изданном в 1852 г. Тишендорфом под названием *Codex Claromontanus*. В этом списке перечисляются сперва книги Ветхого Завета; за книгой Товита начинается Новый Завет, в который включены: 4 евангелия (в порядке 1. Матф. 2. Иоан. 3. Марк. 4. Лук.), 10 посланий Ап. Павла (к Римлянам, I и II Коринфянам, Галатам, Эфесянам, I и II Тимофею, Титу, Колоссянам и Филимону), послания I и II Петра, Иакова, I, II и III Иоанна, Иуды и Варнавы, Апокалипсис Иоанна, Деяния Апостольские, Пастырь, Деяния Павла, Апокалипсис Петра. Возможно, что под названием послания Варнавы здесь подразумевается наше послание к Евреям.

Мы не можем здесь перечислить все списки канона, когда-либо составленные на Востоке и на Западе; фрагменты их донныне находятся в разных рукописных кодексах и извлекаются на свет Божий учеными исследователями (напр. *Canon Mommsenianus*, открытый и изданный Моммсенем в 1886 г. и приуроченный научной критикой к 60-м гг. IV в.). Ни один из этих списков не может сравниться по древности и по значению с канонам Муратория; мы в них¹ находим Новый Завет почти в законченном уже виде. В 382 г., при папе Дамазии, в Риме был установлен список канонических книг, легший в основу знаменитого декрета папы Геласия (492—496) о книгах, принятых и неприемлемых Церковью (*Decretum Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris*); мы уже упоминали об этом документе при обзоре апокрифической литературы, так как в нем содержится, вслед за перечислением книг канонических, перечень отвергнутых Церковью книг (между прочим Апостольских Деяний сборника Левкия). Четыре канонических евангелия приведены здесь в сохранившемся донныне порядке (1. Матф. 2. Марк. 3. Лук. 4. Иоан.), и все книги Нового Завета, доселе признанные

1

«В нем»? — Прим. ред.

Церковью, вошли в состав этого канона, с тех пор не подвергавшийся значительным изменениям.

Окончательным закреплением рамок канона занимались многие соборы на Востоке и на Западе. На Востоке Лаодикийский собор 363 г. составил список канонических книг в порядке, донныне принятом Восточной Церковью, но с опущением Апокалипсиса. Трулльский (Константинопольский) собор 692 г., определения которого считаются решающими для всей Греко-Восточной Православной Церкви, торжественно подтвердил постановление Лаодикийского собора, но наравне с ним признал список канонических книг, составленный Св. Афанасием Великим в 367 г. и заканчивающийся Апокалипсисом Иоанна; таким образом Апокалипсис оказался в числе официально признанных книг и занял навсегда последнее место в нашем новозаветном каноне.

На Западе постановление Лаодикийского собора пользовалось также авторитетом, и декрет Геласия подтверждал его в основных чертах; целый ряд папских декретов и постановлений мелких соборов Западной Церкви определял те же грани канона, окончательно закрепленного для римско-католической Церкви постановлением Тридентского собора в 1546 году.

Отдельные книги, оставшиеся вне канона (напр. послание к Лаодикийцам), далеко не сразу исчезли из круга христианского чтения и попадали иногда даже в библейские кодексы; окончательно изгнание их из канона последовало лишь после целого ряда церковных запретов, перечисление которых не вмещается в нашем беглом очерке.

ВАЖНЕЙШИЕ ИСТОЧНИКИ

Симон Маг

- Деян. VIII, 5—24.
Just. Mart. *I Apol.* XXVI, LVI. *II Apol.* XV. *Dial. cum Tryph.* CXX.
Iren. *Adv. haer.* I, XXIII etc.
Eriph. *Haer.* XXI.
Philosoph. VI, 7—20. IV, 51. X, 12.
Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 1.
Philastr. *Haer.* XXIX.
Actus Petri cum Simone (Acta apostolorum apocrypha). *Recognitiones et Homiliae pseudoclementinae.* *Constit. apost.* VI, 7—9, 16.
Clem. Alex. *Strom.* II, 11; VII, 17.
Orig. *C. Cels.* I, 57; V, 62; VI, 11.
Tertull. *De praescr.* X, 8. *De idol.* IX. *De anima* XXXIV etc.
Euseb. *Hist. Eccl.* II, 13.
Cyril. Hieros. *Catech.* VI, 14—15.
August. *De haer.* I. *Praedest.* I, 1.
Ps.-Tertull. *Adv. haer.* I.
Hieron. *Comm. ad Matth.* XXIV, 5.
Etc. etc.

Досифей

- Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 22.
Orig. *C. Cels.* I; VI; *In Matth.* 33 etc.
Eriph. *Haer.* XIII.
Theod. *Haer. fab. comp.* I, 1.
Philastr. *Haer.* IV.
Pseudoclem. *Recogn.* I, 54; II, 8—12.
Homiliae II, 24.
Const. Apost. VI, 8.
Pseudo-Tertull. *Hier. c.* I.

Hieron. *Adv. Lucifer.* XXIII.
Etc.

Менандр

Iren. *Adv. haer.* I, XXIII, 5.
Euseb. *Hist. Eccl.* III, 26.
Epiph. *Haer.* XXII.
Theod. *Haer. fab. comp.* I, 2.
Philastr. *Haer.* XXX.
Tertull. *De anima* XXIII, 50. *De resurrect.* V.
Ps.-Tertull. *H.* II. *Praedest.* c. II.
Aug. *De haer.* II.
Just. Mart. *Apol.* I, 26.

Офиты

Iren. *Adv. haer.* I, XXX.
Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.
Theodor. *Haer. fab. comp.* I, XIV.
Orig. *C. Cels.* VI, 24 sq.
Epiph. *Haer.* XXXVII.
Philastr. *Haer.* I.
Ps.-Tertull. *Praedest.* c. XVII.
Aug. *De haer.* c. XVII.

