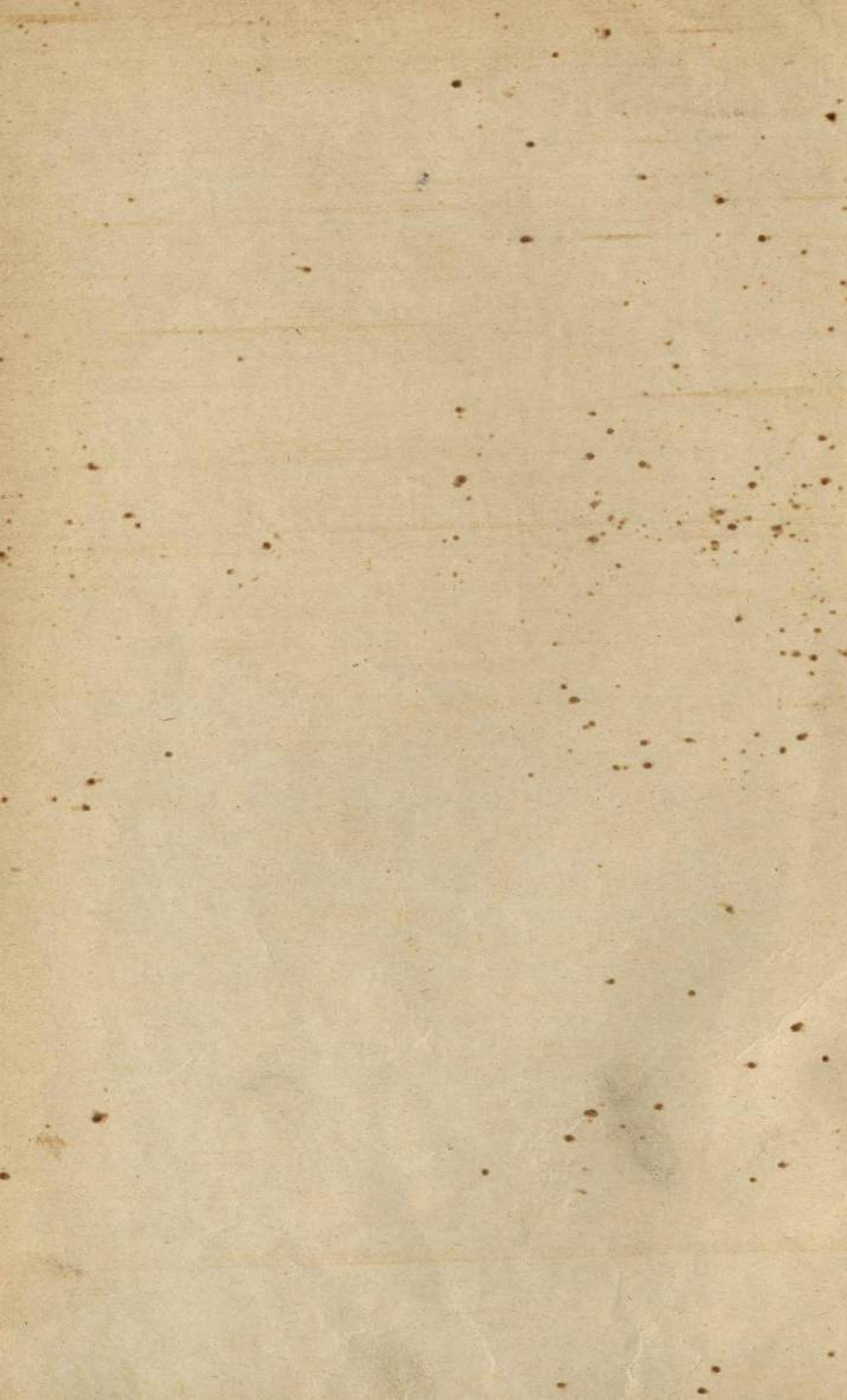


S $\frac{44}{125}$

S $\frac{44}{125}$





J 44
125

ЮРІЙ НИКОЛАЕВЪ

ВЪ ПОИСКАХЪ

ЗА БОЖЕСТВОМЪ

ОЧЕРКИ ИЗЪ ИСТОРИИ ГНОСТИЦИЗМА.

„Сей родъ ипсущихъ Господа, ипсущихъ лице Бога“...
(Исид. XXIII).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
1913

67

§ 44
125

ВЪ ПОИСКАХЪ ЗА БОЖЕСТВОМЪ

ВЪ ПОИСКАХЪ ЗА БОЖЕСТВОМЪ

ВЪ ПОНЕДЕЛЪКЪ 24 ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНО

ВЪ ПОНЕДЕЛЪКЪ 24 ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНО
2000-1000
ВЪ ПОНЕДЕЛЪКЪ 24 ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНО

§ 44
125

ЮРІЙ НИКОЛАЕВЪ

ВЪ ПОИСКАХЪ ЗА БОЖЕСТВОМЪ

ОЧЕРКИ ИЗЪ ИСТОРИИ ГНОСТИЦИЗМА.

„Сей родъ ищущихъ Господа, ищущихъ лице Бога“...
(Псал. XXIII).

МОСКОВСКІЙ ПУБЛИЧНЫЙ
XIII-16293
И РУМЯНЦОВСКІЙ МУЗЕЙ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
1913



2011096157



Тип. Т-ва А. С. Суворина—„Новое Время“, Эртелевъ, 13



I.

Около двухъ тысячъ лѣтъ тому назадъ надъ античнымъ міромъ всходила заря христіанства.

Міръ,—то была Римская держава. Отъ края до края ея тянулась пестрая смѣсь народовъ и племенъ, нарѣчій и вѣрованій, и надъ этой разнородной массой, уже слагавшейся въ стройный синтезъ государственнаго единства и мысли,—проносилося вѣяніе близкаго синтеза духовнаго.

Римская держава, объединившая всѣ племена — носители культурныхъ идеаловъ, была въ апогеѣ славы и могущества. Ея властью были прекращены вѣчныя войны и междуусобія, истощавшія древній міръ и приведшія къ паденію Элладу. Отнынѣ войны велись лишь на отдаленныхъ границахъ имперіи для отраженія натиска варваровъ, но въ предѣлахъ культурнаго міра, объединеннаго подъ сѣнью римскаго орла, царила величавая «рах гомана» и освобождала всѣ лучшія силы человѣческаго духа для творческой работы мышленія. И въ этой области умственной и духовной жизни происходило великое броженіе,—предвѣстникъ величайшаго въ міровой исторіи религіознаго движенія.

То было броженіе всѣхъ мистическихъ идеаловъ, всѣхъ религіозныхъ потребностей. Никогда человѣчество не испытало такого порыва въ высъ отвлеченнаго созерцанія, никогда глубоочайшіе вопросы жизни и духа не стояли такъ ясно передъ человѣческимъ сознаніемъ. Никогда человѣческое мышленіе не отдавалось такъ безудержно страстному исканію Божества...

Начало христіанской эры завершило собою рядъ событій первостепенной важности, измѣнившихъ весь обликъ и общественныя условія древняго міра. Послѣдній вѣкъ передъ Р. Х. видѣлъ быстрое распространеніе римскаго владычества по всему Востоку; конецъ его ознаменовался полнымъ крушеніемъ рес-

публиканскаго строя въ Римѣ и сосредоточеніемъ небывалой, почти всемірной власти въ рукахъ единого повелителя, превзошедшаго могуществомъ всѣхъ бывшихъ монарховъ сѣдого Востока. Это коренное измѣненіе быта и общественныхъ отношеній древняго міра разсматривается донинѣ, какъ паденіе древне-римскихъ гражданскихъ идеаловъ, повлекшее за собою расшатаніе нравственныхъ устоевъ и медленное разложеніе общества, погрязшаго въ восточной нѣгѣ, роскоши и развратѣ. На самомъ дѣлѣ слияніе въ великой имперіи двухъ культурныхъ міровъ Востока и Запада имѣло не одни только отрицательныя послѣдствія. Наоборотъ, оно содѣйствовало братскому единенію всего мыслящаго человѣчества; съ крушеніемъ всѣхъ граней племенныхъ и государственныхъ открылся широкій просторъ сильнымъ умамъ, для которыхъ весь культурный міръ сталъ отчизной и свободной каюедрой. Римская держава вмѣстила въ себѣ разнородную человѣческую массу, не исключая грубой, невѣжественной толпы съ ея грязными инстинктами, но въ этой массѣ оказались включенными и мыслители, парящіе у вершинъ человѣческаго созерцанія. И духовное броженіе, начавшееся на всемъ пространствѣ великой имперіи, сказалось не только въ суетвѣрии толпы, но и въ самыхъ возвышенныхъ религіозныхъ порывахъ, и въ глубокомъ богоискательствѣ философскаго мышленія. Въ общественномъ быту, это броженіе выразилось въ страстной потребности облагороженія жизни новой, чистой моралью.

Развратъ и разнузданность низшихъ инстинктовъ, смѣнившіе древне-римскую строгость нравовъ, вызывали брезгливую реакцію въ лучшихъ людяхъ и понуждали ихъ къ исканію крѣпкихъ моральныхъ устоевъ. Отвѣтомъ на эту потребность нравственной чистоты являлась стоическая философія,—и вокругъ ея возвышенныхъ принциповъ сгруппировались многіе борцы за духовное достоинство человѣка.

Стоицизмъ не давалъ отвѣта на мучительные, основные вопросы о сущности бытія, о проблемѣ добра и зла и т. д. Его ученіе обращалось преимущественно къ людямъ, познавшимъ бесплодность терзаній мысли надъ недоступными вопросами, къ людямъ, извѣрившимся въ возможность разрѣшенія міровыхъ загадокъ. И это ученіе говорило о величійи человѣческаго духа, сознающаго свое превосходство надъ окружающей природой, презирающаго эту низшую природу. Въ этомъ ученіи не было мистики, но его мораль стояла на недостигаемой высотѣ. Стоики до-

казали, что именно чистѣйшая мораль возможна безъ примѣси религіознаго настроенія. Они достигли высшей степени презрѣнія къ тѣлу и отреченія отъ всего плотскаго,—и только во имя человѣческаго достоинства, во имя аристократіи духа, не признающей животныхъ потребностей и отрекающейся отъ низшей природы человѣка. Не пытаясь объяснить непостижимую связь духа съ плотью, они ограничивались высокоумнымъ отрицаніемъ этой связи, утверждая, что сильный духъ не можетъ реагировать на плотскія ощущенія. Быть можетъ, никогда презрѣніе къ тѣлу не было выражено съ такой силой, какъ въ гордомъ утвержденіи стоика, что физическую боль нельзя признать зломъ! Это презрѣніе не подкрѣплялось надеждой на будущую жизнь и возмездіе; оно основывалось лишь на той брезгливости, съ которой истинно — духовный человѣкъ отстраняетъ отъ себя всякое напомнаніе о своемъ животномъ «я», его потребностяхъ и его страданіяхъ. Быть можетъ, это гордое безнадежное стоическое міросозерцаніе было самымъ жгучимъ протестомъ противъ безсмысленности жизни, когда либо брошеннымъ человѣческой мыслью мировой судьбѣ...

Но въ этомъ спокойномъ пренебреженіи къ жизни былъ отѣнокъ непониманія нѣкоторыхъ жизненныхъ запросовъ, забвеніе коихъ человѣчеству не дано; въ этомъ аристократическомъ презрѣніи къ тѣлу не было отвѣта на мучительные вопросы о сущности духа и тѣла, на вопросы, вѣчно терзающіе мышленіе и не дающіе покоя человѣческому сознанію. Оттого стоицизмъ, такъ высоко поднявшій знамя чистой морали, не могъ утолить мучительной жажды истины, не могъ замѣнить религіознаго настроенія въ душахъ, охваченныхъ тоской Богоискательства. Мистическія потребности, проснувшіяся въ человѣческомъ сознаніи, искали себѣ простора въ безудержныхъ порывахъ. Чистая мораль, какъ бы она ни была высока, не могла удовлетворить этихъ потребностей. Міръ жаждалъ не одного только нравственнаго подъема,—онъ искалъ Бога, онъ ждалъ экстаза, онъ жаждалъ радостнаго сознанія близости къ Божеству, блаженнаго предвѣденія невѣдомаго, умленнаго созерцанія непознаваемаго. И было ясно, что приспѣло время восторженной религіозной проповѣди, побѣда которой была обезпечена.

Въ настоящее время довольно распространено ошибочное мнѣніе, будто религіозный подъемъ, пронесшій по всему міру христіанскую проповѣдь, являлся реакціей разума противъ не-

сообразностей и умственного убожества языческаго политеизма. На самомъ же дѣлѣ мистическое броженіе, обезпечившее успѣхъ христіанства, являлось реакціей мистическаго чувства противъ потускнѣвшаго язычества, превратившагося въ сухую казенную религію и утратившаго власть надъ сердцами. Не разумъ подсказывалъ отречься отъ старыхъ мѣровъ во имя строгаго монотеизма, а, наоборотъ, мистическое сознание силилось вернуться къ пониманію старыхъ символовъ и пробуждало въ мирѣ забытую тоску Богоискательства.

Старая религія мало удовлетворяла. Лишь не многимъ избранникамъ была доступна красота ея поэтическихъ аллегорій и глубокихъ символовъ; для большинства она казалась лишь нагроможденіемъ старыхъ суевѣрій, уважаемыхъ лишь въ силу почтенныхъ традицій. Никакихъ слѣдовъ внутренняго религіознаго смысла не оставалось въ официальномъ общественномъ культѣ. Древній Римъ, умѣвшій создать несравненную дисциплину духа, былъ чуждъ мистическимъ созерцаніямъ, удѣлялъ имъ слишкомъ мало мѣста въ своей государственной религіи. И эта религія оказалась сведенной къ вышней обрядности.

Этотъ официальный культъ, всюду распространяемый вмѣстѣ съ владычествомъ Рима, водворяемый по всему пространству имперіи вмѣстѣ съ его орлами, — былъ въ истинномъ смыслѣ государственною религіею, неразрывно связанной съ римскою гражданственностью. Боги Рима были прежде всего покровителями имперіи, небесными вождями ея непобѣдимыхъ легионовъ, радѣтелями за ея мощь и славу. Въ этомъ сонмѣ боговъ были не только древнѣйшія мѣстныя божества Рима, но и множество иноплеменныхъ божествъ, постепенно вошедшихъ въ римскую религію и слившихся съ нею, какъ сливались съ римскимъ государствомъ покоренные народы. Здѣсь была и мѣлологія Греціи, цѣликомъ воспринятая Римомъ, и фригійскій культъ «Великой Матери», торжественно введенный въ римскій религіозный строй еще во время пуническихъ войнъ (въ 204 г. до Р. Х.) и игравшій большую роль въ официальной и общественной жизни Рима, и мн. др. Иноплеменные божества, занявъ мѣсто въ римскомъ пантеонѣ, становились истыми національными богами и небесными воителями за римскую державу. Такъ создавалась государственная религія, подъ сѣнью которой крѣпли мощь и величіе Рима.

Эта религія была по существу культомъ государственнаго престижа, что и выражалось въ ея сложной и пышной обрядности. Внутреннюю, духовную сторону жизни гражданъ она мало затрагивала. Но съ внѣшней стороны ея значеніе въ частной и въ общественной жизни было громадно. Уважать ее значило преклоняться передъ престижемъ Рима, и потому римскій патриотизмъ былъ всегда въ самой тѣсной связи съ этимъ религіознымъ міросозерцаніемъ. Преданность Риму естественно сочеталась съ привязанностью къ религіи, олицетворявшей римское величіе, и именно въ такой формѣ выражалось отношеніе къ государственной религіи лучшихъ римскихъ патриотовъ, отъ Катона до Марка Аврелія. Стоическое міросозерцаніе вполне уживалось съ этой преданностью національному культу, и даже легко мирилось съ его крайними проявленіями, каковымъ являлось, на примѣръ, обожествленіе императорской власти.

Культь Цезаря, занявшій центральное мѣсто въ религіозномъ міросозерцаніи временъ имперіи,—былъ логическимъ послѣдствіемъ обожествленія государственнаго принципа. Онъ естественно возникъ тотчасъ по сосредоточенія всей полноты подавляющаго величія и власти въ рукахъ одного повелителя, явившагося воплощеніемъ государственныхъ идеаловъ Рима. Первый же императоръ, Августъ, еще при жизни почитавшійся въ мистическомъ сочетаніи съ обожествленнымъ символомъ самаго Рима (*Dea Roma*), послѣ смерти былъ официально причисленъ къ сонму боговъ, а затѣмъ постепенно установился обычай воздавать цезарю еще при жизни его божескія почести, какъ носителю государственнаго престижа. Обрядовая сторона этой своеобразной религіи была неразрывно связана съ общественнымъ и государственнымъ строемъ Рима.

Но эта казенная религія, вводившая много гражданскихъ обязанностей во внѣшнія проявленія культа, не затрагивала духовныхъ интересовъ человѣчества и была мало стѣснительна для свободы совѣсти. Въ вопросахъ личнаго убѣжденія и вѣры она отличалась самой широкой терпимостью, требуя лишь внѣшняго уваженія къ своимъ обрядамъ и символамъ. Такое внѣшнее почитаніе уважаемыхъ традицій могло вполне мириться и съ спокойнымъ скептицизмомъ стойковъ, и съ приверженностью какому-нибудь мѣстному религіозному культу, и съ мятежнымъ богоискательствомъ мистическихъ сектъ и школъ. Официальное язычество Рима не знало религіозныхъ преслѣдованій и

относилось съ одинаковымъ равнодушіемъ ко всѣмъ проявленіямъ Богоискательства, ко всѣмъ вѣрованіямъ и мѣстнымъ культамъ, процвѣтавшимъ во всѣхъ областяхъ и отдаленнѣйшихъ захолустяхъ великой имперіи. Эта терпимость стала еще шире при императорскомъ режимѣ, чѣмъ при старомъ республиканскомъ строѣ, консерватизмъ котораго отличался бѣльшей подозрительностью. Такъ, при имп. Калигулѣ былъ оффиціально признанъ въ самомъ Римѣ культъ Изиды и Сераписа, подвергавшійся ограниченіямъ и даже запретамъ при республикѣ, болѣе ревниво оберегавшей принципъ государственной религіи. Даже еврейство, несмотря на узко-національный фанатизмъ его религіознаго міросозерцанія, не подвергалось стѣсненіямъ въ чисто-религіозномъ смыслѣ, и римскій императоръ даже могъ, не вызывая ни въ комъ удивленія, жертвовать священные сосуды въ іерусалимскій храмъ ¹⁾. Подъ кровомъ этой терпимости безпрепятственно развивалась и процвѣтала въ самомъ Римѣ страстная мистическая пропаганда, увлекавшая послѣдователей въ ряды самыхъ разнообразныхъ вѣроученій. Римскія власти не усматривали въ этомъ увлеченіи мистическими вѣрованіями попоранія правъ національной религіи; девизомъ этого благодушнаго, слегка пренебрежительнаго отношенія къ вопросамъ религіознаго убѣжденія, могло служить знаменитое выраженіе императора Тиверія: «*deorum injurias diis curae*» ²⁾. Иное отношеніе къ свободѣ совѣсти возникало лишь тогда, когда религіозный вопросъ дѣйствительно вторгался въ область государственнаго порядка, когда поклоненіе иноплеменнымъ богамъ въ самомъ дѣлѣ сопровождалось оскорбленіемъ національной религіи или вообще являлось опаснымъ съ политической точки зрѣнія ³⁾. Такіе случаи возникали иногда именно вслѣдствіе смѣшенія понятій о религіозномъ и государственномъ достоинствѣ; открытое неуваженіе къ оффиціальному культу могло навлечь обвиненіе въ оскорбленіи величества, ввиду особеннаго положенія, занятаго императоромъ въ этомъ культѣ. Такъ и случилось вполслѣдствіе съ христіанствомъ, не желавшимъ подчиниться внѣшнимъ формамъ и обрядамъ оффиціальнаго язычества. Этимъ отказомъ христіане навлекали на себя подозрѣніе

¹⁾ *Ios. Flav. Bell. Iud. V, XIII, 6.*

²⁾ *Tacit. Annal. lib. I. 73.*

³⁾ Такъ, въ эпоху покоренія Галліи, подвергся притѣсненіямъ мѣстный друидическій культъ въ виду его національно-политическаго значенія.