Варвелиоты

Iren. *Adv. haer.* I, XXIX.
Theod. *Haer. fab. comp.* I, XIII.
Epiph. *Haer.* XXV, 2; XXVI, 1, 3.
August. *De haer.* VI.
Philastr. *De haer.* XXXIII.

Наасены

Philosophum. V, 6—11; X, 9.

Ператы

Philosophum. V, 12—18; X, 10.
Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 17.
Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.

Сефиане

Philosophum. V, 4, 19—22; X, 11.
Epiph. *Haer.* XXXIX (et XL).

Theod. *Haer. fab. comp.* I, 14.
Philastr. *Haer.* III.
August. *De haer.* c. XIX.
Praedest. c. XIX.
Ps.-Tertull. c. VIII.

Иустин-гностик

Philosophum. V, 23—28; X, 15.

Каиниты

Iren. *Adv. Haer.* I, XXXI.
Epiph. *Haer.* XXXVIII (XXXIX, XXVI).
Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 15.
Philastr. *Haer.* II, XXXIV.
Praedest. c. XVIII.
August. *De haer.* c. VIII.
Ps.-Tertull. c. VII.
Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.
Orig. *C. Cels.* III, 13.
Philosophum. VIII, 20.

Николай

Iren. *Adv. haer.* I, XXVI, 3; III, XI, 1.
Epiph. *Haer.* XXV (et XXVI).
Theodor. *Haer. fab. comp.* III, 1.
Philastr. *Haer.* XXXIII.
Const. Apost. VI, 8.
Clem. Alex. *Strom.* II, 20; III, 4.
Philosophum. VII, 36.
Euseb. *Hist. Eccl.* III, 29.
Ps.-Tertull. c. V.
August. *De haer.* c. V.
Praedest. c. IV.
Tertull. *De praescr.* XXXIII.
Ignat. *Ad Trall.* XI. *Ad Philadelph.* VI.
Hieron. *Adv. Lucif.* XXIII.
Ps.-Hieron. *Indic. de haeres.* c. III.

Керинф

Iren. *Adv. haer.* I, XXVI; III, III, 4; III, XI, 1.
Philosoph. VII, 33; X, 21.
Epiph. *Haer.* XXVIII; LI.
Theod. *Haer. fab. comp.* II, 3.
Euseb. *Hist. Eccl.* III, 28; IV, 14; VII, 25.

Philastr. *Haer.* XXXVI; LX.
 Ps.-Tertull. c. X.
Praedest. c. VIII.
 August. *De haer.* c. VIII.
 Orig. *In Matth.* XVII, 35.
 Hieron. *De vir. inl.* IX. *Adv. Lucif.* XXIII, XXVI. *Ep.* CXII.
Const. Apost. VI, 8.
 Etc. etc.

Саторнил

Iren. *Adv. haer.* I, XXIV, 1—2; XXVIII, 1; II, XXVIII, 6; XXXI, 1.
 Just. *Dial. c. Trypho*, XXXV.
 Euseb. *Hist. Eccl.* I, IV, c. 7, 22.
Philosophum. VII, 28.
 Epiph. *Haer.* XXIII.
 Theod. *Haer. fab. comp.* I, I, c. 3.
 Philastr. *De haer.* c. XXXI.
Praedest. c. V.
 August. *De haer.* c. III.
 Ps.-Tertull. c. III.
 Tertull. *De anima*, XXIII.
Const. Apost. VI, 8.
 Etc. etc.

Василид

Iren. *Adv. haer.* I, XXIV; XXVIII, 2; II, XIII, XVI, XXXI, XXXV; IV, VI, 4 etc.
Philosophum. VII, 14—27; X, 14.
 Just. *Dial. c. Trypho*, XXXV.
 Clem. Alex. *Strom.* I, 21; II, 3, 6, 8, 20; III, 1; IV, 12, 24, 25, 26; V, I, 11; VI, 6. *Exc. ex Th.* XVI.
 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 7.
 Epiph. *Haer.* XXIV (XXXII).
 Theod. *Haer. fab. comp.* I, 4.
 Philastr. *Haer.* XXXII.
 August. *De haer.* c. IV.
Praedest. c. III.
 Ps.-Tertull. c. IV.
 Hieron. *De vir. inl.* XXI. *Ep.* LXXV; etc. etc.
Const. Apost. VI, 8.
Acta Archel. LXVII, LXVIII.
 Orig. *Hom. I in Luc. Hom. XXIX in Luc. In Matth.* XXXVIII; *Ep. ad Rom.* V; etc.
 Tertull. *De resur.* II.
 Etc. etc.

Карпократ

- Iren. *Adv. haer.* I, XXV; XXVI, 2; XXVIII, 2; XXXI—XXXII.
Philosoph. VII, 32.
Clem. Alex. *Strom.* III, 2 sq.
Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 7.
Orig. *C. Cels.* V, 62, 64.
Epiph. *Haer.* XXVII; XXXII, 3—6; LXIII, 1.
Theod. *Haer. fab. comp.* I, 5.
Philastr. *De haer.* c. XXXV, LVII.
August. *De haer.* c. VII.
Praedest. c. VII.
Tertull. *De anima*, XXIII, XXXV.
Ps.-Tertull. c. IX.
Etc.