въ неуваженіи къ государственной идеѣ и верховной власти, и подпадали подъ жестокую кару закона. Но, какъ увидимъ далѣе, то была кара за принадлежность къ нелегальному сообществу, а отнюдь не за личныя религіозныя убѣжденія. Въ вопросахъ свободы совѣсти Римъ всегда оставался вѣрнымъ своей принципіальной терпимости, до того отдаленнаго момента, когда на закатѣ римской исторіи правители Имперіи, предвидя ея гибель, думали умиловитивъ гнѣвъ боговъ насильственнымъ поддержаніемъ ихъ престижа, и пытались замѣнить религіозными гоненіями угасшую римскую доблесть.

Но въ тотъ моментъ міровой исторіи, съ котораго мы начали свое повѣствованіе,—въ моментъ зарожденія христіанства среди общаго духовнаго броженія древняго міра,—ни о какихъ религіозныхъ стѣсненіяхъ не могло быть и рѣчи; никакого конфликта между религіознымъ сознаніемъ и гражданскимъ долгомъ еще не было и не предвидѣлось. Исканіе Бога, проснувшееся въ человѣческой душѣ повелительною потребностью, не затрагивало государственныхъ идеаловъ и не тревожило правительственную власть. Римъ равнодушно взиралъ на мистическій порывъ, охватывавшій человѣческое сознаніе.

А порывъ этотъ являлся реакціей противъ оскудѣнія религіознаго духа, противъ опошленія старыхъ вѣрованій забвеніемъ ихъ затаеннаго смысла. Подъ покровомъ величавой терпимости Рима этотъ глубоко сокрытый смыслъ древнихъ культовъ повсюду возрождался, одухотворяя новою жизнью религіозное сознаніе человѣчества. Въ Элладѣ, въ Египтѣ, въ Малой Азіи, въ Персіи,—во всѣхъ древнихъ святилищахъ, вокругъ всѣхъ ветхихъ алтарей, религіозная жизнь забила ключемъ, волна ея расходилась широкими кругами и плескъ ея доходилъ до самаго Рима. Всѣ эти возрожденные культы вливались пестрой смѣсью въ официальный политеизмъ, въ немъ растворялись и облагораживали его. Міръ словно почувалъ вдругъ возможность сліянія всѣхъ религіозныхъ порывовъ въ единую формулу страстнаго Богоискательства.

То было исканіе синтеза всего человѣческаго мышленія, исканіе разгадки всѣхъ міровыхъ тайнъ, и потребность мистическаго общенія съ Божествомъ. Этические запросы занимали послѣднее мѣсто въ этомъ стихійномъ порывѣ. То была мистическая тоска по Богѣ, мало доступная современному пониманію.

Современное міросозерцаніе отождествляетъ религіозную потребность съ требованіемъ моральныхъ устоевъ, и дерзкій, вѣчно мучительный вопросъ—есть Богъ или нѣтъ Его?—нынѣ почти что сводится къ академическому спору о томъ, необходимо ли было для созданія міра вмѣшательство Божественной Первопричины, или же возможно самозарожденіе матеріи безъ Творца? Но для древней мысли, одухотворенной мистическимъ чутъемъ, исканіе Бога было глубокой жизненной потребностью въ единеніи съ Невѣдомой Сущностью, частица которой чюлася въ каждомъ отдѣльномъ сознаніи. Въ поискахъ за Божествомъ человѣческой духъ искалъ разрѣшенія загадки собственной сущности. Въ наше время, тамъ, гдѣ идея Божества сведена къ роли далекой Первопричины, она занимаетъ лишь мало мѣста въ человѣческой жизни; въ сущности, исканіе Бога нынѣ предоставляется обездоленнымъ, обиженнымъ судьбою, и современная интеллигенція склонна видѣть въ этомъ исканіи извѣстное признаніе въ слабости, потребность утѣшенія въ жизненныхъ невзгодахъ. Современное религіозное настроеніе изъ всѣхъ евангельскихъ призывовъ запомнило лишь обращеніе къ «труждающимся и обремененнымъ». Но для древняго мистическаго міросозерцанія исканіе Бога было насущной потребностью, помимо всякихъ радостей или печалей земного удѣла, помимо этическихъ принциповъ, помимо даже философскаго исканія Первоисточника бытія. Для такого міросозерцанія ограниченіе идеи Божества ролью Утѣшителя несчастныхъ было бы униженіемъ этой идеи, равно какъ и низведеніе Бога на степень лишь отдаленной и чуждой Первопричины. Творческая Воля, проявляющаяся въ созданіи міра, Неизсякаемое милосердіе, укрѣпляющее падшихъ и скорбящихъ,—могутъ быть лишь внѣшними атрибутами Идеи Божества, отнюдь не исчерпывающими Ея значенія для мірового сознанія. Но истинное исканіе Бога должно быть напряженіемъ всѣхъ духовныхъ силъ для обрѣтенія познанія сущности духа и духовнаго начала въ мірѣ; въ этомъ исканіи заключенъ весь смыслъ и цѣнность человѣческаго сознанія. То—вѣчное исканіе синтеза, въ которомъ должны объединиться всѣ порывы человѣческаго мышленія, и все чуткое предвѣдѣніе Невѣдомого, и всякое познаніе, и вѣчное стремленіе къ Непознаваемому. И эти страстные поиски за Божествомъ—религія не слабыхъ и страждущихъ, а сильныхъ духомъ,—не побѣжденныхъ жизнью, а побѣдителей ея.

Само собой разумѣется, что *такое* Богоискательство не было и никогда не могло быть достояніемъ толпы. Мы здѣсь намѣчаемъ лишь тѣ общія очертанія его, которыя носились въ сознаніи древняго міра, то суживаясь до уровня грубаго пониманія массы, то расширяясь до безпредѣльнаго простора философскаго созерцанія. Мистическое броженіе, охватившее умы передъ зарею христіанства, именно тѣмъ и знаменательно, что оно не было заключено ни въ какія рамки общественнаго быта или умственнаго развитія. Вѣяніе мистики проносилось по всему древнему міру, пробуждая въ толпѣ религіозный инстинктъ вмѣсто грубаго суевѣрія, въ просвѣщенныхъ умахъ религіозное сознаніе и потребность трансцендентальнаго созерцанія. Повторяемъ, что никогда человѣческая жизнь не слагалась въ такія благопріятныя условія для исканія общаго синтеза. Римская имперія давала внѣшній миръ, необходимый для расцвѣта духовныхъ потребностей. Сліяніе Запада съ Востокомъ вновь оживляло тѣ сѣмена восточной метафизики, которыя были когда-то заложены въ европейскомъ мышленіи философами Эллады, воспитанными на мудрости Востока. Отъ Египта до глубинъ Индіи происходилъ оживленный обмѣнъ мыслей и таинственныхъ созерцаній. Наконецъ, устраненіе всякихъ государственныхъ границъ дало сильный толчекъ къ покоренію всего мыслящаго человѣчества эллинской культурой, и эта эллинизация міра выразилась прежде всего въ общемъ распространеніи греческаго языка, на которомъ заговорило все просвѣщенное человѣчество. Эта общность культурнаго языка въ свою очередь содѣйствовала тѣснѣйшему сближенію всѣхъ проявленій человѣческой мысли въ ея поискахъ за вѣчной Истиной.

Эллинизация міра подготавливалась давно. Мы знаемъ, что еще въ цвѣтущую пору Эллады ярко блистали очаги греческой культуры въ Южной Италіи и въ Малой Азіи; то, что мы называемъ эллинизмомъ, эллинскимъ духомъ, никогда не ограничивалось предѣлами Греціи и, наоборотъ, блестящіе центры его были разброшены по всему побережью Средиземнаго моря. Эллинизмъ никогда не носилъ характера самобытной, національно-замкнутой цивилизаціи; онъ былъ выразителемъ обще-человѣческихъ порывовъ къ свѣту истины, красоты и гармоніи, и поэтому легко воспринималъ и въ себѣ растворялъ всѣ проявленія человѣческой мысли въ поискахъ за непреложными идеалами. Находившіеся въ постоянномъ соприкосновеніи съ нимъ

культы и религіозно-философскія системы Востока входили въ него широкою струею, и только политическая вражда Греціи и Персіи нѣсколько противодѣйствовала духовному вліянію Востока на эллинское міросозерцаніе. Какъ извѣстно, эта вѣковая національная рознь привела къ заключительной побѣдѣ Эллады, когда Александръ Македонскій пронесъ до глубины Азіи обаяніе греческаго имени и создалъ на развалинахъ Персидской монархіи великую державу, вполне эллинскую по духу и по языку, но открытую для всѣхъ вліяній Востока и неразрывно связанную съ цѣлымъ міромъ персидскихъ, ассиро-вавилонскихъ и египетскихъ традицій. Въ Египтѣ, въ Сиріи, ярко заблестали новые очаги этой расширенной эллинской культуры. Съ постепеннымъ же включеніемъ всѣхъ этихъ духовныхъ центровъ эллинизма въ римскую державу началось полное подчиненіе ему Запада, и наиболѣе яркимъ проявленіемъ этой эллинизации міра было распространеніе греческаго языка, вошедшаго во всеобщій обиходъ.

Не только на Востокѣ, но даже на Западѣ, подъ непосредственной сѣнью римской государственной культуры, цѣлыя группы населенія стали изъясняться лишь на греческомъ языкѣ и на немъ выражать свои духовныя потребности. Въ самомъ Римѣ для нѣкоторыхъ религіозныхъ обрядовъ, какъ напр. въ культѣ Великой Матери, пользовались исключительно греческимъ языкомъ ¹⁾. Мы увидимъ далѣе, что приблизительно до середины II вѣка по Р. Х. вся литература христіанства была исключительно греческой, и это обстоятельство болѣе всего способствовало ея быстрому распространенію по всему міру. Греческій языкъ былъ обиходнымъ для всевозможныхъ слоевъ общества, отъ высшихъ, пропитанныхъ эллинскою культурою, до низшихъ, т. е. до той характерно — пестрой народной массы, въ составъ которой входили многочисленные пришельцы съ Востока: наемники, вольноотпущенные, рабы и рабыни, воины, ремесленники и всякіе иные элементы восточной толпы, перенесенные волею судебъ въ Римъ и другіе центры западнаго міра. Весь этотъ людъ приносилъ съ собою на Западъ свой языкъ, свои вѣрованія, свои суевѣрія, вытѣсняя всякіе остатки узкаго націонализма и бессознательно способствуя превращенію Римской имперіи въ міровую державу. Идеаль всемірнаго языка былъ почти достигнутъ въ этомъ мірѣ, такъ стихійно

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

искавшемъ всеобщаго синтеза,—и языкъ этотъ былъ греческій. И усвоеніе этого языка всѣмъ культурнымъ человѣчествомъ было признакомъ проникновенія эллинизма въ самую глубь человѣческаго мышленія. Міръ не только заговорилъ по гречески, онъ сталъ мыслить согласно формуламъ, выработаннымъ этой новой эллинской культурой. Очагами этой культуры явились знаменитыя школы, разбросанныя по всему міру и распространявшія религиозно-философскія формулы эллинизма среди всѣхъ искателей истины, толпившихся вокругъ источниковъ познанія. И ученіе, преподававшееся въ этихъ духовныхъ центрахъ, носило особый отпечатокъ всеобъемлющаго синкретизма, поисковъ за единымъ синтезомъ. Такими центрами на Востокѣ были Антиохія, отчасти Тарсъ киликійскій, но главнымъ образомъ Александрія, занявшая положеніе духовной столицы эллинизма.

Когда, въ 331 г. до Р. Х., Александръ Македонскій основывалъ у устья Нила, въ центрѣ тогдашняго культурнаго міра, городъ, которому онъ далъ свое имя,—онъ грезилъ о міровой столицѣ для создаваемой имъ необъятной державы. Со смертью геніальнаго полководца-мечтателя распалась его великая имперія, но Александрія, ставшая мѣстомъ его вѣчнаго успокоенія, продолжала расти и развиваться, удержавъ за собой на долгіе вѣка значеніе мірового центра. Въ своей двойной роли чисто-эллинскаго города и столицы Египетскаго царства, Александрія была естественнымъ мѣстомъ сближенія и растворенія двухъ родственныхъ культуръ; именно здѣсь совершилось окончательное сліяніе греческой философской мысли съ міросозерцаніемъ Востока. Здѣсь же съ наибольшей силою выразилось стремленіе къ объединенію всякаго познанія и къ формулировкѣ общаго религиозно-философскаго синтеза, являвшееся сущностью эллинизма и эллинизированной культуры.

Просвѣщенная династія Птолемеевъ всѣми силами содѣйствовала упроченію за своей столицею значенія духовнаго центра человѣчества. Ея усиліями было создано въ Александріи небывалое по богатству собраніе книгъ, привлекавшее искателей познанія со всего міра, и служившее яркимъ доказательствомъ потребности въ систематизаціи и сличеніи всѣхъ документовъ человѣческаго мышленія, всѣхъ проявленій человѣческаго исканія истины. Птолмей I Сотеръ всюду обращался съ заказами и просьбами о присылкѣ рукописей для основанной

имъ бібліотеки; есть преданіе, что книги взимались въ видѣ особой дани съ судовладѣльцевъ и торговцевъ, отовсюду стекавшихся въ Александрію, какъ къ центру міровой торговли. Повидимому, съ особенной тщательностью собирались трактаты по философіи и религіи, и еслибъ эта безцѣнная бібліотека сохранилась до нашихъ дней, то мы могли бы возстановить и изучить многія религіозныя системы античнаго міра, о которыхъ нынѣ имѣемъ лишь самое смутное представленіе. Преданіе гласитъ, что когда эта безцѣнная сокровищница чело-вѣческой мысли была предана огню мусульманскими фанатиками при взятіи города Омаромъ въ 641 г., то книгъ и рукописныхъ свитковъ будто бы хватило на топку 4000 банъ въ теченіе шести мѣсяцевъ! Слѣдуетъ помнить, что и до этого горестнаго событія Александрійскую бібліотеку постигали неоднократно бѣдствія, и отъ злобнаго людскаго невѣжества, и отъ стихій. Такъ, драгоценное книгохранилище было однажды почти уничтожено пожаромъ въ 47 г. до Р. Х., во время похода Ю. Цезаряна Египеть; современники увѣряли, будто зарево было видно даже изъ Рима. Если даже отбросить эти преувеличенія, приходится отмѣтить указаніе древнихъ писателей, будто уже въ царствованіе первыхъ трехъ Птолемеевъ количество собранныхъ книгъ достигало громаднаго числа 400.000. Эти цифры, конечно, не доступны никакой провѣркѣ и лишь даютъ представленіе о томъ, какой невозградимой потерей для чело-вѣчества является утрата великолѣпной бібліотеки, имѣвшей такое громадное значеніе въ исторіи умственнаго движенія, названнаго нами великимъ духовнымъ броженіемъ передъ зарею христіанства.

Въ Александріи преимущественно производилось сличеніе религіозныхъ системъ Востока и Запада, здѣсь впервые были выработаны синтезы, легшіе въ основу позднѣйшихъ религіозныхъ опредѣленій. Здѣсь воспитались великіе мыслители, нашедшіе догматическія формулы для мистическихъ порывовъ чело-вѣчества. Здѣсь же произошло впервые сліяніе одухотвореннаго Востокомъ эллинизма съ еврействомъ, освободившимся изъ рамокъ своего узкаго націонализма,—и это обстоятельство было впослѣдствіе одной изъ причинъ быстрого распространенія христіанской проповѣди въ средѣ эллинизированнаго еврейства и вошедшаго съ нимъ въ соприкосновеніе эллино-римскаго міра. Исторія этого сближенія еврейства съ эллинизмомъ тѣсно связана съ исторіей перевода еврейской бібліи на греческій

языкъ для Александрійской библіотеки, перевода, имѣвшаго громадное значеніе (какъ увидимъ впоследствии) для исторіи христіанской догматики.

Преданіе гласитъ, будто царь Птоломей II Филадельфъ пожелалъ имѣть для александрійскаго книгохранилища, наряду съ документами прочихъ религіозныхъ системъ, экземпляръ священной книги евреевъ, и за полученіемъ его обратился къ іерусалимскому первосвященнику Елеазару. вмѣстѣ съ тѣмъ царь просилъ о присылкѣ переводчиковъ для составленія точнаго греческаго перевода еврейскаго текста. Елеазаръ будто бы не замедлилъ послать въ Александрію экземпляръ еврейской Библии (а по другимъ сказаніямъ одного лишь Пятикнижія Моисеева) вмѣстѣ съ 72 переводчиками, по шести отъ каждаго колѣна израилева; по другимъ источникамъ этихъ переводчиковъ или «толковниковъ» было лишь 70, откуда и самое названіе выработаннаго ими перевода, извѣстнаго подъ названіемъ «текста 70 толковниковъ». Эти 70 старцевъ были будто-бы заперты по приказанію Птолемея въ отдѣльныя кельи, и лишены возможности сообщаться между собою, но несмотря на это ихъ переводы по сличенію оказались вполне тождественными, свидѣтельствуя о боговдохновенности составленнаго ими греческаго текста. Это странное преданіе, сохраненное многими церковными писателями¹⁾, служитъ доказательствомъ того уваженія, которымъ издавна пользовался греческій текстъ Библии, носящій названіе 70 толковниковъ (*Septuagintaviralis*, ἡ τῶν ἑβδομήκοντα; этотъ текстъ обычно обозначается цифрою LXX). Исторически вѣрно лишь то, что первый греческій переводъ Библии былъ дѣйствительно составленъ въ Александріи приблизительно во времена Птолемея Филадельфа, т. е. во второй половинѣ III в. до Р. X. Появленіе этого перевода было отчасти вызвано необходимостью распространенія еврейскихъ священныхъ книгъ среди многочисленныхъ евреевъ, разсѣянныхъ въ предѣлахъ Палестины и потерявшихъ живую связь съ родиною и въ особенности съ роднымъ языкомъ. Насколько велика была численность этихъ еврейскихъ пришельцевъ, разсѣянныхъ по всему побережью Средиземнаго моря и въ особенности по Египту,

¹⁾ 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. друг.