Валентин и валентиниане¹

- Iren. *Adv. haer.*, passim.
Philosophum. VI, 3, 21—55; VII, 31; X, 13.
Clem. Alex. *Strom.* VII, 17; II, 3, 8, 20; III, 1, 7; IV, 9, 13; VI, 6; etc.
Excerpta ex serm. Theod., passim.
Orig. *C. Cels.* II, 27 etc. *In Iohan.* 13, 48; etc. etc.
Tertull. *Adv. Valentianianos*, pass. *De praescr.* VII, XXX, sq. *De carne Chr.*, I, XV; etc. etc.
Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 11, 30. *Chron. ad anno 2153, 2159. Praep. ev.* VI, 9 sq.
Just. Mart. *Dial. c. Tryph.* XXXV.
Cyr. Hieros. *Catech.* VI, 17.
Epiph. *Haer.* XXXI—XXXVI, LVI.
Theod. *Haer. fab. comp.* I, VII, VIII, IX, XII, XXII, XXIII.
Philastr. *De haer.* cc. XXXVIII—XLIII.
August. *De haer.* c. XI—XVI, XXXV.
Praedest. c. XI—XVI, XXXV.
Ps.-Tertull. c. XII—XV.
Hieron. *In Ose*, X. *De vir. inl.* XXXIII; etc.
Dial. Adam. *De recta in Deum fide*, passim.
Acta Archelai, XLII.
Sozom. *Hist. Eccl.* III, 16.
Etc. etc.

1 Здесь указаны лишь главнейшие источники сведений о Валентине и его последователях, но список этот далеко не полон, ибо перечисление всех ссылок и упоминаний о Валентине и валентинианстве в древнехристианской литературе не представляется возможным: со второй половины II века нет почти ни одного памятника христианской письменности, ни одного святоотеческого сочинения, где не было бы прямого или косвенного указания на валентинианство.

Кердон

Iren. *Adv. haer.* I, XXVII, 1; III, IV, 3.
Philosoph. VII, 10, 37; X, 19.
 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 10—11.
 Epiph. *Haer.* XLI.
 Tertull. *Adv. Marcion.* I, 2,22; III, 21; IV, 17.
 Theod. *Haer. fab. comp.* I, 24.
 Philastr. c. XLIV. *Praedest.* c. XXIII.
 August. *De haer.* c. XXI.
 Ps.-Tertull. c. XVI.
 Etc.

Маркион

Iren. *Adv. haer.* I, XXVII, 2—4; II, III; III, IV, 3, XII, 12; etc.
 Just. Mart. *Apolog.* I, 26, 58. *Dial.* 35.
Philosoph. VII, 29—31, 38; X, 19—20.
 Clem. Alex. *Strom.* II, 8; III; IV; VII, 17; etc.
 Orig. *C. Cels.* II, 27; V, 54, 62; VI, 51—53, 72—75; VIII, 12—15. *De princ.* II, 7—9 etc.; etc.
 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 11; V, 13, 16; VII, 12; etc.
 Epiph. *Haer.* XLII, XLIII, XLIV.
 Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 24—25, H. E. V, 31.
 Tertull. *Adv. Marcionem*, passim. *De carne Christi. De resurr. carnis. De praescr. haer.* XXX; etc.
 Ps.-Tertull. c. XVII—XIX.
 Philastr. *De haer.* c. XLV, XLVI, XLVII.
 August. *De haer.* c. XXII—XXIII.
Praedest. c. XXI—XXII.
 Hieron. *Comm. in Matth.* etc. etc.
 Cyrill. Hierosol. *Catech.* VI, 16; XVI, 7.
 Adamantius, *De recta in Deum fide*, passim.
Acta archelai, XLI—XLII; XLVIII app.
 Etc. etc.

Татиан

Iren. *Adv. haer.* I, XXVIII, 1; III, XXIII, 8.
Philosoph. VIII, 4, 16, 20; X, 18.
 Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 16, 29; V, 13, 28; VI, 13. *Praep. ev.* X, 11.
 Epiph. *Haer.* XLVI, XLVII.
 Theod. *Haer. fab. comp.* I, 20.
 Clem. Alex. *Strom.* D I, 1 etc. *Eclog. proph.* 38.
 Orig. *C. Cels.* I, 16.
 Hieron. *De vir. inl.* XXIX, XXXVIII. *Comm. in Amos* II, 12; etc. etc.

Acta Archelai с. 37.

Tertull. *De jejun.* XV.

Philastr. *Haer.* XLVIII.

August. *De haer.* с. XXV.

Ps.-Tertull. с. XX.

Praedest. с. XXV.

Ephr. Syr. Opera неоднократно, и вообще восточные писатели, византийские хронографы и пр.

Etc. etc.

Монтан и монтанисты

Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 27; V, 3 14—19.

Philosoph. VIII, 19; X, 25—26.

Epiph. *Haer.* XLVIII; XLIX.

Theod. *Haer. fab. comp.* III, 2.

Philastr. *De haer.* с. XLII.

Praedest. 26—27.

Ps.-Tertull. с. 21.

August. *De haer.* 26—27.

Cyr. Hieros. *Catech.* XVI, 8.

Tertull. *passim.*

Hieron. *De vir. inl.* XL, LIII. *Ep. ad Marcell.* etc.

Etc. etc.

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

главнейших событий истории христианства первых
трех веков

Римские Императоры:	Хронологические данные по истории христианства:
Август. 31 г. до Р. Х. — 14 г. по Р. Х.	
4 г. до Р. Х. Смерть Ирода Великого.	
Разделение Иудеи на 3 части; в Иерусалиме сын Ирода — Архелай.	
6 г. по Р. Х. Иудея объявлена римской провинцией.	
Тиверий. 14 — 37.	
17. Покорение Каппадокии.	
19. Изгнание иудеев из Рима.	
	Ок. 28. Проповедь Иоанна Крестителя.
	33?. Избрание Апостолом Матфия вместо Иуды.
	Рукоположение семи диаконов.
	? Убийство Стефана-диакона.
	? Обращение Ап. Павла.
	Апостольская проповедь за пределами Иерусалима, — в Самарии и далее.
Гай Калигула. 37— 41.	
38. Сооружение храма Изиды на Марсовом поле.	
	Ок. 41(?). Проповедь Павла и Варнавы в Антиохии.
40. Прибытие в Рим делегации Александрийских иудеев с Филоном во главе, ходатайствующих об отмене запретительных законов.	
Клавдий. 41 — 54.	
42 — 44. Ирод Агриппа царствует в Иудее.	Путешествия Апостола Павла.
	Ок. 44(?). Убиение в Иерусалиме Иакова сына Зеведеева.