показываетъ тотъ фактъ, что къ началу христіанской эры въ одной Александріи ихъ насчитывалось не менѣе 200,000, а во всемъ Египтѣ, по словамъ александрійскаго еврея — писателя Филона, ихъ было не менѣе милліона¹⁾. И все это еврейское населеніе, оставаясь вѣрнымъ отцовской религіи, было проникнуто эллинской культурой, говорило и мыслило по гречески. Только что упомянутый Филонъ Александрійскій (род. ок. 30 г. до Р. Х., ум. въ 40-хъ гг. христіанской эры), одинъ изъ глубочайшихъ мыслителей своего времени, яркій свѣточъ Платонической философіи, — и въ то же время уважаемый членъ еврейской общины въ Александріи, — можетъ считаться наиболѣе характернымъ представителемъ этого своеобразнаго эллинизированнаго еврейства. Для Филона, какъ и для другого знаменитаго писателя-еврея Іосифа Флавія (род. ок. 37 г. по Р. Х., ум. въ концѣ I вѣка), роднымъ языкомъ былъ греческій, а не еврейскій, и міросозерцаніе его выработалось на эллинскихъ формулахъ, на эллинской символикѣ, а не на іудейскихъ традиціяхъ. Примѣръ этого эллинизированнаго еврейства доказываетъ, насколько глубоко было проникновеніе всего древняго міра эллинскою культурою, разъ ей удалось охватить и подчинить себѣ даже стойкій еврейскій націонализмъ. Однако и еврейство, теряя узко-національный обликъ и растворяясь въ культурномъ эллинизмѣ, вносило съ собою свои идеи, частицы своего міросозерцанія, свои формулы Божества въ общую духовную сокровищницу міроваго Богоискательства. Евреи «разсѣянныя» (*diaspora*) были предназначены къ особой роли посредствующаго звена между міромъ эллинизма и христіанской проповѣдью, быстро сбросившей узы національности. Когда апостоль Павелъ, еврей по крови, но родомъ изъ эллинизированнаго города Тарса, писалъ свои огненные посланія на *греческомъ* языкѣ, онъ могъ провидѣть, что его слова будутъ восприняты всѣмъ міромъ. Христіанское благовѣстіе, прозвучавшее впервые въ еврейскихъ колоніяхъ Малой Азіи, Греціи, Италиі и Египта, перекидывалось съ поражающею быстротою въ туземную среду, въ всякихъ граней племени и національности, именно потому, что это благовѣстіе раздавалось на міровомъ языкѣ элли-

¹⁾ См. Beloch *Die bevölkerung der griechisch römischen Welt*, и обезьяденіе этихъ цифръ у Гарнака, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, т. I, 1 Buch.

низма, потому, что это благовѣстіе несло съ собой несравненную литературу евангелій и посланій, написанную на томъ же міровомъ языкѣ.

Отсюда ясно, какое громадное значеніе имѣлъ для успѣха христіанства древній греческій переводъ Ветхаго Завѣта, составленный въ Александріи задолго до первыхъ шаговъ христіанской проповѣди. Греческій текстъ не только сослужилъ христіанству важную услугу, ознакомивъ древній міръ съ религіознымъ міросозерцаніемъ еврейства, — колыбели христіанской догматики, — этотъ текстъ сталъ неизсякаемымъ источникомъ мессіаническихъ пророчествъ, изъ которыхъ христіанство черпало свои доказательства Божественности Іисуса Христа: одновременно съ проповѣдью о вочеловѣчившемся Сынѣ Божьемъ древній міръ получалъ ссылки на древніе тексты и указанія на то, что это спасительное воплощеніе было предсказано за много вѣковъ еврейскими пророками. И именно потому, что текстъ LXX переводчиковъ былъ наиболѣе удобнымъ для нѣкоторыхъ мессіаническихъ толкованій, этотъ текстъ былъ воспринятъ христіанствомъ и сталъ ревниво оберегаться отъ измѣненій или исправленій. Среди евреевъ появились позже и другіе переводы священныхъ книгъ, но всѣ эти переводы были отвергнуты Отцами Церкви; старый александрійскій текстъ пріобрѣлъ значеніе священной книги христіанства, и непризнаніе его боговдохновеннымъ стало считаться ересью¹⁾. Мы вернемся далѣе къ этой борьбѣ за сохраненіе въ неприкосновенности текста LXX, сказаннаго же пока достаточно для опредѣленія той громадной роли, которую играло эллинизированное еврейство Александріи въ исторіи побѣднаго распространенія христіанства. Пониманіе этой роли помогаетъ и оцѣнкѣ того значенія, которое имѣла вообще Александрія въ центрѣ міра, охваченнаго великимъ броженіемъ Богоискательства, Александрія, какъ духовная столица эллинизма и его поисковъ за единымъ синтезомъ мысли.

Итакъ, эллинизмъ былъ синонимомъ синкретизма, т. е. поисковъ за общей основой идей и формулъ человѣческаго мышленія. Не случайно было избраніе міровымъ языкомъ греческаго, не смотря на полное крушеніе политическаго значенія Эллады; эллинская культура и эллинскія формулы мышленія,

¹⁾ См. Philastr. *de haeres.* CXLII sq. и мн. др.

естественно усваиваемыя вмѣстѣ съ языкомъ, были сродни тому восточному міросозерцанію, изъ нѣдръ котораго вытекла страстная потребность богоискательства. Эллинизмъ былъ носителемъ синкретизма по существу и поэтому въ немъ могли сливаться и растворяться всѣ разнородныя теченія мысли, имѣвшія лишь общую цѣль,—стремленіе къ познанію единой непреложной Истины. Въ эллинизмѣ, какъ сказано выше, нашли свое выраженіе общечеловѣческіе порывы къ гармоніи познанія, именно потому, что въ немъ таилось жуткое сознаніе міровой тайны.

Это сознаніе было всегда присуще эллинскому мышленію. Античная религія Эллады никогда не была тѣмъ культомъ виѣшней красоты, какимъ ее нынѣ ошибочно представляютъ; не было въ ней и ребяческой жизнерадостности, такъ часто ей приписываемой. Наоборотъ, въ этомъ поклоненіи красотѣ и гармоніи было глубокое сознаніе дисгармоніи вселенной; подъ этимъ виѣшнимъ культомъ плоти было глубокое сознаніе разлада между духомъ и матеріею, глубочайшая тоска передъ тайною бытія, и эту тоску, эти муки духовнаго исканія выразили бессмертные мыслители Эллады еще на зарѣ ея культурнаго расцвѣта. Религіозная жизнь греческой толпы, конечно, не возвышалась надъ уровнемъ грубаго и суетвѣрнаго многобожія; ея духовныя исканія выражались лишь въ той жадности, съ которой она воспринимала мистическіе культы Востока. Но лучшіе умы Эллады были носителями иного мистическаго благоговѣнія передъ міровой тайною, разгадку которой они искали тоже на Востокѣ, но не во виѣшней обрядности странныхъ культовъ, а въ святилищахъ запретнаго, ревниво оберегаемаго познанія.

Всѣ традиціи Эллады указывали на эту близость ея мыслителей къ древней мудрости Востока. Согласно этимъ преданіямъ, уже родоначальникъ эллинской философіи, Фалесъ, самъ родомъ изъ Малой Азіи¹⁾, приобрѣлъ свои глубокія познанія въ Азіи и Египтѣ. Ферекидъ Сиросскій, одинъ изъ величайшихъ мыслителей древняго міра, которому приписывалось внесеніе въ Европу ученія о бессмертіи души, считался представителемъ восточныхъ тайныхъ ученій, во всѣ таинства которыхъ былъ посвященъ.

¹⁾ Онъ родился въ іонійскомъ городѣ Милетѣ около 640 г. до Р. X.

Такія же преданія окружали имена Гераклита, Анаксагора, ученика магавъ, Эмпедокла Агригентскаго, великаго посвященнаго, обожествленнаго еще при жизни, носителя чисто восточнаго ученія о происхожденіи міра и человѣка черезъ паденіе частицы божества, вѣчно жаждущей реинтеграціи,—Демокрита Абдерскаго, посѣтившаго Египеть, Эѳіопію, Персію, Халдею, Индію для посвященія во всѣ тайны познанія¹⁾.

Всѣ эти великіе мыслители были окружены тѣсной толпою учениковъ, которымъ они раскрывали не только научныя истины, но и высшія религіозно-философскія созерцанія. Къ сожалѣнію, эти откровенія до насъ не дошли. Нѣкоторые мудрецы, какъ напримѣръ Фалесъ, Гераклитъ, Анаксагоръ, Анаксимандръ, извѣстны намъ преимущественно, какъ провозвѣстники разныхъ научныхъ теорій: мы знаемъ ученіе Фалеса о влажномъ началѣ и о водѣ, какъ первоисточникѣ жизни, ученіе Гераклита объ огнѣ (теплѣ), какъ о первоначальномъ космическомъ элементѣ, ученіе Анаксагора о роли сознанія (*νοῦς*) въ міровой эволюціи, возникшей изъ первобытнаго сцѣпленія атомовъ, атомическую теорію Левкиппа и Демокрита, и пр. но мистическая сторона ихъ ученій отъ насъ сокрыта. Другіе же знаменитые мыслители, какъ напр. Ферекидъ, извѣстны намъ почти что только по имени, и несмотря на частыя ссылки на него у древнихъ писателей мы не можемъ возстановить даже въ общихъ чертахъ глубоко-мистической сущности его ученія и міросозерцанія. Эти «посвященные» если и передавали кому-либо изъ учениковъ полноту своего познанія, то лишь въ такой формѣ, что дальнѣйшее распространеніе этого познанія мы прослѣдить не можемъ. Лишь одинъ изъ мыслителей Эллады попытался дать опредѣленныя внѣшнія формы своему ученію, оставивъ его особымъ ритуаломъ посвященія и установивъ нѣчто въ родѣ замкнутаго религіознаго ордена, для охраненія и преемственной передачи высшаго познанія достойнѣйшимъ. Мы говоримъ о Пифагорѣ, ученіе котораго являетъ разительный примѣръ древ-

¹⁾ Преданія о Демокритѣ объясняли его феноменальную ученость тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ съ дѣтства получилъ образованіе у магавъ по повелѣнію персидскаго царя Ксеркса. Согласно этому преданію, Ксерксъ, возвращаясь съ извѣстнаго похода на Элладу, остановился на пути въ домѣ отца Демокрита, и въ награду за оказанное гостепримство повелѣлъ отдать на воспитаніе магамъ сына хозяина, мальчика Демокрита, и посвятить его въ высшія познанія.

ней философской школы, затрагивавшей все вопросы мышления, религіознаго сознанія и этики, и пытавшейся дать на них отвѣты. Пифагорейство, организованное по образцу восточныхъ таинствъ, было однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ явленій въ жизни древней Эллады, и важнѣйшимъ показателемъ сближенія эллинскаго мышленія съ мистикой древняго Востока; его роль въ исторіи развитія эллинской культуры и всего религіозно-философскаго міросозерцанія эллинизма была громадной, и на этомъ выдающемся явленіи міровой исторіи необходимо здѣсь остановиться.

Пифагоръ, родомъ изъ Самоса, былъ, по преданію, ученикомъ Ферекида и кромѣ того получилъ самостоятельное посвященіе во все таинства Востока въ Геліополь отъ жрецовъ, въ Вавилонѣ отъ самаго Зороастра. Около середины VI вѣка до Р. Х. онъ поселился въ Кротонѣ въ Великой Греціи (т. е. южной Италіи), гдѣ и основалъ свою общину по образцу восточныхъ братствъ посвященныхъ. Своимъ избранныкамъ Пифагоръ сообщалъ высшія степени посвященія лишь послѣ долготѣннаго искуса, цѣлью котораго было не только развитіе познавательной способности, но и закалѣніе характера и воли. Такъ, для вступленія въ братство требовался обѣтъ полного безмолвія въ продолженіе пяти лѣтъ, и это тяжелое испытаніе должно было столько же содѣйствовать укрѣпленію воли, сколько и выработкѣ способности сосредоточенія, необходимаго для высшихъ созерцаній. Съ внѣшней стороны философія Пифагора была отвлеченнымъ ученіемъ о Монадѣ или единомъ принципѣ всего сущаго; это ученіе облакалось въ символику цифръ и математическихъ формулъ. Въ области чистой математикѣ слава Пифагора блистаетъ безъ затменія донинѣ и каждому гимназисту извѣстна геометрическая теорема, носящая его имя. Но ученіе Пифагора имѣло и иной, мистическій смыслъ, по которому его формулы пріобрѣтали глубокое символическое значеніе, и Молада его означала не только единицу или математическую точку отправленія, но и первичный единый принципъ всего сущаго, неизяснимое единство, изъ котораго все истекаетъ въ постижимой эманации, и къ которому все стремится обратно, завершая таинственный кругъ бытія и образуя мистическую Полноту. Вся эта глубокая символика, къ сожалѣнію, извѣстна намъ лишь въ поверхностныхъ неясныхъ очертаніяхъ, также какъ и моральная сторона ученія Пифагора, основанная на идеѣ пере-

воплощенія¹⁾. Эти стороны пифагорейства хранились въ тайнѣ, и мы уже видѣли, какими суровыми обѣтами молчанія посвященные нравственно изолировались отъ внѣшняго міра. Не вдаваясь въ разборъ этихъ недоступныхъ сторонъ пифагорейства, мы должны лишь отмѣтить, что въ немъ мы имѣемъ совершенный образецъ философской школы, соединявшей съ внѣшнимъ ученіемъ, основаннымъ на научныхъ данныхъ, эсотерическій смыслъ и глубоко сокрытую символику, цѣликомъ вынесенную изъ святилищъ тайной мудрости Востока.

Первобытное пифагорейство имѣло нѣкогда сильное политическое значеніе какъ въ Великой Греціи, такъ и въ собственной Элладѣ. Но именно съ этой стороны оно навлекло на себя гоненія, принуждено было сойти съ политической сцены и зарыться въ глубь мистическихъ созерцаній, вдали отъ мірскаго шума. Мы рѣдко встрѣчаемъ имя представителя пифагорейства въ исторіи безконечныхъ споровъ и преній различныхъ философскихъ системъ Греціи. Посвященнымъ пифагорейцемъ считался Платонъ; послѣ него пифагорейская философія совершенно затерялась въ Академіи. Но въ тайникахъ мистическаго посвященія пифагорейство никогда не умирало. — Наоборотъ, его вліяніе невидимо крѣпло, все глубже проникая въ эллинское міросозерцаніе и внося въ него пониманіе всѣхъ оттѣнковъ религіозной мысли Востока. Въ противовѣсъ сухой риторики, преподававшейся въ Академіи, пифагорейство увлекало мысль въ безбрежную ширь богоскательства и мистическихъ созерцаній. На поверхность эллинской жизни оно почти не выступало, слившись съ таинственными орфическими братствами, находясь въ связи съ элевзинскими и прочими таинствами, и вообще съ сокровенными теченіями религіозной мысли. Когда же эллинскій духъ побѣдилъ всѣ государственныя и иныя преграды, и на развалинахъ ихъ создалъ царство «не отъ міра сего» эллинизма съ духовною столицею, Александрією, тогда пифагорейство вновь проявилось въ полнотѣ своей силы и вліянія; возродившись подъ названіемъ *неопифагорейства*, оно явилось носителемъ всѣхъ религіозныхъ и философскихъ тенденцій новаго міросо-

¹⁾ По преданію, "на высшихъ степеняхъ пифагорейскаго посвященія развивалась способность воскрешенія въ памяти воспоминаній о прошлыхъ существованіяхъ. Пифагоръ будто бы научился у Зороастра способу вызывать эти реминисценціи и потомъ добился полной памяти о всѣхъ своихъ прежнихъ воплощеніяхъ.

зерцанія. Въ немъ растворились всѣ формулы восторженнаго Богоискательства, всѣ преданія вѣщей мудрости Востока, всѣ порывы человѣческаго сознанія къ вѣчной истинѣ. Неопиѳагорейство явилось образцомъ синкретизма, видѣвшаго во всѣхъ религіозныхъ традиціяхъ Эллады, Оракіи, Финикіи, Египта, Сиріи, Малой Азіи, Ирана, Индіи, — лишь разныя формулы единой Истины, непознаваемой для толпы, но доступной чуткости отдѣльныхъ высокыхъ сознаній, укрѣпленныхъ особымъ посвященіемъ.

То была, по существу, религія «не для толпы», исповѣдуемая лишь на вершинахъ человѣческой культуры и знанія. Среди міра, ушедшаго въ грубое многобожіе или называющаго религіею сухой, оффиціально-гражданскій культъ, невидимо распространялся мистическій духъ, нашедшій убѣжище въ пиѳагорействѣ и родственныхъ ему таинственныхъ братствахъ. И то великое духовное броженіе, съ котораго мы начали свое повѣствованіе, именно въ этихъ братствахъ и мистическихъ сектахъ крѣпло и развивалось, мало по малу охватывая весь античный міръ. Къ началу христіанской эры эти «таинства» были уже настолько распространены, что полное сохраненіе ихъ «тайнъ» являлось уже невозможнымъ. И современники этихъ «посвященныхъ» знали, какъ знаемъ нынѣ и мы, въ чемъ заключалась суть столь таинственно преподававшагося познанія. То было именно ученіе о Единой Истинѣ, находящей лишь разныя проявленія во всѣхъ культахъ и всѣхъ религіозныхъ формулахъ, облеченныхъ въ символы, непонятныхъ толпѣ. По этому ученію, подобно тому, какъ философскія системы древнихъ мыслителей Эллады имѣли, помимо научной оболочки, глубоко сокрытый мистическій смыслъ, такъ и религіозныя традиціи всѣхъ племенъ и народовъ имѣли аллегорическій смыслъ, доступный лишь немногимъ избраннымъ, и свидѣтельствующій о вѣчномъ, неумирающемъ въ человѣчествѣ сознаніи Единой Неизмѣнной Истины.

Эти утвержденія древнихъ мыслителей-мистиковъ идутъ въ разрѣзъ съ выводами современной науки, еще недавно хотѣвшей видѣть во всей древней міѳологіи лишь пережитки отдаленнаго культа природы. Еще свѣжи въ нашей памяти гипотезы Макса Мюллера, обобщавшія не только всѣ религіозныя традиціи человѣчества, но даже первобытный эпосъ въ одномъ лишь поклоненіи физическимъ силамъ природы. Но болѣе тщательныя, новѣйшія изслѣдованія символики сѣдой древности

привели къ разумѣнію метафизическихъ принциповъ, сокрытыхъ подъ ея образами и мѣами. Конечно, нельзя не предполагать, что когда то, въ первобытномъ человѣчествѣ, религіозное сознаніе впервые проснулось въ видѣ трепета передъ явленіями природы, передъ животворнымъ лучемъ солнца, и жуткимъ шелестомъ дѣвственныхъ лѣсовъ, передъ унылымъ рокотомъ моря, и гнѣвнымъ раскатомъ грома, передъ утесомъ, принимавшимъ во тьмѣ видъ мрачнаго великана. Не менѣе правдоподобна и другая гипотеза, относящая зарожденіе религіознаго сознанія къ страху передъ смертью и къ первымъ размышленіямъ челоука надъ участіемъ его подобныхъ, отошедшихъ въ область вѣчно-загадочнаго безмолвія. Но эти первые проблески религіознаго сознанія, даже не заслуживающіе еще этого названія, относятся къ невѣдомой для насъ психологій донисторическаго челоука. Съ того-же времени, когда окрѣпшая челоуческая мысль стала создавать стройныя религіозныя системы, пантеистическій культъ природы уже могъ скрывать, за виѣшной оболочкой мѣа, глубокія метафизическія созерцанія, и это пониманіе или, если угодно, идеализація мѣа была несомнѣнно присуща философскому мышленію уже съ сѣдой древности. Традиціи таинственнаго посвященія уже вполне установились со времени великаго духовнаго расцвѣта восточной мысли за 5—6 вѣковъ до Р. Х., т. е. съ эпохи, выдвинувшей почти одновременно на Дальнемъ Востокѣ Лао-Цзы, въ Индіи Гаутаму Будду, въ Персіи Зороастра, въ Элладѣ Пифагора. Съ этого времени мы уже можемъ прослѣдить ходъ религіознаго мышленія, стремившагося выковать синтезъ всего познаннаго и почувнаго. И единогласное указаніе древности на особое посвященіе, раскрывавшее смыслъ всѣхъ мѣовъ и символовъ, понуждаетъ насъ считать это таинственное преемство познанія фактомъ, не подлежащимъ сомнѣнію. Въ ту эпоху, надъ которой мы остановились, т. е. въ эпоху распространенія римскаго владычества и эллинскаго мышленія на все наслѣдіе Александра Великаго, это тайное познаніе являлось уже истинною эзотерическою религіею всего эллинизма, скрытой подъ покровомъ виѣшнихъ официальныхъ культовъ.