43 — 44. Присоединение к Римской Империи Ликии, Родоса.

46. Присоединение Фракии.

47. Празднование 800-летия Рима.

Ок. 50 — 51. Изгнание иудеев из Рима.

Нерон. 54 — 68.

63. Присоединение части Понта и Малой Армении.

64 (июль). Пожар Рима. Первое гонение на христиан.

66. Восстание иудеев и начало Иудейской войны.

Гальба. 68 — 69.

Оттон. 69 (январь — апрель).

Вителлий. 69 (апрель — декабрь).

Веспасиан. 69— 79.

70. Разрушение Иерусалима.

72. Присоединение Коммагены.

Тит. 79— 81.

79. Гибель Помпеи и Геркуланума.

Домициан. 81— 96.

Гонение на христиан.

Ок. 50(?). Еводий поставлен Ап. Петром первым епископом Антиохийским.

Ок. 50(?). Апостольский собор в Иерусалиме.

57(?). Арест Ап. Павла в Иерусалиме.

60 — 61(?). Павел в узах в Риме.

Ок. 61. Убиение в Иерусалиме Иакова брата Господня, предстоятеля Иерусалимской общины. Его преемник — Симон сын Клеопов.

61(?). Аниан поставлен Ап. Марком епископом Александрийским.

64 (67?) Мученическая кончина в Риме Павла.

64 (67?) Мученическая кончина в Риме Петра.

64. (67?) Лин, первый епископ Римский (*прибл. до 76 г.*)

Война в Иудее.

70. Рассеяние иудеев. Иерусалимская община с еп. Симоном во главе укрывается в Пелле.

76 — 88. Аненклет, второй епископ Римский.

88 — 97. Климент, третий епископ Римский.

В 90-е гг. *Апокалипсис* Иоанна.

96. Видение Аполлония
Тианского.
Нерва. 96 — 98.
96. Отмена «*fiscus judaicus*».
Траян. 98 — 117.
105. Покорение Аравии.
106. Покорение части Сирии с
Дамаском и Пальмирой.
106 — 107. Покорение Дакии.
111 — 113. Наместничество
Плиния Секунда в
Вифинии, переписка его с
императором по делу
христиан.
114 — 116. Война с парфянами;
покорение Месопотамии и
Большой Армении.
115 — 117. «Анналы» Тацита.

Адриан. 117 — 138.

120(?). «*Duodecim Caesares*»
Светония.

Ок. 125(?). Ск. Плутарх.

132 — 135. Восстание иудеев с
Варкохобом во главе;
иудейская война.

135. Окончательное разрушение
Иерусалима и основание на
его месте Элии Капитолины.

Антонин Пий. 138 — 161.

96. Мученичество Флавия
Климента, родственника
императора.

97 — 105. Эварест, четвертый
епископ Римский.

105 — 115. Александр I, пятый
епископ Римский.

*При Траяне (данные не
поддаются определению):*

Ск. Ап. Иоанн в Эфесе.

Ск. Симон еп. Иерусалимский
(преемник его — Иуст).

Ск. дочери Филиппа-диакона,
пророчицы.

Ск. Св. Климент Римский (в
ссылке в Херсонесе).

Ск. Св. Игнатий Богоносец,
второй епископ
Антиохийский
(мученичество его в Риме).

Выступление Элказая.

115 — 125. Сикст I, шестой
епископ Римский.

125 — 136. Телесфор, седьмой
епископ Римский.

Ок. 126 г. «Апология» Кодрата.
В конце 20-х и в 30-е гг.

выступление гностиков
Саторнила (в Антиохии) и
Василида (в Александрии).

136 — 140. Гигин, восьмой
епископ Римский. При нем
выступление в Риме
Кердона и Валентина.

Ок. 136. Марк поставлен первым
епископом Элии
Капитолины из
христиан-неиудеев.

В конце 30-х или начале 40-х гг.

Выступление Св. Иустина.

Ок. 140. Прибытие в Рим
Маркиона.

- 140 — 155. Пий I, девятый епископ Римский.
(Соперником его при избрании папою выступает Валентин).
- В 40-е гг.* «Пастырь» Ерма.
- Ок. 140.* «Апология» Аристида.
144. Разрыв Маркиона с Церковью.
- В 40-е гг.* «Антитезы» Маркиона.
- В 50-е гг.* Расцвет влияния Маркиона.
- ? Смерть Маркиона.
- В конце 40-х гг.* *Syntagma* Иустина.
- Ок. 150.* *Апологии* Иустина.
- В конце 50-х гг.* «Диалог с Трифоном» Иустина.
- С 40-х гг.* Деятельность валентинианина Птолемея.
- В 40-е—50-е гг.* Деятельность Карпократа.
- В 50-е гг.* Выступление Татиана.
- Ок. 155.* «Речь против эллинов» Татиана.
- В 50-е гг.* Рождение Тертуллиана.
154. Рождение Вардесана.
- 155 — 166. Аникет, десятый епископ Римский.
- При Аникете:* Прибытие в Рим Св. Поликарпа Смирнского; карпократянки Марцеллины.
- 155(?). Мученическая кончина Св. Поликарпа Смирнского.
- 156(?). Выступление Монтана и начало катафригийских пророчеств.
- Ок. 165.* Мученическая кончина Св. Иустина в Риме.
- В 60-е гг.* Ск. Валентин.
- 166 — 174. Сотер, одиннадцатый епископ Римский.
- В 60-е гг.* Мученическая кончина Сагариса, еп. Лаодикийского.
- Марк Аврелий. 161 — 180.
- 162 — 165. Война с парфянами.
165. Самосожжение Перегрин Протея.
- 166 — 180. Война с маркоманами и квадами (на Дунайской границе).

174. Чудо Legio Fulminata (?).
В 70-е гг. Книга Цельса против
христиан.

Коммод. 180 — 192.

- В 60-е—70-е гг. Деятельность
Дионисия, еп. Коринфского.
В 60-е гг. Деятельность Татиана;
его разрыв с Церковью.
Ок. 170. *Diatessaron* Татиана.
174 — 189. Элевферий,
двенадцатый епископ
Римский.
В 60-е—70-е гг. Деятельность
Мелитона Сардийского и
Аполлинария
Иерапольского. Кончина их
ок. 180 г.
В 70-е гг. Разгар монтанизма;
смерть Монтана.
179. Ск. Максимилла,
монтанистская пророчица.
В 70-е гг. Начало деятельности
Вардесана.
Ок. 178. «Прощение за
христиан» Афинагора.
177 — 178. Гонение на христиан
в Галии; лионские мученики.
179(?). Поездка Иринея
Лионского в Рим по
поручению Галльских
Церквей.
При Элевферии: выступление в
Риме модалиста Праксея.
Поэт в Смирне.
180. Исхлиские мученики
(Mart. Scilitani) в Африке.
В 80-е гг. Ск. Феофил, еп.
Антиохийский.
В 80-е гг. Пантен во главе
Александрийского училища.
Ок. 185. Книга Иринея
Лионского «Против ересей».
Ок. 185. Рождение Оригена.
С 188 г. Димитрий, епископ
Александрийский (до 231).
189 — 198. Виктор,
тринадцатый епископ
Римский.
При нем выступление в Риме
Феодота Кожевника.

Пертинакс. 193 (с 1 января по 28 марта).

Дидий Юлиан. 193.

Септимий Север. 193 — 211.

Ок. 205. Рождение Плотина. Аммоний Саккас начинает учить в Александрии. Филострат по поручению императрицы Юлии Домны пишет «Жизнь Аполлония Тианского».

Каракалла. 211 — 217.

Сооружение храма Изиды на Квиринале.

Распространение прав римского гражданства на всех подданных Империи.

217. Разрушение Эдесского царства.

Макрин. 217 — 218.

Гелиогабал. 218 — 222.

190 — 191. Великий спор о Пасхе.

190 — 211. Серапион, епископ Антиохийский.

В 90-е гг. Климент во главе Александрийского училища (до 202).

Ок. 197. «Апология» Тертуллиана.

198 — 217. Зефирин, четырнадцатый епископ Римский.

Модализм в Риме.

Представители его: Феодот Меняла и Асклепиодот. Раскол Наталия.

202 — 203. Жестокое гонение на христиан. Африканские мученики: в Карфагене Перпетуя и др., в Александрии Потамиена, отец Оригена Леонид и др.

С 203. Ориген во главе Александрийского училища.

Ок. 206. Разрыв Тертуллиана с Церковью; обращение его в монтанизм.

С 212 г. Александр, епископ Иерусалимский (сперва викарий при Нарциссе).

Ок. 212— 214. Поездка Оригена в Рим. Его знакомство с Ипполитом.

Ок. 215. Климент Александрийский.

При Зефирине: выступление в Риме Савеллия.

217— 222. Каллист I, пятнадцатый епископ Римский. Его столкновения с Ипполитом.

При Каллисте: выступление в Риме Артемона.

- Александр Север. 222 — 235.**
- 226.** Сассаниды
восстанавливают
персидскую империю.
- С 232.** Плотин — ученик
Аммония в Александрии.
Ок. 232. Рождение Порфирия.
- Максимиан. 235 — 236.**
Гордиан I.
Гордиан II.
Пуппиан.
Бальбин.
- Гордиан III. 238 — 244.**
Ок. 242. Ск. Аммоний Саккас.
- 242.** Поход против персов
(Плотин участвует в походе).
- Филипп Аравитянин. 244 — 249.**
244. Война с готами на Дунае.
- 248.** Празднование 1000-летия
Рима.
Деций. 249 — 251.
- Ок. 220.** Осуждение Савеллия
Каллистом.
- 222 — 230.** Урбан I,
шестнадцатый епископ
Римский.
В 20-е гг. *Philosophumena*
Ипполита.
В 20-е гг. Ск. Тертуллиан.
Ок. 223. Ск. Вардесан.
Ок. 230. Разрыв между
Оригеном и Димитрием
Александрийским.
- 231.** Ск. Димитрий, епископ
Александрийский.
- 231 — 247.** Геракл, епископ
Александрийский.
- 230 — 235.** Понтиан,
семнадцатый епископ
Римский.
- 235.** Ссылка в Сардинию на
каторгу Ипполита и папы
Понтиана.
Ок. 236. Ск. Ипполит.
- 235 — 236.** Антерос,
восемнадцатый епископ
Римский.
- 236 — 250.** Фабиан,
девятнадцатый епископ
Римский.
- Ок. 242.** Св. Григорий
Чудотворец поставлен
епископом Неокесарийским.
- 242.** Выступление Манеса при
дворе персидского царя
Сапора; начало манихейства.
- С 40-х гг.** Деятельность
Новатиана в Риме.
- 247.** Ск. Геракл, епископ
Александрийский.
Преемник его — Дионисий
Великий (до 264 г.).
- 249 — 258.** Киприан, епископ
Карфагенский.

250. Победа над готами при
Никополе.

251. Битва с готами при
Абритте, поражение и
смерть Деция.