Всѣ тѣ доводы, которые донинѣ выдвигаются научной критикою противъ идеализаціи древнихъ культовъ и исканія въ нихъ сокровеннаго смысла, были уже извѣстны мыслителямъ древняго міра, не разъ ими обсуждались и оспаривались. Рѣз-

кое опроверженіе ихъ мы находимъ у знаменитаго писателя Плутарха (46—125 по Р. X. ¹). Плутархъ высмѣивалъ гипотезу Эвемера, полагавшаго, что культъ боговъ и мифы о нихъ развились изъ воспоминаній о герояхъ, царяхъ, и разныхъ историческихъ событіяхъ; высмѣивалъ онъ и представленія «тупой толпы» о богахъ, какъ олицетвореніяхъ стихій, живительныхъ силъ природы и другихъ физическихъ явленій. Его насмѣшки надъ разсужденіями о «солнечномъ миѣ», которымъ будто бы исчерпывается смыслъ культа Озириса, донныѣ не потеряли своей силы и свѣжести. ²)

Самъ Плутархъ является характернымъ образцомъ «посвященнаго» и мыслителя своей эпохи. По рожденію грекъ (онъ былъ родомъ изъ беотійскаго города Херонеи), облеченный званіемъ жреца Аполлона, разносторонне образованный, плодовитый писатель, изучившій равно древнюю исторію Эллады и Рима и мистическіе запросы своего времени, онъ погрузился въ разсмотрѣніе разныхъ философскихъ и религіозныхъ системъ и въ частности египетскаго культа Озириса и Изиды. Разбору этого культа, и сличенію его съ другими мифами онъ посвятилъ трактатъ «объ Изидѣ и Озирисѣ», по счастливой случайности сохранившійся среди уцѣлѣвшихъ твореній Плутарха; этотъ небольшой трактатъ можетъ считаться однимъ изъ драгоценнѣйшихъ документовъ по исторіи религіозной мысли древняго міра. Плутархъ раскрываетъ здѣсь эзотерическій смыслъ таинствъ Озириса, сравнивая ихъ съ символикой эллинскаго культа Діониса, выясняя общность ихъ основной мысли, равно какъ общность культовъ Изиды и греческой Деметры. Онъ доказываетъ, что для посвященныхъ въ тайный смыслъ этихъ культовъ всѣ разнообразныя формы поклоненія Божеству и подробности ихъ обрядности являются лишь разнородными проявленіями единаго исканія Бога, общаго всѣмъ религіямъ. И всѣ обряды, служащіе къ очищенію вѣрующаго отъ мірскаго скверны, имѣютъ конечной цѣлью приближеніе человѣческаго духа къ Единому Принципу Божества, вѣчно чуждаго сознаниемъ.

¹) Этого Плутарха, писателя, мыслителя и историка (автора извѣстныхъ жизнеописаній знаменитыхъ Грековъ и Римлянъ), не слѣдуетъ смѣшивать съ другимъ философомъ Плутархомъ Аѳинскимъ, который былъ главою неоплатонической школы въ Аѳинахъ въ началѣ V вѣка по Р. X.

²) Plut., *De Is. et Osir.* pass.

Повторяемъ, что это пониманіе религіи было конечно идеализаціею старыхъ мѣоовъ, доступною лишь избраннымъ культурнымъ умамъ,—что это толкованіе и сближеніе старыхъ религиозныхъ формулъ являлось расширеніемъ ихъ первоначальнаго смысла. Но такое расширеніе и идеализація все же не были «вливаніемъ вина новаго въ мѣхи ветхіе». При вдумчивомъ изученіи и сличеніи старыхъ мѣоовъ тождественность ихъ основныхъ формулъ и символовъ становилась очевидной, и мысль о возможности сліянiя ихъ въ единомъ синтезѣ напрашивалась сама собою. Оттого вѣковыя традиціи о сокровенномъ смыслѣ древнихъ культовъ, открываемомъ лишь избраннымъ, могли укрѣпиться въ человѣческомъ сознаніи и сдѣлаться эсotericкой религіей древняго міра въ эпоху его духовнаго расцвѣта.

Дѣйствительно, основная мысль объ отношеніи Божества къ созданному имъ міру была одинаковой въ египетскомъ культѣ Озириса, въ эллинскомъ культѣ Діониса, въ сирійскихъ таинствахъ Адониса-Таммуза, во всѣхъ разнообразныхъ культурахъ умерщвленнаго, растерзаннаго, истекающаго кровью бога, т. е. въ загадочной символикѣ божества, переносящаго страданія и лишеніе жизни, и пролитою кровью котораго создается или возрождается міръ; этотъ образъ лежалъ въ основѣ и древне-халдейскаго религиознаго міросозерцанія и большинства восточныхъ религій, между прочимъ и фригійскаго культа Великой Матери, обрядность котораго состояла въ поминовеніи насильственной смерти любовника богини, юнаго и прекраснаго Атиса. Культъ Великой Матери и Атиса пользовался всеобщимъ распространеніемъ въ Малой Азійи и по всему побережью Средиземнаго моря; въ самомъ Римѣ, какъ мы уже упоминали выше, онъ занималъ прочное мѣсто въ официальной религіи уже со временъ пуническихъ войнъ. Его коллегія жрецовъ и дендрофоровъ (т. е. *носителей дерева*, т. к. однимъ изъ обрядовъ этого культа было торжественное несеніе въ процессіяхъ символическаго дерева), была государственнымъ учрежденіемъ. Весеннія процессіи юношей и дѣвъ, оплакивавшихъ Атиса, истекшаго кровью, и вослѣвавшихъ его вѣчное возрожденіе, развертывались по улицамъ Рима съ такой же пышностью, какъ и въ Пессинонтѣ и другихъ азіатскихъ городахъ. Вліяніе этого общераспространеннаго культа съ его торжественной обрядностью было настолько велико, что впоследствии даже въ христіанствѣ хотѣли видѣть подражаніе

культу Атиса: послѣдователи послѣдняго утверждали, что именно у нихъ христіанство заимствовало весеннее поминовение Страстей Господнихъ. Воспоминаніе о смерти Атиса приурочивалось къ 24 марта и носило названіе *dies sanguinis* въ официальномъ римскомъ календарѣ.

Не меньшей извѣстностью и распространіемъ по всему древнему міру пользовался культъ Адониса, сиро-финикійскаго происхожденія: и здѣсь оплакивалось убіеніе прекраснаго юноши-бога, олицетворявшаго духовное начало въ природѣ. Этотъ культъ мѣстами совершенно сливался съ культомъ Атиса и уже въ древности отождествлялся съ нимъ.

Между двумя другими религіями «растерзаннаго, бога», — египетскимъ культомъ Озириса и эллинскимъ Діониса, было также сходство, извѣстное съ глубокой древности и отмѣченное уже Геродотомъ¹⁾ Всѣ эти культы, выйдя изъ рамокъ узкой національной религіи и разлившись по эллинизированному міру, окончательно слились и растворились другъ въ другѣ. Такъ, Озирисъ въ позднѣйшей египетской религіи, т. е. въ Александрійскій періодъ исторіи Египта, почитался подъ эллинизированнымъ именемъ Сераписа и культъ его въ этой новой формѣ былъ выработанъ, согласно желанію царя Птолемея Сотера, гелиопольскимъ жрецомъ Манеѳономъ при сотрудничествѣ эвмолпида Тимофея, носителя Элевзинскаго посвященія²⁾. Въ этомъ видѣ культъ Сераписа получилъ широкое распространіе въ Элладѣ; въ Аѳинахъ онъ имѣлъ у подножія Акрополя храмъ, украшенный статуей Сераписа, присланной въ даръ изъ Александріи Птолемеємъ Сотеромъ. Такое же изображеніе Сераписа было послано изъ Египта Птолемеємъ III Эвергетомъ³⁾ въ Антиохію, и здѣсь этотъ культъ торжественно введенъ при Селевкѣ Каллиникѣ (246 — 226 до Р. Х.). Вообще успѣхъ культа Сераписа во всемъ эллинизированномъ мірѣ былъ стихійный. Въ Сициліи онъ упрочился уже съ III в. до Р. Х., а въ центрѣ Италіи, въ Кампаніи, едва ли не со II вѣка до Р. Х.⁴⁾ Римскій сенатъ пытался оградить государственную религію отъ вторженія этого инозем-

¹⁾ Herod. II, 49.

²⁾ Plut. *De Is. et Osir.* XXVIII.

³⁾ 247—222 до Р. Х.

⁴⁾ Между прочимъ, въ Помпеѣ найдены остатки «изеума», т. е. храма Иизды, культъ которой неразрывно связанъ съ Сераписомъ.

наго божества, но безусловно, и уже къ началу нашей эры въ Римѣ находились святилища Сераписа и Изиды; въ 38 г. императоръ Калигула воздвигъ въ честь Изиды на Марсовомъ полѣ грандіозный храмъ, внослѣдствіе украшенный Домиціаномъ съ еще большимъ великолѣпіемъ. Подобно тому, какъ Цибела, или фригійская Великая Матерь (*Magna Mater Idaea*) имѣла свой храмъ на Палатинѣ уже за 200 лѣтъ до Р. Х. и оффиціально вошла въ римскую религію со всею своею пышною мистическою обрядностью, такъ и Сераписъ съ Изидою лѣтъ двѣсти спустя вступили на степень оффиціальныхъ и особо-чтимыхъ божествъ римской государственной религіи, и шумныя, великолѣпныя процессіи въ честь Изиды развернулись по улицамъ Рима, наравнѣ съ процессіями въ честь Великой Матери и убіеннаго божественнаго юноши—Атиса. Культъ обѣихъ великихъ богинь находился впрочемъ въ тѣснѣйшей связи. Изида, ставшая главной богиней языческаго синкретизма, воплотившая въ своемъ образѣ всѣ мистическія представленія о живительной силѣ природы, о таинственной Царицѣ бытія, вѣчно разнообразной въ своихъ проявленіяхъ и вѣчно непознаваемой, — отождествилась и съ Великой Матерью Цибелой, и съ таинственной сирійской богиней, почитаемой на востокѣ подъ именемъ Атаргатисъ или Астарты, и съ эллино-римской Афродитой—Венерой, и съ Герой-Юноной, и съ Деметрой-Церерой. То—вѣчно трепещущая въ человѣческомъ сознаніи идея о женственномъ началѣ бытія, проявляющемся въ мірѣ и въ плодоносной матеря-природѣ съ ея грубыми физическими законами, и въ вѣчной мечтѣ о дѣвственно-чистомъ идеалѣ. Соотвѣтственно этому безконечному разнообразію проявленій разнородны и формулы поклоненія божественно-женственному принципу, и это поклоненіе выражалось въ оргіазмѣ нѣкоторыхъ культовъ и въ аскетизмѣ другихъ, въ обрядѣ священной проституціи, практиковавшейся въ храмахъ Астарты или Афродиты, равно какъ и въ экстазѣ самооскопленія, требуемаго отъ жрецовъ Великой Матери, и въ суровыхъ аскетическихъ подвигахъ, налагаемыхъ культомъ Изиды.

Подобная-же эволюція развернулась и въ культѣ Сераписа, быстро отождествленнаго и съ Діонисомъ-Вакхомъ, и съ Плутономъ, и съ Геліосомъ-Апполономъ, и съ Зевсомъ-Юпитеромъ классической мифологіи, и съ сирійскимъ Вааломъ и другими божествами ассиро-халдейскаго Востока, черезъ него проник-

шими въ эллино-римскій міръ. Сераписъ, какъ мужескій эквивалентъ Изиды, занялъ центральное положеніе бога-вседержителя, бога Единого и безконечно-разнообразнаго, скрытаго за всѣми формулами позднѣйшаго пантеизма. Къ этой роли бога зиждителя вселенной Сераписъ былъ особенно близокъ именно благодаря своему родству съ эллино-фригійскимъ Діонисомъ, растерзаннымъ богомъ, чья кровь являлась символомъ одухотворяющаго божественнаго начала въ мірѣ. Мы уже видѣли, что культъ Сераписа былъ созданъ изъ сліянія двухъ родственныхъ культовъ Діониса и Озириса, — убіенныхъ, растерзанныхъ боговъ. А культъ Діониса былъ въ свою очередь въ тѣснѣйшей связи съ культомъ Атиса, съ которымъ слился во Фригіи и вернулся оттуда въ Элладу расширеннымъ и одухотвореннымъ.

Исторія сліянія восточныхъ культовъ съ эллино-римскимъ религіознымъ міросозерцаніемъ выясняетъ тотъ общій порывъ къ мистическому синкретизму, которымъ былъ охваченъ античный міръ въ эпоху зарожденія христіанства. Но слѣдуетъ помнить, что это смѣшеніе разнородныхъ вѣрованій и религіозныхъ формулъ не было произвольнымъ, что оно явилось лишь открытымъ и какъ бы народнымъ признаніемъ той общности основныхъ идей древнихъ религій, о которой говорилось всегда подъ покровомъ тайны, въ тиши святилищъ познанія.

Мы только что указывали на общность идеи «убіеннаго бога» въ нѣкоторыхъ культахъ. Нужды нѣтъ, что подробности развитія этой идеи раздѣлялись на всевозможные варианты, — что Адониса, какъ и Атиса, убиваетъ кабанъ, что Діонисъ растерзанъ Титавами, а таинственный Орфей (являющійся въ эллинской традиціи какъ-бы репликой Діониса) растерзанъ Менадами, между тѣмъ какъ Озирисъ изрубленъ на куски своимъ врагомъ Тифономъ. Основная идея остается неизмѣнной во всѣхъ вариантахъ, — идея о пролитіи божественной крови, обладающей животворною или искупительною силою; эта идея раскрывалась передъ посвященными въ мистеріяхъ, зорко оберегаемыхъ отъ толпы. Въ этихъ мистеріяхъ страданія божества и пролитіе его крови изъяснялись вѣчной дисгармоніей природы, несоотвѣтствіемъ между матеріею и духомъ, требующимъ жертвы и физическаго страданія. Согласно мѣамъ, окутывавшимъ эту идею причудливой символиккой, убіенный богъ всегда оплакивается вѣрною супругою, любовницею или матерью; — то вѣчный

образъ души, покинутой, странствующей въ низшемъ мірѣ матеріи, и вѣчно ищущей возрожденія божественнаго начала. Эта идея одинаково ясна и въ мифѣ Изиды, собирающей всѣ разрозненныя части Озириса для его оживленія, и Цибелы, оплакивающей Атиса, и Афродиты, жаждущей вернуть Адониса, похищеннаго враждебными силами низшаго міра.

Въ мистеріяхъ Великой Матери эта идея таинственной силы пролитія крови нашла свое наиболѣе яркое проявленіе въ обрядѣ кровавой бани, носившей названіе *taurobolium*¹⁾. Этотъ обрядъ имѣлъ значеніе очистительной жертвы, крещенія, омывавшаго отъ всякой скверны; заключался онъ въ томъ, что посвященный опускался въ особо устроенное углубленіе, прикрытое сверху досчатымъ поломъ съ широкими щелями; на этихъ доскахъ затѣмъ совершалось торжественное закланіе быка, причѣмъ вся кровь стекала внизъ и орошала адепта. Облитый съ головы до ногъ кровью, показывался онъ потомъ ликующей толпѣ. Этимъ кровавымъ крещеніемъ человѣкъ какъ бы обожествлялся, возрождаясь къ новой жизни; орошеніе кровью закланнаго быка замѣняло въ античномъ мірѣ иныя формы теофагіи или сближенія съ Божествомъ путемъ воспріятія частицы, матеріальной или символической, Его естества. Тотъ фактъ, что въ мистическихъ «тавроболіяхъ» крещеніе кровью совершалось непременно въ крови закланнаго быка, — объяснялся особымъ значеніемъ, присвоеннымъ быку въ символикѣ Востока. Образъ быка занималъ выдающееся мѣсто въ символическихъ обрядахъ всѣхъ азіатскихъ культовъ, особенно въ таинственныхъ религіяхъ Киликіи и Каппадокіи. То быкъ обожествлялся и ему воздавались божескія почести (какъ напр. въ Египтѣ); то божество изображалось въ видѣ быка или хотя бы просто съ рогами на головѣ. И въ эллинскомъ культѣ Діониса, столь тѣсно связанномъ съ малоазійскимъ религіознымъ міросозерцаніемъ, образъ Діониса иногда сочетался съ символическимъ изображеніемъ быка²⁾.

¹⁾ *ταυροβόλιον*.

²⁾ Діонисъ очень часто изображался съ рогами на головѣ (*ταυρόκερως*). Здѣсь можно вспомнить Горация:

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

Мы знаемъ, что въ Египтѣ эта странная символика нашла свое выраженіе не только въ обожествленіи быка Аписа, но и въ томъ, что Изида большей частью изображалась съ коровьими рогами на головѣ. Смыслъ этого общераспространеннаго символа намъ не вполне ясенъ. Повидимому, въ основѣ его лежало старо-халдейское сказаніе о созданіи міра изъ крови убитаго быка; эсotericскимъ смысломъ этого образа была идея быка, какъ символа плодородія и вообще матеріальной мощи, идея, противопоставляемая понятію духовной мощи, о силѣ духа побѣждающаго матеріальный міръ. Именно въ этомъ послѣднемъ смыслѣ образъ быка игралъ большую роль въ таинствахъ митраизма, этой древне-персидской религіи, тѣсно сочетавшейся съ мало-азійскими культами и въ союзѣ съ ними едва не покорившей весь древній міръ. Культъ Митры, юнаго бога-Свѣта, вѣчно закаляющаго мистическаго быка, былъ въ тѣснѣйшей связи съ культомъ Великой Матери и подъ его покровомъ проникъ въ религиозное міросозерцаніе Запада. Мы вернемся далѣе къ митраизму, какъ къ крупнѣйшему религиозному явленію древняго міра передъ окончательной побѣдою христіанства; пока же достаточно отмѣтить, что и въ немъ проявлялась идея очистительной силы пролитой крови, общая всѣмъ азіатскимъ религіямъ и съ особенной яркостью выраженная въ культѣ Великой Матери и почитаемаго съ нею убитеннаго Атиса. Сблизившись съ этими культами, міросозерцаніе Запада точно окунулось въ кровь таинственной жертвы, закалаемаго быка. «Тавроболіи» совершались повсюду, къ нимъ стекались тысячи вѣрующихъ, въ надеждѣ получить очищеніе и радостное возрожденіе въ мистической кровавой банѣ. Въ самомъ Римѣ закланіе быковъ для крещеній кровью совершалось главнымъ образомъ на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ нынѣ висится грандіозная Ватиканская базилика, религиозный центръ тысячелѣтней европейской исторіи.

Это бѣглое обозрѣніе идей о чудодѣйственномъ значеніи пролитія божественной крови доказываетъ съ достаточной убѣдительностью, насколько ясно было сходство основныхъ религиозныхъ идей всѣхъ главныхъ культовъ древняго міра. Это сходство поражало иногда даже непосвященныхъ. Представленіе о единомъ исканіи Бога, лежавшемъ въ основѣ всѣхъ религиозныхъ формулъ, проникало все глубже во всеобщее сознаніе; въ срединѣ IV в. одинъ христіанскій писатель даже утвер-

ждали¹⁾, будто всё древніе культы были выраженіями единаго богоискательства, подраздѣленнаго на четыре главныя символическія идеи согласно четыремъ міровымъ элементамъ: такъ, Египеть поклонялся Божеству въ образѣ воды (т. е. обоже- ственнаго Нила), Фригія въ образѣ земли (культъ Великой Матери, слившійся съ культурами Геи и др. символическихъ бо- гинь, — матери — земли), Сирийцы въ образѣ воздуха (т. е. обоже- ственнаго Неба), Персы въ образѣ огня (митразмъ и парсизмъ).

Этотъ смѣлый синкретизмъ, конечно, характеренъ для позд- нѣйшей эпохи, стремившейся освободить идею Единаго Бога изъ тисковъ разныхъ символовъ и толкованій. Но, да будетъ еще разъ сказано — такое синкретическое опредѣленіе общности всѣхъ древнихъ культовъ не являлось произвольнымъ и находилось въ полномъ соотвѣтствіи съ таинственнымъ познаніемъ Божества, раскрываемымъ немногимъ избраннымъ въ святилищахъ, вдали отъ толпы и ея грубѣйшихъ религіозныхъ потребностей. Эти потребности удовлетворялись виѣшней стороною культовъ, вну- тренній смыслъ которыхъ былъ доступенъ лишь посвященнымъ.

Мы уже нѣсколько разъ упоминали объ этомъ особомъ по- священіи и должны теперъ попытаться выяснить суть ученія, преподававшагося столь разборчиво и подъ кровомъ такой таин- ственности. Повидимому, посвященіе состояло въ постепенномъ раскрытіи троякаго смысла мифовъ и сказаній, причудливо спле- тенныхъ вокругъ глубокой и недоступной толпѣ идеи. Глубокій смыслъ таился почти подъ всякой легендою, тѣшившей наивное воображеніе народныхъ массъ.

Платонъ сохранилъ намъ рассказъ о томъ, какъ египетскій іерофантъ открывалъ Солону смыслъ одного изъ распростра- неннѣйшихъ популярныхъ мифовъ объ Аполлонѣ и сынѣ его Фазтонѣ: «У васъ, говоритъ онъ — (т. е. у Эллиновъ) передаютъ сказаніе, будто нѣкогда Фазтонъ, сынъ Солнца, пустилъ колес- ницу своего отца, но не имѣя силъ удержать ее по пути, ко- торого держался отецъ, пожёгъ все на землѣ и самъ погибъ, пораженный молніею. Это рассказываетъ въ видѣ мифа, но подъ нимъ скрывается та истина, что свѣтила, движущіяся въ небѣ, уклоняются съ пути, и все находящееся на землѣ потре- бляется огнемъ черезъ долгіе промежутки времени»²⁾.

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

²⁾ Платонъ, *Тимей*, по русскому переводу Карпова.

Здѣсь мы видимъ научное толкованіе мифа. Но древняя символика разъяснялась не въ одномъ только смыслѣ. Толпѣ былъ доступенъ только грубѣйшій буквальный смыслъ; болѣе духовному, расширенному пониманію мыслящаго человѣка давалось научное аллегорическое толкованіе. Но для немногихъ избранниковъ, достойныхъ высшаго посвященія, открывался мистическій смыслъ символовъ, прикрывавшихъ глубокія идеи о Божествѣ и его отношенія къ міру, объ эволюціи духовнаго начала въ космосѣ и въ каждомъ человѣческомъ сознаніи, о постепенномъ восхожденіи человѣческаго духа къ свѣту истины. Тотъ же Платонъ въ другомъ діалогѣ¹⁾ возставалъ даже противъ историческаго (или научнаго) толкованія мифовъ, заставляющаго ихъ основныя идеи; онъ указывалъ на возможность искать въ нихъ прежде всего «частицу себя». т. е. исторію человѣческой души. Смыслъ таинственныхъ преданій старины не исчерпывался однимъ изъясненіемъ ихъ съ научной стороны, и болѣе глубокое, мистическое значеніе скрывалось даже за тѣми мифами, которые всего легче подходили къ историческому или астрономическому толкованію. Такъ, даже наиболѣе ясные, общепризнанные «солярные мифы» заключали въ себѣ, помимо аллегорически-выраженныхъ наблюденій надъ солнцемъ и другими небесными свѣтилами, еще глубочайшую символику духовнаго смысла. Мифъ о 12 трудахъ Геркулеса символизировалъ послѣдовательные искусы посвященія. Сказаніе о походѣ Аргонавтовъ символически заключало въ себѣ все то же повѣствованіе о подвигахъ духа въ поискахъ за сокровищемъ Истины, доступъ къ которой прегражденъ всѣми препятствіями матеріи и низшихъ стихій. Та же мысль въ исторіи Деметры и ея поисковъ за похищенною у нея дочерью Персефоною, — т. е. въ мифѣ, лежавшемъ въ основѣ Элевзинскихъ таинствъ. Празднества, совершаемыя въ Элевзисѣ дважды въ годъ (въ февралѣ и сентябрѣ), носили именно двоякій смыслъ: съ одной стороны исторія Персефоны толковалась какъ солярный мифъ, какъ олицетвореніе зимней разлуки Земли съ Солнцемъ и весенней радости о возвращеніи послѣдняго, но символическій разсказъ о скорби и поискахъ Деметры имѣлъ и болѣе глубокое мистическое толкованіе. То былъ образъ души, въ вѣчной тоскѣ ищущей свой смыслъ и путь къ собственной духовной сокровищницѣ. Объ

¹⁾ Въ «Федрт».

этихъ исканіяхъ напоминали таинственные знаки, усѣянные по дорогѣ ведущей изъ Аѳинъ въ Элевзисъ, дорогѣ, по которой дважды въ годъ спѣшили несмѣтныя толпы народа, несущаго къ таинственному святилищу свои смутныя духовныя потребности.

Здѣсь же, въ Элевзисѣ, таинства Деметры сочетались съ таинствами Діониса, этого образа страждущей духовной сущности, терзающей въ раздѣленіи между Божествомъ и матеріею. Діонисъ—творческая и созидательная Сила (пролитой кровью которой освящается міръ), и въ то же время онъ—вѣчно терзаемое, уничтожаемое и вновь возрождающееся божественное начало, къ познанію котораго стремится душа, являющаяся отблескомъ или искрою этого Божественнаго начала. Тотъ же смыслъ въ сказаніяхъ объ изрубленномъ на куски Озирисѣ, всѣ части тѣла котораго отыскиваются и восстанавливаются Изидою послѣ долгихъ скорбныхъ поисковъ. И здѣсь за солярнымъ мѣстомъ скрывалось болѣе глубокое мистическое значеніе,—образъ поисковъ духа за сокрытой, единой вѣчной Истиной. По преданію, когда возрожденный Озирисъ вновь сочетался съ вѣрною Изидою, у нихъ родился сынъ Гарпократъ или *Молчаніе* (изображаемый въ образѣ юноши съ пальцемъ на губахъ). Это—образъ молчанія, въ которомъ замыкался посвященный, познавшій суть духовнаго исканія.

Посвященіе въ таинства состояло именно въ раскрытіи этой тройственной символики, въ постепенномъ расширеніи духовнаго кругозора, въ медленной подготовкѣ его къ усвоенію все глубочайшихъ понятій и идей. Постепенное восхожденіе по ступенямъ высшаго познанія совершалось въ болѣе или менѣе продолжительный срокъ, иногда очень долгій. Мы уже знаемъ, напр. что для вступленія въ пифагорейскія братства первымъ испытаніемъ было абсолютное молчаніе въ теченіи пяти лѣтъ. Съ внѣшней стороны посвященіе было обставлено какъ постепенное отреченіе отъ мірскихъ заботъ и земныхъ благъ, постепенное совершенствованіе и укрѣпленіе духовной мощи. Безмолвіе, одиночество, постъ, углубленіе во внутреннее созерцаніе готовили къ духовному возрожденію. Въ нѣкоторыхъ таинствахъ (напр. въ египетскихъ) передъ раскрытіемъ высшихъ тайнъ посвященія адента погружали въ гипнотическій сонъ, во время котораго онъ переживалъ ощущенія тѣлесной смерти, и затѣмъ просыпался новымъ возрожденнымъ человѣкомъ, побѣдившимъ узы матеріи. До этого момента путь постепеннаго со-

вершенствованія и одухотворенія сознанія обставлялся разными искусами, опасностями, испытаніями огнемъ, водою и мечемъ; передъ каждымъ испытаніемъ посвященному предлагалось отказаться отъ дальнѣйшаго слѣдованія по трудному пути. Лишь сильные духомъ доходили до конца, и изъ нихъ составлялась немногочисленная, но отборная дружина иссителей высшихъ духовныхъ идеаловъ.

Итакъ, что давалось въ концѣ труднаго и долгаго пути? Прежде всего глубокое научное познаніе тайнъ бытія, проникновеніе въ законы матеріи. Затѣмъ раскрывалась тайна духовной сущности съ ученіемъ о троиственности человѣческой природы, составленной изъ тѣла и духа и души, какъ связующаго звена между несомвѣстимыми началами духа и плоти. Въ глубинѣ самопознанія обрѣталась и цѣль всѣхъ мучительныхъ поисковъ за Вѣчной Истиной: съ раскрытіемъ ученія о духовной сущности изъяснялась и тайна Божества, искрой котораго является человѣческой духъ. Плутархъ такъ опредѣлялъ состояніе адепта, приблизившагося къ источнику познанія: «Близость святилища даетъ услышать раздающіяся вмѣсто привѣта божественныя слова: познай самого себя. И человѣкъ отвѣчаетъ всѣмъ своимъ существомъ: *Эль*, — Ты еси. Ибо единое наименованіе, единое опредѣленіе Божества заключается въ утвержденіи, что Оно *есть*».

Для посвященнаго высшей степени всѣ міровыя тайны становились прозрачными; такъ думали, по крайней мѣрѣ, жаждащіе посвященія. И эта глубина познанія, проникшаго во всѣ законы естества, давала посвященнымъ власть надъ матеріей; именно поэтому посвященіе было окружено такой тайною и святилища познанія такъ ревниво оберегались отъ недостойныхъ. Древній Востокъ вѣрилъ, что познаніе даетъ власть, и опасался передачи этой власти въ ненадежныя руки; она вручалась лишь тому, кто признавался достойнымъ быть носителемъ чудотворной силы. Толпѣ давались внѣшніе обряды, посвященнымъ открывалось ихъ символическое значеніе, а на высшихъ степеняхъ посвященія раскрывалась тайна того, что нѣкоторые обряды имѣютъ, кромѣ символическаго, и реальное значеніе, что извѣстное дѣйствіе, сопряженное съ выдѣленіемъ духовной мощи (какъ напримѣръ мистическое пролітіе крови или символизирующее его принесеніе безкровной жертвы), можетъ имѣть вполне реальную силу.

Разсмотрѣніе этого вопроса при свѣтѣ новѣйшихъ научныхъ открытій въ области гипнотической силы, животнаго магнетизма, матеріализаціи мысли, диссоціаціи матеріи и пр. завлекло бы насъ слишкомъ далеко. Мы должны ограничиться указаніемъ на тотъ фактъ, что понятіе о носителѣ полноты познанія, понятіе объ Учителѣ, было неразрывно связано съ представленіемъ о чудотворцѣ. Древній міръ былъ заполненъ разказами о чудесахъ «великихъ посвященныхъ», отъ дара исцѣленія, дара чтенія мыслей или провидѣнія будущаго, до способности выдѣлять духъ изъ тѣла и переноситься духомъ въ разныя мѣста¹⁾. Но мы здѣсь разсматриваемъ лишь мистическое значеніе обрядовъ и религіозное значеніе посвященія, надъ реальными послѣдствіями котораго останавливаться не будемъ.

Мистическій же смыслъ ученія о совершенствованіи духа, ради достиженія власти надъ матеріею, заключался въ признаніи духа и матеріи противоположными, враждебными началами, находящимися въ состояніи неестественнаго смѣшенія и вѣчной борьбы. Человѣческій духъ жаждетъ не власти надъ матеріею (достигаемой познаніемъ законовъ природы), а полного отрѣшенія отъ нея, освобожденія отъ ея узъ и возвращенія къ чистодуховной сущности, внѣ которой все въ мірѣ—лишь дисгармонія и тоска. Для духа связь съ плотью является глубокимъ униженіемъ. Оттого посвященные высшихъ степеней всегда говорили не только о презрѣннн къ плоти, но даже о постыдности тѣлеснаго существованія. Нѣкоторые (какъ, позже, Плотицъ) отказывались сообщать какія-либо біографическія свѣдѣнія о себѣ, говоря, что они «краснѣютъ за свое тѣло». «Познавшій посвященіе,—говорилъ Адезій,—стыдится своего человѣческаго рожденія». Это отрицаніе матеріи приводило къ апоѳеозу духовнаго «я» въ человѣкѣ. Въ бесѣдѣ миѳическаго Гермеса Трисмегиста съ посвящаемымъ Татомъ содержалась заповѣдь любви къ своей духовной сущности, любви, требующей полного отрицанія физическаго «я»: «Если не возненавидишь тѣла своего, то не полюбишь себя; полюбивъ же себя, обрѣтешь Духъ и познаніе». Здѣсь лежитъ эсотерическій смыслъ одного изъ извѣстныхъ «золотыхъ стиховъ» Пифагора: *Прежде всего ува-*

¹⁾ Эта способность послужила основой преданія о смерти знаменитаго философа и посвященнаго Гермотима Клазоменскаго; его враги будто бы нашли однажды его тѣлесную оболочку, временно покинутую выдѣлившимся духомъ, и сожгли ее.

жай себя (т. е. свое духовное «я»). Это есть разсматриваніе человѣка, какъ «сосуда благодати», по позднѣйшей христіанской терминологіи. Въ человѣкѣ заложена частица высшей духовной сущности; онъ долженъ ее въ себѣ самомъ обрѣсти, очистить отъ всякой скверны, дать ей возможность окрѣпнуть и совершенствоваться. И этимъ внутреннимъ процессомъ совершенствованія человѣкъ содѣйствуетъ очищенію міровой души, устраненію мірового разлада между духомъ и матеріей: духъ, страдающій въ насильственномъ сліяніи съ космическими элементами матеріи, постепенно освобождается черезъ очищеніе отъ матеріальной скверны каждой въ отдѣльности его частицы, т. е. обособленныхъ человѣческихъ сознаний. Кромѣ того, человѣкъ, какъ микрокосмъ, въ которомъ отражается все міровое бытіе, даетъ возможность познать по аналогіи Макрокосмъ,—великое *Все*. Древнее рѣченіе: *познай самого себя*, имѣло также эзотерическій смыслъ. Познаніе человѣческой природы даетъ ключъ къ пониманію міровой тайны духа и матеріи и борьбы ихъ, выраженной въ каждой отдѣльной индивидуальности, равно какъ и во всемъ Космосѣ.

Идея мірового дуализма лежала въ основѣ таинственнаго познанія, преподававшагося посвященнымъ. Она выражалась формулами активнаго начала и пассивнаго, міровой энергіи и вѣчности матеріи, или символами свѣта и тьмы, гармоніи и хаоса, духа и плоти, Божества и Матеріи. Понятіе о Божествѣ и о Божественной волѣ неразрывно сочеталось съ понятіемъ о матеріи, соприсущей Божественной Сущности и одухотворяемой Ею. Но, подобно тому, какъ нынѣ научная мысль стоитъ передъ жуткою, невѣстимою идеею единства двухъ первичныхъ понятій энергіи и матеріи, такъ и древнее мышленіе доходило до идеи растворенія дуалистическихъ принциповъ въ Непознаваемомъ, Незьяснимомъ Единствѣ. По древнему преданію, роль Зороастра въ Персіи состояла именно въ томъ, что онъ научилъ маговъ, исповѣдывавшихъ дуализмъ, познанію Единой Непостижимой Божественной Сущности, пребывающей безстрастно и неизмѣнно за предѣлами всѣхъ міровыхъ антитезъ и вмѣщающей ихъ въ Себѣ. По ученію Зороастра эта идея Незьяснимаго Божества отнюдь не исчерпывается понятіями объ Ормуздѣ и Ариманѣ, олицетворяющихъ свѣтъ и тьму, добро и зло и т. д. То лишь видимыя проявленія Непостижимой и Незреченной сущности: Ормуздъ—свѣтлая эманация изъ Нея, положительный

активный принципъ, Ариманъ—отрицаніе всего положительнаго. По характерному древнему опредѣленію, Ариманъ есть *сомнѣніе* Ормузда въ самомъ себѣ. Но всѣ эти антитезы положительнаго и отрицательнаго начала, всѣ формулы бытія, содержатся въ Неизяснимой Сущности, всеобъемлющей, безстрастной, превышающей всякое воспріятіе и всякое познаніе.

Слѣдуя этой мысли, можно уловить схему міросозерцанія древнихъ «посвященныхъ». Ее можно представить въ слѣдующемъ видѣ: въ Непознаваемой, Непостижимой, Первобытной Сущности внѣ времени и пространства проявляются два противоположныхъ начала, именуемыхъ духомъ и матеріею, свѣтомъ и тьмою, обозначаемыхъ и иными разнообразными наименованіями въ разныхъ религіозныхъ формулахъ; изъ смѣшенія этихъ противоположныхъ началъ образуется міръ. Но это смѣшеніе, являющееся закономъ природы, сопряжено съ униженіемъ и страданіемъ духовнаго начала, вѣчно стремящагося освободиться отъ соединенія съ матеріею и вернуться къ чистотѣ своего первобытнаго естества. Здѣсь основная мысль, сокрытая подъ символомъ «страждущаго» и «растерзаннаго» бога. Духовное начало въ мірѣ лишено единства и цѣлости, оно дробится на безчисленное количество частицъ, одухотворяющихъ атомы матеріи, на милліоны отдѣльныхъ человѣческихъ сознаній. Божество сокрыто въ мірѣ, какъ таинственная закваска. Его надо обрѣсти, возсоздать, собравъ разрозненныя частицы его. Человѣчскій духъ—частица Божественнаго начала, заключенная въ тѣло, подобно тому, какъ все раздробленное духовное начало заключено во вселенной. И очищеніе, совершенствованіе каждаго индивидуальнаго сознанія, освобожденіе его отъ узъ плоти, — содѣйствуетъ очищенію міроваго духовнаго начала, освобожденію его отъ смѣшенія съ матеріею. Въ одномъ изъ символическихъ повѣствованій, предназначенныхъ посвященнымъ¹⁾, эта мысль образно выражалась въ представленіи о карликѣ и великанѣ; послѣдній заполнялъ собою вселенную и говорилъ: «Я—ты, и ты—Я. Гдѣ ты,—тамъ и Я. Я во всемъ, и ты Меня собираешь своею волею, и собирая Меня,—ты, собираешь себя». Духъ каждаго человѣка долженъ содѣйствовать умерщвленію мистическаго быка—матеріи,—и въ крови быка, т. е. въ осво-

¹⁾ Въ т. наз. гностическомъ *Евангеліи Евы*, къ которому мы вернемся далѣе.

божденномъ духовномъ началѣ, совершается постоянное полное очищеніе міровой души отъ матеріи и возвращеніе ея къ первобытному Божественному естеству.