Галл. 251— 253.

Эмилиан. 253.

Валериан. 253 — 260.

259. Набеги готов на
европейское и малоазийское
побережье Черного моря.

Галлиен. 260 — 268.

Набеги готов на Малую Азию и
Элладу.

Разорение Антиохии, Тарса и
Кесарии Каппадокийской
персами.

Клавдий II. 268 — 270.

269. Большой набег готов на
Придунайские области и
Элладу; поражение их при
Наиссе.

270. Ск. Плотин.

250. Великое гонение на
христиан. Среди мучеников:
Св. Фабиан епископ
Римский, Александр
епископ Иерусалимский,
Вавила епископ
Антиохийский.

251. Рождение Св. Антония
Великого.

251 — 253. Корнелий,
двадцатый епископ
Римский. Соперником его
выступает Новатиан.

Вопрос о возможности покаяния
для «lapsi».

253 — 254. Лукий, двадцать
первый епископ Римский.

254. Ск. Ориген.

254 — 257. Стефан I, двадцать
второй епископ Римский.

Вопрос о вторичном крещении
еретиков и тяжких
грешников.

257 — Сикст II, двадцать
третий епископ Римский.

258. Гонение на христиан.
Мученическая кончина
папы Сикста II, Св.
Лаврентия диакона, Св.
Киприана Карфагенского,
Новатиана.

259 — 268. Дионисий, двадцать
четвертый епископ Римский.

264. Дионисий Великий,
епископ Александрийский.

Ок. 268. Осуждение Павла
Самосатского, епископа
Антиохийского.

269 — 274. Феликс I, двадцать
пятый епископ Римский.

Аврелиан. 270 — 275.

270. Сооружение храма Солнца в Риме.

271 — 275. Обнесение Рима защитной стеной.

Подавление восстания на Востоке; возвращение сирийских областей.

272. Взятие Пальмиры.

Тацит. 275 — 276.

Флориан. 276.

Проб. 276 — 282.

Борьба с напором германцев.

Кар. 282— 284.

Карин. 283— 284.

284 (ноябрь). Избрание Диоклетиана.

Диоклетиан. 284— 305.

Перенесение столицы в Никомидию.

С 285 г. Максимилиан соправитель.

288 — 305. Максимилиан правитель Запада с званием августа.

288. Рождение Константина Великого.

292. Разделение Империи на 4 части: Галерий на Востоке и Констанций Хлор на Западе получают титул цезарей.

297. Победа Галерия над персами.

В 90-е гг. книга Порфирия против христиан.

303. Празднование юбилея Диоклетиана в Риме.

Ок. **304.** Ск. Порфирий.

305 (1 мая). Отречение от престола Диоклетиана и Максимилиана. Констанций Хлор на Западе и Галерий на Востоке — августы

Ок. **270.** Ск. Св. Григорий, епископ Неокесарийский.

272. Вмешательство Аврелиана в дело Павла Самосатского.

Ок. **276.** Ск. Манес в Гундесапуре, близ Суз.

При Пробе: распространение манихейства в христианском мире.

С 80-х гг. деятельность Евсевия Памфила, церковного историка.

Ок. **285.** Св. Антоний Великий полагает начало иночеству.

300 — 311. Св. Петр епископ Александрийский (мученик).

С 303 г. Великое гонение на христиан.

304. Марцеллин, епископ Римский (обвиненный в вероотступничестве во время гонения).

- (цезари: Север на Западе и Максимин Дайя на Востоке).
306. Констанций Хлор.
307. Константин — август на Западе (на Востоке Максимин). Борьба между 4 правителями.
311. Ск. Галерий.
Константин в Галлии,
Максентий в Риме,
Лициний с Максиминим
Дайя на Востоке.
312. Борьба между
Константином и
Максентием: победа
Константина у
Мильвийского моста близ
Рима.
313. Миланский эдикт.
Борьба Константина с
Лицинием.
323. Победа над Лицинием при
Адрианополе.
324. Победа над Лицинием при
Хрисополе; объединение
империи.
- 324 — 337. Единодержавие
Константина Великого.
330. Перенесение столицы в
Константинополь.
337. Ск. Константин Великий.
312. Ск. Лукиан, пресвитер
Антиохийский, мученик
(родоначальник арианства).
- Ок. 313. «Церковная История»
Евсевия.
- Ок. 314. Обращение Пахомия
Великого, основателя
монастырских общежитий.
314. Анкирский собор.
315. Неокесарийский собор.
319. Освобождение
христианских клириков от
государственных
повинностей.
Предоставление епископам
юрисдикции в гражданских
делах.
325. Первый вселенский собор в
Никее.
326. Указ Константина против
еретиков.

ОТ РЕДАКТОРА (Послесловие)

Современному читателю, как правило, не слишком искушенному в том, что составляет предмет и содержание книги Ю. Николаева¹, ее познавательная ценность может показаться самоочевидной; достаточно условной и, может быть, не слишком значительной — представителям академических кругов, светских или церковных (историкам философии и религии, палеографам, экклезиологам и экзегетам); и уж вовсе сомнительной — любому, кто сколько-нибудь не понаслышке, не из вторых рук знаком с историей Церкви и основами ее учения. Изданная в начале века, который ныне подходит к концу, она способна сегодня у многих вызвать разве лишь грустную улыбку по поводу высказанных в ней наивных упований на безграничную мощь человеческого разума, самого познания — «гнозиса», которому, буде он, в авторском толковании (см. эпиграф), изначально благ и «угоден Богу», принадлежит по праву первородства ближайшее будущее. Двадцатый век, кажется, более чем наглядно продемонстрировал ту самую изнанку видимой реальности, которая по видимости столь просто и ясно открывается в «гнозисе»: Прометеев огонь грозит вот-вот обернуться вселенским пожаром; похищенное с библейского древа яблоко — пасть на воды «звездою Полярнью»; «премудрый Змий», спиралью «диалектики» обвивший историю, — сомкнуться агонизирующей, смертной хваткой.