Согласно глубокой мысли, на которой намъ еще придется далѣе остановиться, закрѣпощенію божественнаго начала въ матеріи способствовало больше всего появленіе на землѣ рода человѣческаго, ибо оно послужило связующимъ звеномъ между противоположными началами духа и матеріи. Выражаясь образнымъ языкомъ древней символики,—Діонисій Загревсъ растерзанъ Титанами,—*сынами земли*. Болѣе удобопонятнымъ языкомъ можно сказать, что человѣческое сознание, являясь вмѣстилищемъ частицы духовной сущности, носитъ въ себѣ ужасъ проявленія духовнаго начала въ несвойственной ему и для него унижительной обстановки земной скверны. Это и есть первобытное проклятье, тяготѣющее надъ родомъ человѣческимъ. Но человѣчество несетъ въ себѣ и залогъ освобожденія отъ этого проклятья: очищая и совершенствуя заложенную въ сознаніи частицу духа, освобождая ее отъ скверны плоти, человѣкъ содѣйствуетъ освобожденію отъ матеріи міровой души,—и является созидателемъ возрожденнаго Божественнаго начала. Тайнство просвѣтленія, доступное каждому посвященному, повторяется и во всемъ Магрокосмѣ. «Что вверху, то и внизу». Все едино въ вѣчномъ стремленіи къ возстановленію мірового единства. И выразитель этого стремленія въ низшемъ мірѣ, — посредствующее звено міровой цѣпи, — человѣкъ.

Мы здѣсь встречаемся впервые съ представленіемъ о таинственномъ сдѣвленіи міровыхъ явленій, образующемъ связь между Высшей Непознаваемой Сущностью и низшимъ матеріальнымъ міромъ. Намъ придется далѣе вернуться и подолгу остановиться на этой идеѣ, нашедшей выраженіе во множествѣ религіозно-философскихъ формулъ. Пока же достаточно отмѣтить, что эта идея тѣсно связана съ дуалистическимъ міровоззрѣніемъ, признававшимъ два основныхъ и противоположныхъ принципа матеріи и духа; она вытекла изъ глубокаго благоговѣнія передъ Непознаваемымъ Божественнымъ Началомъ, сочетаніе котораго съ матеріею всегда признавалось необъяснимымъ. Древніе посвященные считали, что Высшее Духовное Начало не могло унизиться до непосредственнаго соприкосновенія съ низшими элементами матеріи; поэтому сложились у нихъ представленіе о посредствующихъ звеньяхъ, необходимыхъ между Невмѣстимой

Неизмѣнной Единой Высшей Сущностью, и низшимъ космосомъ съ его медленной эволюціей и съ его вѣчной борьбой между духомъ и матеріею. Представленія эти воплотились въ разнообразныя мнѣя и догматическія формулы: то низшій міръ рисовался сотвореннымъ падшими созидательными силами, а не Божественною Волею, то нисхождение Божества къ міру изображалось въ видѣ постепенной градаціи безплотныхъ силъ или эманаций Божества, въ преимственной постепенности отдаляющихся отъ Божественнаго Источника и приближающихся къ матеріальному міру. Къ этой же категоріи представлений относилась идея о *Логосѣ* въ томъ видѣ, въ коемъ она была разработана Филономъ Александрійскимъ и другими мыслителями. Логосомъ обозначалась Творческая Сила Божества, особо выдѣленная изъ Божественнаго Первоисточника для акта творчества и созиданія, или, вѣрнѣе, Творческое Начало, рассматриваемое лишь въ Его отношеніи къ создаемому міру. Въ основѣ всѣхъ подобныхъ представлений лежала мысль о невозможности прямого и непосредственнаго общенія Высшаго Духовнаго Начала съ матеріею, для одухотворенія которой достаточно одного далекаго отблеска Непознаваемаго Свѣта.

Мы уже сказали, что эта глубокая идея о непостижимо—Высшей Божественной Сущности, Безстрастной, неизмѣнной и пребывающей превыше всякаго разумѣнія, превыше даже Творческаго проявленія,—эта идея была достояніемъ лишь немногихъ избранниковъ. Въ символикѣ же «тайнствъ» она была скрыта подъ тройнымъ покровомъ аллегорій, смыслъ которыхъ оставался неуловимымъ для непосвященныхъ. Большинство этихъ символическихъ образовъ представляетъ понынѣ для насъ неразрѣшимую загадку, но смыслъ нѣкоторыхъ изъ нихъ мы можемъ уловить.

Однимъ изъ такихъ символовъ былъ огонь, занимавшій такое выдающееся мѣсто въ таинственныхъ культахъ Востока. Въ этомъ образѣ мы опять видимъ тройственный символическій смыслъ. Въ грубѣйшемъ смыслѣ огонь былъ божествомъ, олицетвореніемъ живительныхъ и разрушительныхъ силъ природы, и воплощеніемъ его было солнце, коему воздавалось поклоненіе. За этимъ общераспространеннымъ культомъ скрывалось научное понятіе объ огнѣ, какъ первичномъ принципѣ космоса; въ этой формѣ преклоненіе передъ животворною силою солнца, создавшею на землѣ жизнь, было лишь однимъ изъ выраженій

идеи, открыто высказанной еще Гераклитомъ,—объ огнѣ, какъ первичномъ элементѣ матеріи и всего бытія¹⁾. Этотъ культъ огня окружался и другими символическими представленіями. Такъ, Божество изображалось въ видѣ пламеняющей сущности, въ которой выковывается матеріальный міръ, имѣющій вновь въ ней расплавиться. Образы *пламени* и *свѣта* вопли во всѣхъ религіозныхъ міровоззрѣніяхъ, какъ единственныя символическія олицетворенія Божества, доступныя человѣческому воображенію. Кроме того, огонь являлся символомъ духовной сущности, одухотворяющей міръ и связующей царство матеріи съ высшей областью чистаго Духа: образомъ ея представлялся огонь, какъ нѣчто среднее между матеріею и безплотною сущностью.

Но былъ и иной, болѣе глубокой смыслъ символики огня. Подъ ней скрывалась идея о непознаваемой и непостижимой Высшей Божественной Сущности, образомъ Которой въ мірѣ матеріи былъ первичный принципъ огня. И подобно тому, какъ Непознаваемая Сущность Божества вмѣщается мышленіемъ лишь въ проявленіи творчества, неизсякаемой зиждательной силы, такъ и метафизическій принципъ огня, какъ первоисточника космической эволюціи, доступенъ разумному представленію въ образѣ солнца, являющагося центромъ и источникомъ жизни въ нашемъ мірѣ. Поэтому солнце можетъ представляться видимымъ образомъ, какъ бы *иконою* идеи Высшей Божественной Сущности, совершенно не вмѣщаемой человѣческимъ мышленіемъ, подобно тому, какъ яркій свѣтъ солнца или молніи, нестерпимый для человѣческаго зрѣнія, является единственно—возможнымъ символомъ недоступнаго мышленію Первоисточника Свѣта Духовнаго. Оттого этотъ образъ *свѣта* сохранился во всѣхъ религіозныхъ формулахъ, пытающихся выразить неизяснимое. Въ культѣ огня и солнца мы видимъ образецъ символики, тройственный смыслъ которой раскрывался не сразу, а съ постепенствомъ особаго посвященія; именно этотъ культъ, облеченный символическою огнепоклонства и строго оберегаемый отъ непосвященныхъ, былъ широко распространенъ въ эллинизированномъ мірѣ подъ названіемъ митраизма.

Другимъ символомъ, вмѣщавшимъ научное толкованіе наравнѣ съ мистическимъ смысломъ, и также игравшимъ большую роль во

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ древній геліотеизмъ признанъ «разумнымъ» даже отрицателями мистическихъ созерданій. См. Haeckel, *Die Welträthsel*.

всѣхъ религіозныхъ таинствахъ античнаго міра, была вода, образъ Непознаваемой, Первобытной и Неизмѣнной Сущности Божества, выраженной въ образѣ воды, какъ первичнаго элемента матеріи. Подобно тому, какъ ученіе Гераклита было раскрытіемъ идеи объ огнѣ, какъ о космическомъ принципѣ, предшествовавшемъ образованію матеріи, такъ и ученіе Оалеса о водѣ, какъ о первобытномъ космическомъ элементѣ, было научнымъ откровеніемъ, за которымъ скрывалось глубокое мистическое значеніе. Эта символика была вплетена въ религіозно-философскія формулы древняго Египта: мы уже отмѣтили, что египтянамъ приписывалось по преимуществу избраніе воднаго элемента, какъ излюбленнаго образа Неизяснимой Божественной Сущности. Дѣйствительно, именно въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать символическій культъ Озириса—Нила, Озириса—Океана; этотъ образъ былъ особенно близокъ египетскому религіозному сознанію, и мы находимъ въ мистической литературѣ Египта самыя опредѣленныя указанія на двоякій сокровенный смыслъ его,—научный и мистическій.

Научный смыслъ символики воды изясненъ съ поразительной ясностью въ одномъ изъ фрагментовъ герметической литературы, а именно въ трактатѣ «о ключѣ»¹⁾. Здѣсь понятіе объ эволюціи, выработавшей въ благоприятной водяной средѣ первые живые организмы, и развернувшейся далѣе въ постепенномъ созданіи жизнеспособныхъ типовъ, — пресмыкающихся, пернатыхъ, и наконецъ одаренныхъ высшимъ сознаніемъ, — изложено въ формѣ, невольно поражающей сходствомъ съ современной научной теоріей о міровой эволюціи отъ водоросли до высшихъ животныхъ типовъ и человѣка, теоріей, особенно развитой на примѣрѣ у Геккеля²⁾.

¹⁾ Слѣдуетъ оговориться, что, ссылаясь на тексты, приписанные Гермесу Трисмегисту, мы отнюдь не входимъ въ разсмотрѣніе вопроса о мистической личности «Трижды Великаго», объ авторствѣ и точномъ времени составленія извѣстной подъ его именемъ литературы. Эта литература является выразительницей эллинизированной египетской мистики; ея роль въ религіозной жизни Египта въ разсматриваемую нами эпоху была громадной; мы знаемъ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго, что въ религіозныхъ процессіяхъ жрецы съ особой торжественностью несли 40 книгъ «Гермеса Трисмегиста». Мы знаемъ, какое вліяніе имѣла герметическая литература на расцвѣтъ Александрійской школы. Мы имѣемъ поэтому право говорить объ этой литературѣ, какъ о явленіи первостепеннаго значенія въ области религіозно-философскихъ созерцаній древняго міра, не вдаваясь въ разборъ ея съ точки зрѣнія исторической критики.

²⁾ Haeckel, *Natürlicheschöpfungs Geschichte*, passim.

Но въ этой же герметической литературѣ мы находимъ и мистическія толкованія научной идеи о первичномъ принципѣ воды, находимъ и примѣненіе этой идеи къ образу вѣчно смѣшанныхъ и остающихся несліянными, вѣчно противоположныхъ началъ Духа и Матеріи. Въ наиболѣе серьезномъ и обширномъ трактатѣ, приписанномъ Гермесу Тризмегисту, въ *Пимандрѣ*, мы видимъ глубоко-интересную попытку изъяснить роль человѣчества, какъ посредствующаго звена между духовнымъ и матеріальнымъ міромъ. Здѣсь изображается первичное соприкосновеніе духа съ матеріею, какъ *отблескъ* Божественной Мысли, отразившейся на поверхности первобытной *воды*, т. е. первичной безформенной матеріи. Этимъ божественнымъ отраженіемъ одухотворяется матерія, и въ ней начинается творческая эволюція. Медленно разворачиваясь, мірозданіе обвивается мистическимъ змѣемъ вокругъ отраженія Божественнаго Первообраза. И Первообразъ постепенно матеріализируется, въ немъ происходитъ обратная эволюція внизъ, въ немъ совершается выработка типовъ, все сильнѣе притягиваемыхъ въ низшій міръ водоворотомъ стихій. Первые, высшіе семь типовъ человѣчества уже облечены подобіемъ матеріи, но обитаютъ въ воздухѣ, не имѣютъ различія половъ, и вообще являются еще полу-духовными. Но они все грубѣютъ, матеріализируются, и, наконецъ, сливаются съ высшимъ животнымъ типомъ, выработаннымъ низшею эволюціею. Такимъ образомъ, въ человѣкѣ встрѣчаются двѣ эволюціи противоположныхъ началъ, шедшихъ навстрѣчу другъ другу, и человѣческая природа является по существу средоточіемъ міровой драмы смѣшенія чуждыхъ другъ другу элементовъ: духа, притягиваемаго внизъ міровыми стихіями, и низшаго матеріальнаго естества, сознательно стремящагося къ возвышенію до сліянія съ блеснувшимъ на него Божественнымъ отраженіемъ.

Мы здѣсь видимъ одну изъ сторонъ символа воды: влажное начало знаменуетъ вселенную, низшую матерію, воспринимаящую Божество, какъ отблескъ или отраженіе. Эта же идея нашла свое выраженіе въ любопытномъ и весьма распространенномъ древнемъ символѣ: отдѣляя себя и свою духовную сущность отъ міра, посвященные называли себя *рыбами, плывающими въ водѣ*. Тайнственной Рыбой, плавающей среди матеріи, было и Само Божественное Начало, раздробленное въ низшемъ мірѣ. Отсюда старый обрядъ преломленія и поглощенія рыбы, бывшій

однимъ изъ древнѣйшихъ видовъ теофагіи. Идея раздробляемой и поглощаемой Рыбы слилась съ идеей раздробленнаго Божества, олицетворяемаго то въ образѣ пролитія Его крови, какъ въ таинствахъ Озириса, Діониса, Атиса, то въ символѣ раздробляемаго хлѣба, какъ въ таинствахъ Адониса и въ Элевзинскихъ мистеріяхъ, гдѣ заключительнымъ обрядомъ было поклоненіе колосу, воздвигаемому безмолвнымъ іерофантомъ передъ благоговѣнно-преклоненной толпой. Если вспомнить, что на стѣнахъ христіанскихъ катакомбъ найдены изображенія таинства Евхаристіи въ видѣ преломленія *рыбы* вмѣсто хлѣба, — что Спаситель тамъ же обозначался таинственнымъ акростихомъ $\Gamma\chi\theta\upsilon\varsigma^1$), то мы оцѣнимъ значеніе и вліяніе этого древняго, страннаго символа, вынесеннаго когда-то изъ святилищъ Вавилона.

Но это символы, теряющіеся въ глубинѣ незапамятной древности, имѣли не одно, а нѣсколько значеній, къ отчаянью современнаго изслѣдователя. Такъ, идея воды или влажнаго начала не всегда служила символомъ матеріи, противопоставляемой духовной сущности. Иногда, наоборотъ, вода символизировала духовное начало въ его отношеніи къ матеріальному міру. Въ этомъ смыслѣ идея воды сливалась съ понятіемъ о влажномъ началѣ вообще, и въ особенности съ образомъ крови, — этого стараго, какъ міръ, символа Духа. Мы уже коснулись этой символики крови, какъ созидающаго и одухотворяющаго начала, — символики, находившей выраженіе какъ въ грубѣйшихъ формахъ кроваваго жертвоприношенія, такъ и въ мистическихъ ученіяхъ о необходимости пролитія Божественной крови для одухотворенія міра. Въ этой формулѣ *пролитія крови* символизировалось неизяснимое выдѣленіе животворной духовной сущности изъ Непознаваемаго Первоначала. Къ этому же кругу идей примыкаетъ и мистическое одухотвореніе воды, уже не въ научномъ смыслѣ первоначальнаго принципа матеріальной жизни, а въ метафизическомъ представленіи о влажномъ началѣ, противопоставленномъ твердому элементу матеріи. Духъ содержится въ матеріи, какъ вода въ чашѣ.

Здѣсь мы наталкиваемся на новый символъ, излюбленный древнею мистикою: то образъ Чаши, съ которымъ сочетались глубокія мистическія представленія. Міръ—таинственная Чаша, въ которой смѣшались, какъ вода съ виномъ, все элементы

¹⁾ $\Gamma\chi\theta\upsilon\varsigma$ Χριστός Θεός Υιός Σωτήρ. $\Gamma\chi\theta\upsilon\varsigma$ = рыба по греч.

вышніе и низніе, матеріальныя и духовныя. Въ частности, матерія, по выраженію одного герметическаго фрагмента, есть Чаша бытія, въ которой совершается творческое броженіе и процессъ духовнаго міросозиданія. Согласно другому герметическому трактату, *въ Чашь обрътается познаніе Божества*. Въ Пифагорействѣ идея перевоплощенія представлялась въ образѣ многихъ чашъ, въ которыхъ вѣчно переливается божественная субстанція духа; здѣсь понятіе о чашѣ являлось символомъ духовной индивидуальности. И въ Чашѣ познается Божественная Сущность, частицею которой является каждое отдѣльное сознаніе. Этотъ символъ проникалъ еще глубже, прѣмѣняясь къ идеѣ Божественной Сущности, разлитой въ міръ, страдающей, истекшей кровью, раздробленной, но вновь обрътаемой, мистически воплощаемой въ содержимомъ таинственной Чашы, къ которой приступаютъ посвященные, совершающіе символическій обрядъ поглощенія частицы этого содержимаго, т. е. изображающіе вѣчный процессъ приближенія человѣческаго духа къ Божеству черезъ вмѣщеніе Божественной идеи человѣческимъ сознаніемъ. Намеки на эти жуткіе, зорко-охраняемые отъ непосвященныхъ символы разбросаны въ орфическихъ и герметическихъ фрагментахъ, во всей мистической литературѣ древности, полной указаній на таинственное просвѣтленіе, заливаемое изъ Божественной Чашы. Но приступить къ Ней можетъ лишь тотъ, «кто возненавидѣлъ свое тѣло и возлюбилъ себя», т. е. свое духовное «я», родственное Непознаваемой Духовной Сущности. Только такому просвѣтленному, обожествленному сознанію дано въ мистической Чашѣ бытія «обръсти Божество».

Мы здѣсь касаемся одного изъ глубочайшихъ символовъ, когда либо возставшихъ передъ человѣческимъ созерцаніемъ. И для оцѣнки его глубины достаточно вспомнить, какую роль игралъ этотъ символъ въ исторіи человѣческаго духа, отъ таинственныхъ обрядовъ пифагорейскихъ и орфическихъ братствъ до возвышенной, идеально-чистой мистики средневѣковыхъ преданій о Святомъ Граалѣ...

Въ символѣ Чашы были сплетены символы воды, крови, влажнаго начала, одухотворяющаго міръ; по этому примѣру мы видимъ, что всѣ мистическіе образы древнихъ тайныхъ ученій находились въ какой-то логической связи между собою. Иногда намъ удастся разглядѣть путеводную нить, и съ ея помощью разобратъ въ значеніи нѣкоторыхъ символическихъ образовъ,

иногда ихъ смыслъ остается для насъ неуловимымъ. Такъ, мы донинѣ не можемъ себѣ уяснить, почему таинственное пролитіе крови, одухотворяющей міръ, изображалось преимущественно въ видѣ закланія быка, почему быкъ являлся обычнымъ символомъ матеріальнаго міра и вообще игралъ такую роль въ таинственномъ міросозерцаніи посвященныхъ. Не можемъ мы себѣ вполне уяснить и другого излюбленнаго образа древней мистики, образа змѣи, встрѣчающагося во всѣхъ космогоніяхъ древности, во всѣхъ тайныхъ ученіяхъ,—образа змѣи, символизирующей то Влажное Начало, то низшій міръ, въ своемъ процессѣ эволюціи обвивающійся вокругъ Идей Божества; къ этому сложному космическому символу намъ придется еще не разъ вернуться въ дальнѣйшемъ разборѣ гностическихъ идей. Причудливые іероглифы древней символики нами еще далеко не разобраны, и врядъ ли когда-нибудь окажутся съ полной ясностью переведенными на нашъ языкъ. И въ древнемъ мірѣ таинственная книга раскрывалась лишь передъ посвященными; для насъ-же, отдаленныхъ профановъ, ея содержаніе является загадкой, неразрѣшимой для нашего мышленія, привыкшаго къ точнымъ и блѣднымъ формуламъ. Но мы не должны забывать, что древнее мышленіе не знало этой дисциплины, лишающей научную мысль опоры воображенія. Для древняго созерцателя было столь же естественно мыслить головокружительными символами, какъ для математика нашего времени мыслить формулами: $A + B = Z$; $Z - A = B$.