Не менее трогательна и сквозящая в тексте натуральная, сама по себе простительная уверенность автора в том, что в избранной им тематике — сравнительном религиозно-философском исследовании становления христианства — ему, быть может, принадлежит последнее слово: со времени первой публикации книги (1913 г.) историческая наука ушла далеко вперед², да и сами использованные автором источники отнюдь не располагают, при ближайшем изучении, к столь вольному их толкованию³.

Еще более достойна сожаления однозначность авторской позиции, согласно которой вклад гностицизма в историю культуры — в частности, в историю Церкви — безусловно положителен и во всяком случае не уступает вкладу не только церковных, но и известных античных мыслителей. Даже оставив в стороне околоцерковную полемику, достаточно вспомнить современных гностикам неоплатоников, на фоне глубочайших умозрений, тончайших и изощреннейших, в философском и метафизическом плане безукоризненных построений которых идеи гностиков — различные хитросплетения и вариации «эонов», «эманаций» и «сизигий», т. е. то гипостазирование отвлеченных понятий в смещении с поэтическими образами и аллегориями, которое составляет характерную особенность мифологического, дофилософского мышления, — выглядят нелепыми детскими фантазиями в самом варварском вкусе.

Здесь, может быть, уместно несколько прояснить ту сторону поднятой автором темы, о которой он по рассеянности умалчивает: следуя его изложению, мы так и остаемся в неведении относительно *собственных причин* осуждения Церковью всех тех гностических учений, которые расценены ею как «лжеименное знание» (I Тим. VI, 20), что и квалифицируется как ересь. По каким же соображениям?

С точки зрения ортодоксально-церковной (если уж речь идет об истории Церкви) в учении гностиков мы видим все ту же «премудрость Змия», соблазняющую обещанием всеведения и всемогущества — *познанием* («гнозис») как таковым, которое с удручающей закономерностью сводится к одним и тем же составляющим «магической» («эзотерической», «окультистой» и пр.) картины мира. Это и культ астральных сил, тесно связанный с непрременной числовой мистикой и верой в предопределение, и проповедь об «избранных» — т. е. «посвященных», составляющих невидимую иерархию, — и убеждение в необратимости и общедоступности духовного роста как натуральной «эволюции» (метемпсихоз)

1 По всей вероятности, псевдоним.

2 Достаточно упомянуть хотя бы сенсационное открытие целой библиотеки гностических рукописей в Наг-Хаммади: см., по крайней мере, недавние популярные издания — «От берегов Восточного моря до берегов Евфрата» (Москва, 1987); «Апокрифы древних христиан» (Москва, 1989; срв. с «Приложением» в настоящем издании) и др.

3 Срв., например, изданный в Киеве в 1917 г. классический труд М. Поснова «Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним».

— элементарного «самосовершенствования», — и механическое, посредством этого совершенствования, накопление «субстанции святости» — тонкой энергии, наделяющей даром чудотворства, — а отсюда требование безусловной, возводимой в принцип аскезы; это, наконец, сообщаемая лишь избранным и столь характерная, символизирующая все перечисленное жалкая и скудоумная «тайна» о жертвенной миссии и высоком подвиге Иуды. В этом смысле показательна неизменная со стороны «учителей» и «посвященных» претензия на исчерпывающее и окончательное понимание тайны мироздания — «Бога, человека и вселенной», — самой тайны бытия. На этой претензии, в частности, основано единодушно-нисходящее отношение «посвященных» к Церкви и ее служителям, коснеющим в узком догматизме и не ведающим об истинном, «эзотерическом» смысле того, чему они служат. Неудивительно, что цитируемое автором (см. с. 265 гневное вопрошание Тертуллиана о *праве* гностиков на вмешательство в жизнь Церкви и толкование самих основ ее вероучения, присвоение ее полномочий — так и остается без ответа. Тщетно было бы искать у «посвященных» хотя бы мимолетного упоминания о множестве вполне односторонних предостережений, которыми буквально пестрит текст Писания, — о «волках в овечьей шкуре», пришедших учить от имени Христова («смотрите, как бы кто не соблазнил вас»; «Горе тому, кто соблазнит одного из малых сих»), — тех, кому будет сказано: «Идите от Меня; не знаю вас»; о тех, к кому же именно относятся грозное «блажен, кто не соблазнится обо Мне»; наконец, о «камне», отверженном строителями и сделавшемся главою угла, который «каждого, на кого упадет, раздавит, и каждый, кто на него упадет, разобьется». Само понятие «эзотерического христианства», в контексте «гнозиса» привычное и самоочевидное, с церковной точки зрения абсурдно и невозможно. Человеческое суждение по природе пристрастно, в лучшем случае оно видит «как в зеркале в гадании» (I Кор. XIII, 12), и проводить столь, казалось бы, очевидную и необходимую грань между «зваными и избранными» отнюдь не в его компетенции. Разве лишь этим можно объяснить демонстрируемое автором непонимание природы церковного авторитета: помимо принципа апостольской преемственности, его краеугольное основание — принцип соборности, т. е. безусловной право участия в делах Церкви всех ее членов, основанное на столь же безусловном равенстве перед ее Основателем и Главой (см. цитируемые автором послания Павла). Что же касается бросаемых Церкви традиционных упреков в узости, в умалении, стеснении и упразднении врожденного каждому дара познания и духовной свободы, то и здесь речь идет об элементарном недомыслии: в необозримой сумме сочинений Отцов Церкви указана не только эта духовная свобода в самом ее Источнике (учение о *Логосе*), но и (что неизмеримо важнее) средства против злоупотребления ею — к распознаванию свободы ложной¹.