Человѣчскій разумъ доходилъ до высшей экзальтаціи мистическаго одухотворенія въ этой безбрежной ширѣ символики. Рушились грани всѣхъ религіозныхъ представленій, и въ сліяніи ихъ основныхъ формулъ чуялась близость великой Истины, отблескъ таинственнаго Свѣта, къ Источнику котораго вѣчно рвется человѣчскій духъ. Точно сбросивъ какія-то оковы, человѣческая мысль залетала въ смѣломъ размахѣ въ необозримую высь, и трепетала у преддверья Великой Міровой Тайны, въ области непознаваемаго и неуловимаго, но вдругъ почувнаго. Повторяемъ, что толпа не знала этихъ полетовъ окрыленной мысли, непосвященнымъ не давался ключъ къ пониманію религіозной загадки сознанія. Но общее мистическое броженіе, охватившее міръ, создавало особое отношеніе къ религіозной догматикѣ, и даже непосвященные могли уразумѣть, что подъ многообразными виѣшними формами религіи скрывалось жуткое

Единство. Общность всѣхъ культовъ смутно сознавалась всѣми, была ясна не только для тѣхъ, что распѣвали въ Элевзисѣ священный гимнъ о единой Божественной Идеѣ, скрытой подъ символами Діониса-Загревса, растерзаннаго Титанами, и Діониса-Вакха, растерзаннаго вакханками, и Орфея, растерзаннаго Менадами, и сирійскаго Адониса, и фригійскаго Атиса, и египетскаго Озириса¹⁾. И въ мірѣ, въ общественномъ быту, всюду проникало сознание единства мистической идеи, лежащей въ основѣ всѣхъ религій; о томъ свидѣтельствуетъ извѣстная распространенная въ древности формула клятвы: «Если нарушу я свой обѣтъ, да будетъ мнѣ враждебенъ міръ и всепроникающій эфиръ, и Божество Всевышнее, Совершеннѣйшее. И если познаю я иного бога, то симъ богомъ, сущимъ или не сущимъ, клянусь сдержать свой обѣтъ». Ренану казалась смѣшной эта клятва во имя невѣдомаго и столь осторожно предусматриваемаго бога²⁾. Но здѣсь ясно сознание того, что названіе бога не имѣетъ значенія, что важно лишь внутреннее сознание Божественной Идеи, Божественной опоры совѣсти; въ этомъ смыслѣ приведенная клятва является живымъ свидѣтельствомъ глубокой и одухотворенной религіозности міра, гдѣ могла сложиться подобная формула обѣта.

Итакъ этотъ синкретизмъ, слившій въ формулы религіозной догматики въ единый порывъ поисковъ за Единымъ Божествомъ, былъ эсotericской религіей таинственныхъ братствъ, оберегавшихъ свои обряды отъ неносвященныхъ. Но онъ выражался и болѣе открыто въ религіи, побѣдно охватившей древній міръ передъ торжествомъ христіанства. Мы говоримъ о митраизмѣ, культѣ Непобѣдимаго Бога (*Sol invictus*), образомъ котораго въ видимомъ мірѣ было солнце; за этимъ же виѣшнимъ символомъ солнца скрывалось отмѣченное уже нами понятіе о Единомъ Непознаваемомъ Божествѣ, а обряды этой религіи вмѣщали всѣ главнѣйшіе образы и символы, обычные въ религіозномъ міросозерцаніи эллинизма. Тутъ была и символика огня въ смыслѣ духовной сущности, и родственная ей идея воды или влажнаго начала, и образъ мистической Чаши, и глубокій образъ проливаемой крови, какъ символа одухотворенія и возрожденія. То былъ грандіозный опытъ религіознаго синтеза, обвившійся во-

¹⁾ Cf. *Philosophumena*, V. 7, ч др.

²⁾ Renan, *L'église chrétienne*, XVІІ, p. 332.

кругъ стараго персидско-вавилонскаго культа божественнаго юноши, олицетворяющаго Творческое Начало въ мірѣ, и вѣчно совершающаго таинственное закланіе мистическаго быка.

Культъ Митры былъ когда-то національною религіею великой персидской монархіи; древнѣйшія религіозныя преданія Ирана сочетались съ метафизическими созерцаніями маговъ въ этомъ бодромъ, одухотворенномъ культѣ Свѣтлаго Божества, бога свѣта и правды, имя котораго призывалось при вступленіи въ бой за правое дѣло, а также во свидѣтельство произносимаго обѣщанія, ибо Митра считался хранителемъ даннаго слова¹⁾. Послѣдній атрибутъ характеренъ для міросозерцанія древнихъ Персовъ, особенно высоко цѣнившихъ правдивость: какъ извѣстно, греческіе историки указывали на то, что у этихъ благородныхъ отпрысковъ арійской расы юношей прежде всего учили ѣздить верхомъ и говорить правду.

Митраизмъ однако никогда не былъ замкнутой національною религіею. Уже на зарѣ исторіи онъ проникъ въ Вавилонъ, и затѣмъ широко распространился по Малой Азіи. Съ паденіемъ-же Персидской монархіи оборвалась послѣдняя связь между Персіей и религіею Непобѣдимаго Свѣтлаго божества, — и послѣдняя двинулась впередъ въ мощномъ порывѣ. Послѣ походовъ Александра Македонскаго и произведеннаго имъ сліянія Эллады съ Востокомъ, Западная Азія пережила эпоху широкаго религіознаго синкретизма, аналогичнаго съ наступившимъ триста лѣтъ спустя синкретизмомъ эллино-римскаго міра. Въ это время митраизмъ не только прочно засѣлъ въ Малой Азіи, но и воспринялъ здѣсь многіе атрибуты мѣстныхъ культовъ, особенно тѣсно слившись съ главнѣйшею малоазійскою религіею, — культомъ Великой Матери и Атиса: образъ прекраснаго юноши-бога, орошающаго міръ своей кровью, оказался неразрывно сплетеннымъ съ юнымъ Непобѣдимымъ богомъ свѣта, вѣчно закаляющимъ мистическую жертву. Въ союзѣ съ культомъ Атиса и подъ покровомъ его таинствъ митраизмъ разлился по всему древнему міру, но главнымъ центромъ его все же долго оставалась Малая Азія съ Арменіей и Месопотаміей, въ особенности же Каппадокія, Галатія, Понть. Часть этихъ областей вошла въ

¹⁾ См. Cumont, *Les mystères de Mithra*, t. I, II, ch. 1. Въ этомъ капитальномъ трудѣ собраны всѣ данныя о митраизмѣ, доступныя современному изслѣдованію.

составъ монархіи Митридата, и митраизмъ оказался тамъ въ роли воинствующей религіи. Отмѣтимъ мимоходомъ, что столь часто встрѣчающееся въ именахъ малоазійскихъ властителей производство отъ названія Митры (напр. *Митридатъ* и др.) свидѣтельствуешь о глубокомъ благоговѣніи къ божеству Свѣта, Силы и Правды, охранителю державныхъ правъ.

Послѣ паденія монархіи Митридата передъ римскимъ оружіемъ, остатки понтіійскихъ полчищъ укрѣпились въ Киликіи, ставшей на время и опорнымъ пунктомъ митраизма. Киликійскіе мореходы и пираты, свободно бороздившіе Средиземное море, занесли свою вѣру во всея порты эллино-римскаго міра; эту вѣру распространяли и многочисленные рабы, привозившіеся массами изъ Азіи послѣ побѣдоносныхъ войнъ. Походъ Помпея противъ киликійскихъ пиратовъ, завершившійся полнымъ ихъ разгромомъ, способствовалъ окончательному разсѣянію митраизма: нѣкоторые древніе писатели, какъ напр. Плутархъ, полагаютъ, что именно съ этого времени митраизмъ проникъ въ Римъ и прочно здѣсь утвердился. Съ слѣдующаго вѣка (I-го христіанской эры) началось быстрое распространеніе римскаго владычества въ глубь Малой Азіи, на родинѣ митраизма, и римскіе легіоны окончательно сроднились съ культомъ Непобѣдимаго бога. Присоединенія къ имперіи при Тиверіѣ Каппадокіи, при Неронѣ части Понта, при Веспасіанѣ Коммагены и Малой Арменіи, приобщили къ римскому міру главные центры митраизма. Когда же (съ конца I вѣка) начался постоянный приливъ въ Европу малоазійскихъ легіоновъ, стягиваемыхъ къ Дунаю для подкрѣпленія пограничныхъ гарнизоновъ, — эти легіоны принесли съ собою восторженный культъ Непобѣдимаго бога и укрѣпили славу и обаяніе его во всея предѣлахъ Римской Имперіи, преимущественно во всея стоянкахъ римскихъ войскъ. Всюду, гдѣ были лагерныя расположенія воинскихъ частей, — въ Испаніи, въ далекой Британіи, на берегахъ Роны, Рейна, Дуная, — воздвигались святилища Митры, столь многочисленныя, что остатки ихъ пережили всея катастрофы, сметавшія впоследствии съ лица Европы остатки римской культуры, и донынѣ трудъ изслѣдователей постоянно вознаграждается находкой уцѣлѣвшаго памятника митраическаго культа.

Неудивительно, что этотъ культъ, столь близкій воинскому духу римскихъ легіоновъ, быстро привлекъ къ себѣ симпатіи императоровъ, и сталъ вскорѣ завоевывать себѣ положеніе полу-

официальной религии. Императоръ Коммодъ (180—192), сынъ Марка Аврелія, открыто принялъ посвященіе въ таинства Митры; къ тому времени митраизмъ уже настолько глубоко проникъ во всеобщее религіозное міросозерцаніе, что могъ считаться настоящей эсотерической религіей эллино-римскаго міра. Таинства этой религии по прежнему охранялись отъ профановъ, но число «посвященныхъ» все возрастало, а внѣшніе обряды культа Непобѣдимаго бога привлекали симпатіи широкихъ массъ, еще не поддавшихся обаянію христіанскаго ученія. Христіанство являлось новой религіей, принятіе его знаменовало разрывъ съ дорогими традиціями, со всѣмъ прежнимъ міровоззрѣніемъ. Въ расширенномъ-же митраизмѣ римскаго міра укладывалась не только вся мистика язычества въ ея лучшихъ и глубочайшихъ проявленіяхъ, но и всѣ старыя традиціи, всѣ мѣстныя вѣрованія и даже суевѣрія; митраизмъ ничего не разрушалъ, и лишь объединялъ все въ стройномъ синтезѣ, надъ которымъ парилъ образъ Высшаго Непобѣдимаго Бога, видимымъ отблескомъ или изображеніемъ котораго было Солнце. Во II и III в. нашей эры то язычество, противъ котораго христіанство вело наступательную борьбу, было, въ сущности, однимъ лишь митраизмомъ, безгранично расширеннымъ и уже почти осуществившимъ мечту о мировой религии. Въ III-мъ вѣкѣ нашей эры, передъ окончательной побѣдой христіанства, этотъ расширенный митраизмъ былъ уже почти официально-признанной государственной религіей Рима, и римскіе императоры призывали имя Непобѣдимаго Бога, бога воинствъ, хранителя римской державы, какъ нѣкогда призывали его цари древней великой Персіи. Во многихъ святилищахъ Митры найдены слѣды приношеній и особыхъ молитвъ за императоровъ¹⁾. Въ Римѣ было уже много храмовъ и святилищъ Митры, когда императоръ Аврелианъ въ 270 г. воздвигъ во имя Sol invictus лучший въ Римѣ храмъ. Въ 307 г. Діоклетіанъ съ соправителями своими, Галеріемъ и Лициніемъ, соорудили на Дунаѣ (въ Карнунтѣ) святилище въ честь Митры, «создателя ихъ державы»; слѣды этого «mithraeum»²⁾ сохранились донинѣ на Дунаѣ, и служатъ интереснымъ напоминаніемъ обаянія культа Митры еще наканунѣ полнаго торжества христіанства. Когда же, въ послѣдствіе, побѣдннй разливъ христіанства былъ пріостановленъ при императорѣ

¹⁾ См. Cumont, *op. cit.* т. I, II, chap. 3.

Юліанъ, то этотъ послѣдній моментъ возрожденія язычества былъ, въ сущности, попыткой вернуть первенствующее значеніе смѣшанному, синкретическому культу на основѣ митраизма, въ таинства котораго самъ Юліанъ былъ посвященъ.

Мы далеко забѣжали впередъ, желая выяснитъ громадную роль и значеніе митраизма въ исторіи религіозныхъ искаженій древняго міра. Въ чемъ же заключалась главная суть ученія, явившагося первой и столь близкой къ осуществленію попыткой міровой религіи?

Какъ мы уже сказали, культъ Митры былъ символическимъ изображеніемъ идеи о Непознаваемомъ Неизъяснимомъ Божествѣ, единственнымъ доступнымъ для мышленія проявленіемъ Котораго является актъ творчества: иныхъ атрибутовъ Божества міровое сознаніе вмѣстить не можетъ. Символомъ этого Творческаго Начала, этого сочетанія божественной Воли и Силы, проявляющихся въ мірозданіи, былъ Митра, представляемый то въ образѣ Солнца, оживотворяющаго вселенную, то въ изображеніи могучаго божественнаго юноши, закаляющаго быка: въ послѣднемъ образѣ отражалась идея о животворномъ и одухотворяющемъ значеніи пролитой крови.

Эти изображенія Митры, высѣченные изъ камня въ видѣ барельефовъ, хорошо изучены современной наукой, благодаря тому, что значительное количество ихъ уцѣлѣло въ развалинахъ древнихъ святилищъ. Повидимому, такой барельефъ помѣщался всегда въ глубь святилища (имѣвшаго видъ пещеры, «spelaeum») какъ бы въ видѣ иконы, передъ которой горѣлъ неугасимый огонь. Не только главная идея этихъ изображеній Митры всегда неизмѣнна, но и въ деталяхъ почти не встрѣчается отступленій или вариантовъ, что свидѣтельствуетъ о глубокомъ символическомъ значеніи мельчайшей подробности. Въ этихъ изображеніяхъ прекрасный юноша—богъ вонзаетъ мечъ въ шею поверженнаго имъ на землю быка; быкъ въ предсмертной агоніи тянется головою вверхъ и вправо, а его побѣдитель отворачиваетъ отъ его страданій свой строгій ликъ, часто носящій странное выраженіе скорби и тоски. На Митрѣ характерная шапка фригійскаго образца («pileus»), имѣвшая очень важное значеніе въ символикѣ митраизма: само божество иногда обозначалось производнымъ отъ названія шапки наименованіемъ «pileatus». По всей вѣроятности, съ это шапкой связана кака-либо глубокая мистическая идея, намъ неясная; во всякомъ

случаѣ, она аллегорически представляла воздухъ или міровой эфиръ (въ которомъ движутся свѣтила), и потому часто изображалась осыпанной звѣздами. Знаки зодіака или звѣзды часто фигурируютъ и на плащѣ, накинутомъ на плечи Митры; этотъ развѣвующійся плащъ также имѣетъ значеніе космическаго символа, изображая вселенную или видимый міръ. Идея плаща или покрывала была вообще обычной въ древней мистикѣ, именно въ этомъ символическомъ смыслѣ¹⁾, а плащъ Митры, «расшитый звѣздами» и «краевъ котораго никто не видалъ» прославляется еще въ древнѣйшихъ текстахъ Зендъ-Авесты, священной книги Ирана²⁾. На митраическихъ барельефахъ этими подробностями подчеркивалось значеніе Митры, какъ олицетворенія Царя Природы, и въ частности Солнца. Замѣтимъ мимоходомъ, что самое имя его приобрѣло въ эллинизированномъ мірѣ аллегорическій смыслъ: какъ извѣстно, буквы эллинскаго алфавита имѣли всѣ и цифровое значеніе; путемъ сложенія буквъ, составляющихъ имя *Μειθρας* получалась цифра 365, т. е. число годовыхъ суточныхъ оборотовъ земли вокругъ солнца. Намъ впослѣдствіе придется не разъ останавливаться на этихъ мистическихъ вычисленіяхъ буквъ и цифръ.

Остальныя подробности барельефовъ, столь обычныхъ въ эллино-римскомъ мірѣ, дополняли идею Творческой Силы, проявляющейся въ умерщвленіи быка, — символа низшихъ стихій. Пролитой кровью одухотворяется матерія, и въ ней начинается эволюція міроздавія: оттого на нашихъ изображеніяхъ изъ крови быка произрастаютъ злаки. Хвостъ быка заканчивается пучкомъ колосевъ, въ напоминаніе образнаго преданія о томъ, что растительный міръ появился изъ спинного мозга убитеннаго Первобытнаго быка. Эта символика помогаетъ намъ уяснить мистическое значеніе кровавой бани (*taurobolium*), воспринятой митраизмомъ изъ культа Атиса и широко примѣнявшейся въ его тайнствахъ. То — воспоминаніе первобытнаго кровопролитія, имѣющее такое-же значеніе для духовнаго возрожденія вѣрующаго, какое имѣло мистическое закланіе быка (т. е. побѣда ду-

¹⁾ Вспомнимъ, что въ храмѣ Салса было изображеніе Изиды подъ покрываломъ, съ надписью, что «ни одинъ смертный его не приподнималъ!» Въ фрагментѣ Ферекида, сохраненномъ у Климентя Александрійскаго, мы находимъ дѣльное и вполне ясное указаніе на таинственное покрывало, олицетворяющее Космосъ.

²⁾ См. J. Darmesteter, *Avesta*.

ховнаго начала надъ низшими стихіями), для зарожденія сознательной жизни въ одухотворенной матеріи¹⁾.

Неизмѣнной подробностью митраическихъ изображеній является змѣй, обвившійся у ногъ Митры, или пьющій кровь, изливающуюся изъ смертельной раны быка. Съ нимъ мы возвращаемся къ кругу отмѣченныхъ уже нами основныхъ символовъ греко-восточной мистики. Иногда змѣй пьетъ изъ чаши, изображенной у ногъ или на груди Митры: это — сочетаніе символа змѣя съ вѣчнымъ символомъ Чаши. Иногда змѣй кусаетъ собственный хвостъ, согласно старому образу, весьма распространенному на древнемъ Востоку (*δράκων οὐροβόρος*), какъ символъ замыкающагося круга вѣчности. Въ этомъ-же смыслѣ персидское Божество времени (*Зерванъ*, — въ эллино-римскомъ мірѣ слившійся съ Кроносомъ-Сатурномъ), также игравшій большую роль въ митраизмѣ, изображался обвитымъ змѣею. Иногда между изгибами змѣи помѣщались изображенія знаковъ зодіака, или просто звѣзды: этимъ выражалось сочетаніе идеи вѣчности съ понятіемъ о времени. Слѣдуетъ замѣтить, что Зерванъ, — олицетвореніе времени, всегда оставался въ области чистой идеи и былъ совершенно чуждъ антропоморфизма, свойственнаго культамъ Кроноса и Сатурна. Сближеніе его съ послѣдними было произвольнымъ измышленіемъ позднѣйшей эпохи: на самомъ дѣлѣ имя Зервана переводилось въ эллино-римскомъ мірѣ названіями *Λίων*, *Sacculum*, сохранявшими за нимъ понятіе о вѣчности, какъ метафизической идеи. Даже въ изображеніи его избѣгали антропоморфизма: Зерванъ изображался съ львиной головой на человѣческомъ торсѣ, обвитомъ змѣею. Быть можетъ, голова льва здѣсь указывала на всепожирающую силу Времени²⁾. По основному смыслѣ этого образа заключался въ томъ, что, согласно весьма древней и не вполне ясной для насъ символикѣ, левъ изображалъ принципъ огня. Поэтому изображенія Зервана имѣли сложное аллегорическое значеніе, надъ которымъ стоитъ остановиться. Въ одномъ смыслѣ змѣя, обвившаяся вокругъ торса, на которомъ были изображены знаки зодіака или семь планетъ,

¹⁾ Очень часто у ногъ Митры изображалась собака. Космическое значеніе этого символа намъ неясно; мы знаемъ только, что въ митраизмѣ собакѣ вообще отводилась почетная роль, она — образъ вѣрности и чести, истинно — воинскихъ доблестей. Древніе персы очень почитали собакъ и считали, что ихъ присутствіе отгоняетъ демоновъ.