История учения о *Логосе* в контексте становления христианства и есть тот нерв затронутой автором проблематики, о котором он лукаво умалчивает, оставив без объяснения очевидную неоднозначность, противоречивость самой роли, которую сыграл гностицизм не только в истории Церкви, но и в истории всей современной западной культуры. Возникший на переломе эпох, он вообрал в себя достижения античной мысли (т. е. языческого религиозного мирозерцания) в попытке выработать в их осмыслении некий синтез с главнейшими, еще не оформившимися идеями новой религии. И потому вполне объяснимо упорное, непримиримое сопротивление гностикам со стороны тех носителей этой новой религии, которые отстаивали ее уникальность. Учение Церкви, о котором Св. Иустин недаром заметил: «Все, что сказано кем-либо хорошего, принадлежит нам, христианам», выкристаллизовалось в долгой и тяжелой борьбе, и результат этой борьбы запечатлен в ее важнейшем итоге. Этот итог — выработанный вселенскими соборами «Символ веры», который служит неизменным эталоном при необходимой проверке любых, сколь угодно смелых или, наоборот, по видимости ортодоксальных идей, касающихся принципиальных основ любого богословствования. Всякое отклонение от этого «Символа» и квалифицируется как ересь, — а это, как правило, любого вида искажение, извращение двух кардинальных догматов, т. е. *богооткровенных и абсолютных истин*, неизменно удостоверяемых церковным мистическим опытом: догмата о Троичности Божества — и догмата о Боговоплощении. Этим объясняется двусмысленность роли гностицизма: идеи гностиков и послужили *точкой отталкивания* при выработке церковного канона — свода догматов, составляющих фундамент христианского вероучения.

Сказанным однако отнюдь не исчерпывается и не упрощается проблема гностицизма в плане как историческом, так и философском. С философской точки зрения мы видим прежде всего некритическое смешение в понятии «гнозиса» по крайней мере двух различных. Можно сказать, что гностицизм вначале возникает без осмысления *собственных оснований* в научном или философски адекватном виде (срв. с упомянутым учением неоплатоников) — как своего рода самодовлеющий аспект религиозного сознания. Иными словами, это своеобразное неререфлексивное (бессознательное, руководствующееся одной лишь стихийно-религиозной «интуицией») конструирование познавательных структур, исходящее из той или иной неререфлексируемой же онтологической установки: т. е. это отождествление субъекта познания с самим способом познания и его неминуемая онтологизация, где не может быть и речи собственно о философствовании — о философской рефлексии, различающей бытие как таковое и особые способы существования философского сознания, что и предоставляет место для рассмотрения первых оснований самого мыслящего субъекта. С другой стороны, гностицизм существует в снятом (латентном) виде как *интенция* (принципиальная установка) в логико-гносеологическом познании мира; и если в первом случае мы имеем дело с замкнутым на себя онтологизмом, пытающимся всячески подменить религиозное сознание в целом, то во втором мы сталкиваемся с имеющим собственное место в культуре аспектом научного познания мира. — Однако и такая констатация сама по себе нисколько не способствует выяснению *собственного* места и взаимосвязи первого и второго: при попытке этого выяснения мы вновь оказываемся у порога бездны — там, откуда начинается религия, сознание принципиальной непостижимости всего, что составляет предмет любого познания, в конечном счете — непостижимости самого познания.

Это мы и обнаруживаем в *историческом* аспекте рассмотрения темы. Мы не можем знать, каковы альтернативы запечатленным в истории событиям; в истории Церкви, в истории западной философии и культуры имена гностиков и ересиархов «с клеймом отверженных» столь же значимы и неуязвимы, как имена канонизированных святых, всех подвижников в формировании культуры как церковной, так и «светской».

И именно в этом, пожалуй, неоспоримое достоинство книги Ю. Николаева. Благодаря бесхитрому повествованию, его *сочувственному* тону, столь уместному в данных «Очерках...», мы невольно погружаемся в легендарную эпоху, где нашему взору предстает необозримая панорама трагедии бытия, поле скрещения и битвы конкретных человеческих судеб тех, чьи имена стали нарицательными, — мучеников веры, мучеников идеи, Истины в понимании каждого, среди неисчислимых прочих обагривших и напитавших своею кровью тело истории, тело культуры, саму «нить времен». И эта необычная, грустная книга — собственно о воплощении этой Истины: о Том, Кому безусловно принадлежит единственное, абсолютное и высочайшее право судить их.

Издательство "СОФИЯ" заинтересовано в творческом сотрудничестве с авторами, переводчиками, центрами: астрологическими, оккультными, эзотерическими; с частными лицами, а также с реализаторами книг.

Телефон в Киеве: (044) 265-09-40

Представительство в Москве:

АОЗТ "ПЕРЕСВЕТ", 109125, Москва, в/я 15, ул. Саратовская 8/1,
телефон (095) 919-87-07.

Представительство в Донецке:

Магазин "КЛАССИКА",
телефон (0622) 93-07-17.

Технічний редактор
А. Морозов

Коректура
Т. Зенова
О. Введенська
О. Ладікова-Роева

Оригінал-макет
І. Петушков

Художнє оформлення обкладинки
А. Мікушев

Підписано до друку 22.05.95 р. Формат 70×100¹/₁₆.
Папір офсетний №1. Гарнітура "Шкільна". Ум.друк. арк. 25,0
Ум.фарб.-відб. 25,0 Обл.-вид.арк. 27,5 Зам. 5-142.
Ціна договірна. Тираж 7 000.
"Софія", Ltd. 252055, Київ-55, вул. Горького, 47

Віддруковано з фотоформ АТ «Книга».
254655 МСП Київ-53, вул. Січових стрільців, 25