²⁾ Такова догадка Сumont. (op. cit.).

связывала идею Времени или Вѣчности съ идеей мірозданія, и съ астрологическими созерцаніями, имѣвшими большое значеніе въ религіи древней Персіи. Въ этой религіи научныя данныя о семи планетахъ, видимыхъ въ нашемъ мірѣ, служили обычными символами космическихъ силъ, управляющихъ вселенною. При митраическомъ посвященіи показывалась таинственная лѣстница съ 7 дверями, заканчивавшаяся восьмой дверью; эти двери изображали планеты ¹⁾ (восьмая изъ нихъ — Солнце), а металлы, изъ которыхъ онѣ были сдѣланы, напоминали о соотвѣтствіи между земными металлами и планетами: послѣднія, согласно древне-восточнымъ представленіямъ, оказывали воздѣйствіе на первыхъ и вообще находились съ ними въ таинственномъ общеніи, причеъ золото соотвѣтствовало Солнцу, серебро Лунѣ и т. д. Всѣ эти понятія и связаная съ ними символика представляютъ большой интересъ, и освѣщаютъ намъ нѣкоторыя странныя формулы позднѣйшихъ алхимиковъ, но разсмотрѣніе ихъ завлекло бы насъ слишкомъ далеко.

Но, какъ указано выше, таинственныя изображенія Зервана имѣли и другое значеніе. Если знаки зодіака и планетъ напоминали о космическихъ законахъ, гармонично управляющихъ вселенною, — то образъ змѣи въ сочетаніи съ львиной головою символизировалъ первобытную борьбу стихій. Мы уже не разъ отмѣчали, что согласно очень древней, невыясненной для насъ символикѣ, змѣи былъ образомъ воды или влажнаго принципа. Левъ же являлся символомъ огня; мы не знаемъ, на чемъ была основана эта символика, но должны признать ее, какъ удосто- вѣренный фактъ. Сочетаніе же этихъ двухъ символовъ въ изображеніи Времени указывало на первобытное смѣшеніе двухъ основныхъ принциповъ огня и воды, смѣшенія, съ котораго началась медленная эволюція мірозданія. Вода и огонь — братъ и сестра, по мысли древнихъ Персовъ, и оттого въ этой религіи огня и солнца символикѣ воды было отведено значительное мѣсто; недаромъ въ глубочайшихъ таинствахъ ея передъ посвященнымъ ставили чашу воды. Святилища Митры всегда устраивались у источника или ключа воды, и этотъ обычай вытекалъ не изъ потребности имѣть воду подъ рукой для раз-

¹⁾ По мнѣнію Цельса, котораго цитировалъ Оригенъ, эти 7 дверей, изображая семь планетныхъ сферъ, должны были указывать на постепенное прохожденіе души, въ послѣдовательныхъ воплощеніяхъ, черезъ всѣ эти планетныя сферы.

ныхъ надобностей богослуженія, но имѣлъ глубокое ритуальное значеніе¹⁾.

Въ этомъ же сочетаніи идей огня и воды, — вѣчно противоположныхъ и все же неразрывно связанныхъ началъ, — заключенъ смыслъ общезвѣстнаго скульптурнаго мотива, изображающаго львиную голову, извергающую воду изъ пасти. Этотъ орнаментъ, широко распространенный въ эллино-римскомъ мірѣ, и донынѣ украшающій въ Европѣ всевозможные фонтаны и городскія площади, является повсюду безмолвнымъ свидѣтелемъ громаднаго, хотя и не всегда сознаваемаго нами вліянія митраизма и его символики на всю европейскую культуру.

Глубокими и невольнѣ намъ доступными символами было облечено посвященіе въ таинства Митры. Мы имѣемъ свѣдѣнія, что степеней посвященія было семь, согласно особому мистическому значенію, приписываемому этому числу. Надо отмѣтить, что сочетаніе мистическихъ идей съ этимъ числомъ было распространено на Востокъ съ сѣдой древности, и проникло въ европейское сознаніе вмѣстѣ съ другими особенностями восточнаго міросозерцанія, преимущественно-же черезъ митраизмъ, отводившій таинственному числу 7 особо-важное мѣсто въ своей символикѣ. Итакъ, степеней посвященія было 7; изъ нихъ намъ извѣстны степени Вѣрона, Воина, Льва, Гонца солнца (*heliodromus*), Отца и т. д. Но особое значеніе, повидимому, имѣла степень *Льва*, съ которой мы возвращаемся къ кругу идей, выраженныхъ въ изображеніяхъ Зервана. Со степенью *Льва* было связано особое званіе «участника» (*μετέχοντες*), такъ какъ, повидимому, только «Львы» приступали къ совершенію самаго таинства. Посвященіе въ эту степень было сопряжено съ особыми символическими обрядами. По свидѣтельству Порфирія, при совершеніи таинства, вмѣсто обычнаго мистическаго омовенія, для «Львовъ» было установлено особое помазаніе рукъ медомъ, «ибо, — говоритъ Порфирій, — вода враждебна огню, изображаемому *Львомъ*, и посему замѣняется для него медомъ»²⁾. Весьма вѣроятно, что это помазаніе медомъ имѣло именно это

¹⁾ По замѣчанію Cumont (*ibid.* I, V, 5), новыя данныя науки, устанавливающія тѣсную связь между культурами огня и воды у Персовъ, проливаютъ новый свѣтъ на нѣкоторые историческія данныя, до сихъ поръ не находившія объясненія (напр. жертвоприношеніе Ксеркса Геллеспонту передъ походомъ на Элладу).

²⁾ Cf. Cumont, *ibid.* I, V, 5.

символическое значеніе отказа отъ воды, какъ элемента противоположнаго огню. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, невольно напрашивается мысль, — не стоимъ-ли мы тутъ передъ новымъ глубочайшимъ и совершенно неразгаданнымъ еще символомъ? И въ митраизмѣ, и въ другихъ религіозныхъ системахъ древняго Востока, мы постоянно встрѣчаемъ это странное сочетаніе льва и пчелинаго меда, льва съ пчелою въ пасти, и т. п. ¹⁾. И этотъ сложный символъ воскрешаетъ въ памяти библейское сказаніе о Самсонѣ и о зацанной ему странной загадкѣ: «что слаще меда? что крѣпче льва»? Какъ извѣстно, разгадкой долженъ былъ служить рой пчелъ и медовый сотъ въ пасти льва, убитаго Самсономъ ²⁾.

Мы зашли въ дебри такой символики, передъ которой наше оскудѣвшее европейское мышленіе отстываетъ съ недоумѣніемъ. Замѣтимъ однако, что связь библейскаго повѣствованія о Самсонѣ съ митраическимъ міросозерцаніемъ не ограничивается указанными аллегорическими образами. Въ позднѣйшей христіанской иконографіи изображенія библейскаго героя, раздражающаго льва, сложились не безъ вліянія митраическаго образа юнаго бога, побѣдителя символическаго быка. Подобнымъ же образомъ обычныя въ древнемъ христіанствѣ изображенія Моисея, извлекающаго ударомъ жезла воду изъ скалы, находятся въ тѣсной связи съ обычнымъ въ древности изображеніемъ Митры, такимъ же образомъ извлекающаго изъ скалы источникъ воды: въ митраизмѣ здѣсь скрывался символъ «воды живой», даваемой Митрой всѣмъ жаждущимъ божественнаго просвѣтленія ³⁾.

Мы здѣсь подошли вплотную къ вопросу громаднаго для насъ значенія, — вопросу о сходствѣ митраизма съ христіанствомъ и о вліяніи ихъ другъ на друга. Это сходство уже чулось нами въ основныхъ идеяхъ митраизма объ отношеніи міра къ Божеству; оно поражаетъ и во всѣхъ деталяхъ обрядности и иконографіи. Окрѣпшее христіанство II и III в., къ изумленію

¹⁾ Повидимому, медъ игралъ роль въ жертвоприношеніяхъ въ нѣкоторыхъ таинствахъ. Такъ, по свидѣтельству Анніана (*Mithrid.*, LXVI), Митридатъ приносилъ въ жертву медъ.

²⁾ Кн. Суд. XIV, 5—18. Исторія Самсона вообще представляетъ большой интересъ, въ ней сквозятъ разнородные элементы и мистическія наслоенія. Вопросъ этотъ еще мало разработанъ, см. однако у S. Reinach (*Cultes, mythes, religions*, t. III) изслѣдованіе эпизода Самсона съ лисицами, основная мысль котораго, повидимому, заимствована изъ ритуала орфическихъ таинствъ.

³⁾ Cf. Cumont, *ibid.* I, V, 11.

своему, столкнулось съ религіей, вносившей въ міръ почти тождественныя съ нимъ формулы религіознаго міросозерцанія, тѣ же идеи объ искупленіи міровой скверны кровью, и мистическую символику первобытной жертвы, неудержимо напоминающую образъ «агнца, закалаемаго отъ начала міра». Тѣ же требованія аскетизма, умерщвленія плоти, тѣ же мистическіе обряды крещенія, таинственныхъ начертаній, преломленія хлѣба... Церковные писатели, незнакомые съ ритуалами древнихъ таинствъ, не могли уразумѣть причины такой общности мистическихъ идей и образовъ; не имѣя возможности утверждать, что митраизмъ все заимствовалъ у христіанства, такъ какъ старшинство перваго было слишкомъ очевидно,—они рѣшили, что діаволь, предвидя торжество ненавистнаго ему христіанства, заранѣе составилъ пародію его и противовѣсь, въ видѣ религіи Митры. Пылкій Тертуліанъ, особенно раздраженный сходствомъ митраическихъ таинствъ съ христіанскими, первый додумался до этого предположенія: «*A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum mysteriis 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 собою разумѣется, что противники христіанства отвѣчали подобными же обвиненіями въ рабской подражательности древнимъ таинствамъ. А между тѣмъ, истина была не въ этой полемикѣ и пристрастныхъ нападкахъ, а въ спокойной оцѣнкѣ того общечеловѣческаго достоянія мистики, религіозныхъ идей и символическихъ формулъ, частицы котораго вошли во всѣ великія религіи Востока. Митраизмъ, какъ религія, непосредственно вылившаяся изъ глубины восточныхъ святилищъ, выразилъ болѣе ярко эти старыя, какъ міръ, формулы, эти символическіе образы столь далеко отъ насъ отошедшаго мистическаго созерцанія. Но эти самые образы сѣдой мистики влились широкой струей и въ христіанство,—и признавая этотъ фактъ, мы лишь углуб-

¹⁾ Tertull. *De praeser. haeret.* XL, 2—5.

ляемъ и расширяемъ значеніе христіанства, какъ міровой религіи. Христіанство всегда стремилось къ объединенію всѣхъ высшихъ и лучшихъ идеаловъ человѣческой мысли, — и ему дано право съ гордостью сознавать, что оно является дониндѣ носителемъ всѣхъ свѣтлыхъ мечтаній человѣчества, всѣхъ глубокихъ идей, когда либо нашедшихъ выраженіе въ робкихъ попыткахъ обрядовой символики. Позднѣйшее христіанство выработало замѣчательную формулу для утвержденія своего догматическаго исповѣданія: «*Id teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*». Эта формула имѣетъ болѣе глубокаго смысла, нежели тотъ, который ей приписывали богословы, — она шире понятія о церковномъ общеніи, о догматическомъ согласіи. Истинный смыслъ ея въ томъ, что въ христіанствѣ содержатся крупныя всѣхъ былыхъ поисковъ за истиною, что его міросозерцаніе сложилось изъ наслоеній всѣхъ религіозныхъ формулъ, когда либо выразившихъ міровую тоску Богоискательства. Старая мистика Востока влилась многими широкими струями въ мощный потокъ христіанства.

Но это не значитъ, что митраизмъ не могъ оказать никакого непосредственнаго вліянія на выросшее рядомъ съ нимъ христіанство; наоборотъ, мы имѣемъ полное основаніе думать, что нѣкоторыя детали христіанской обрядности именно отсюда заимствованы. Вліяніе митраизма замѣтно на особомъ значеніи Солнца, какъ образа Божества въ христіанской символикѣ, — значеніи, сказавшемся и въ мистическомъ поклоненіи восходу солнца на утреннемъ богослуженіи, и въ посвященіи солнцу седьмого дня недѣли, и даже въ приурочиваніи величайшаго христіанскаго праздника ко времени декабрьскаго «солнцеворота», т. е. ко времени года, всюду ознаменованному празднествами въ честь солнца. Торжественное празднованіе Непобѣдимаго Бога—Солнца (*Sol invictus*) въ митраизмѣ происходило 25 декабря, и мы вправдѣ предполагаемъ, что это обстоятельство не осталось безъ вліянія на фиксированіи даты великаго христіанскаго праздника, подобно тому, какъ весеннія празднованія убійеннаго юноши — бога Атиса-Адониса наложили нѣкоторый слѣдъ на христіанскій календарь. Повторяемъ, что констатированіе подобныхъ вліяній на обрядовую сторону христіанства не только не является оскорбительнымъ, но, наоборотъ, подчеркиваетъ глубокаго смысла всей христіанской обрядности, сложившейся не случайно, а подъ вліяніемъ общечеловѣческихъ

религіозныхъ традицій, и вѣковыхъ, идеальнѣйшихъ порывовъ къ символическому изображенію отношеній міра къ Божеству. Недаромъ христіанство съ первой же поры приняло на себя задачу стать всеобъемлющимъ религіознымъ синтезомъ, вмѣстивъ въ себѣ религіозные идеалы всѣхъ расъ и племенъ, всѣ скорби и всѣ упованія челоуѣчества, всю радость духовнаго озаренія со всѣми муками вѣчнаго Богоискательства. Здѣсь умѣстно вспомнить, что одинъ изъ первыхъ христіанскихъ писателей¹⁾ съ гордостью говорилъ: «Все, что сказано кѣмъ либо хорошаго, принадлежитъ намъ, христіанамъ».

Митраизмъ также пытался дать религіозный синтезъ всего эллино-римскаго міра, — и былъ побѣжденъ христіанствомъ. Широкія массы стали на сторону послѣдняго. Митраизмъ былъ по существу религіею для немногихъ, для посвященныхъ, толпѣ не было мѣста на высшихъ степеняхъ посвященія. Но между двумя великими религіями, оспаривавшими другъ у друга міровое владычество во II и III в. нашей эры, было и глубокое этическое различіе, подмѣченное народными массами. Митраизмъ былъ суровой религіей, культомъ побѣдоноснаго бога, требовавшаго отъ своихъ послѣдователей духовной мощи, мужества въ жизненной борьбѣ. Въ этой религіи не было призыва къ «трудоувающимся и обремененнымъ», не могло быть ублаженія кроткихъ и нищихъ духомъ. Мы уже видѣли, что въ римскомъ мірѣ митраизмъ былъ преимущественно воинскимъ культомъ, распространяемымъ римскими легіонами, и перешедшимъ изъ воинскихъ лагерей въ императорскіе дворцы. Воинскіе идеалы были переложены и въ религіозныя созерцанія митраизма, этого культа духовнаго мужества, въ которомъ служеніе добру понималось какъ беспощадная борьба противъ зла, лжи, тьмы, всѣхъ темныхъ силъ, противящихся торжеству Свѣтлаго бога истины. Само собою разумѣется, что эти идеалы были доступны не всѣмъ послѣдователямъ митраизма, — что для грубаго легіонера они оставались недоступными. Но все же и на низшихъ степеняхъ митраическаго посвященія культъ бога правды, — божественнаго свидѣтеля даннаго слова, мстителя за погранную истину, помощника въ борьбѣ духа съ искушеніями плоти, — не могъ не способствовать духовному подъему, призывая къ актив-

¹⁾ Св. Іустинъ философъ и мученикъ, къ которому вернемся далѣе.

ной борьбѣ за правду и нравственную чистоту. Въ этомъ смыслѣ митраизмъ приближался къ идеалу рыцарскаго ордена. Подобные идеалы были вѣчно живы и въ христіанствѣ, часть эволюціи ихъ мы прослѣдимъ далѣе. Но въ общемъ теченіи христіанства восторжествовали идеалы пассивнаго смиренія, доступные самымъ широкимъ народнымъ массамъ, и въ сущности для нихъ созданные, — и къ нему пошли эти массы нищущихъ слова ободренія. Христіанство призвало весь міръ къ участію въ радости божественнаго озаренія, и къ нему хлынула толпа. Въ митраизмѣ же моментъ радостнаго участія въ таинствѣ оставался удѣломъ немногихъ избранниковъ, въ долготѣнныхъ искусствахъ закалившихъ свой духъ передъ вступленіемъ въ отборную дружину Митры. Вспомнимъ, что только со степеню «Льва» была сопряжено званіе «участника», и что слѣдовательно только посвященные, готовые къ несенію подвига борьбы за свѣтъ и истину, допускались къ участію въ таинствѣ и мистической трапезѣ съ хлѣбомъ и чашею воды.

Быть можетъ, былъ моментъ въ послѣдующей исторіи христіанства, когда оно подошло совсѣмъ близко къ старымъ идеаламъ митраизма. То было въ средневѣковой Европѣ, создавшей идеаль христіанскаго воина — рыцаря, и въ самомъ рыцарствѣ взлелѣявшей мечту объ особой дружинѣ безгрѣшныхъ рыцарей, преодолѣвшихъ всѣ земныя искушенія, созрѣвшихъ для чистаго служенія Добру и Божественной Правдѣ, и достаивающихся лицезрѣнія таинственной Чаши (св. Грааля) и включенія въ сонмъ Ея служителей. Можно замѣтить, что эти идеалы сложились въ христіанствѣ въ ту эпоху, когда въ его міросозерцаніи вновь проявились тенденціи дуализма, когда идея діавола, вѣчнаго противника Божества, выросла въ средневѣковомъ богословіи до того, что заслонила собою идею Единаго Всеблагаго Божества и воскресила старыя понятія Персіи, Вавилона и всего Востока о двухъ равныхъ по силѣ враждебныхъ принципахъ, среди вѣчной борьбы которыхъ развертывается эволюція міра и человѣка. Эта идея необходимо влечетъ за собою понятіе объ активной борьбѣ за торжество свѣта, какъ вышемъ долгѣмъ человѣка, — союзника Свѣтлаго Божества въ тяжелой борьбѣ.

Но мы отвлеклись слишкомъ далеко. Митраизмъ, его идеалы, его синтезъ міровой религіи, слишкомъ долго насъ задержали, и мы должны вернуться къ тому моменту міровой исторіи, съ

котораго начали свое повѣствованіе, къ эпохѣ великаго духовнаго броженія, еще не вылившася въ цѣльную религіозную систему и еще направленнаго къ прокладыванію новыхъ путей для страстнаго Богоискательства.

Человѣчество было наканунѣ созданія міровой религіи. Рушились грани государствъ, народовъ и языковъ, по всему міру кипѣло живое общеніе между всѣми святилищами познанія и вѣры. Вся жизнь человѣческая была порывомъ къ познанію собственной сущности и мысли. Никогда мысль не залетала такъ головокружительно высоко въ неудержимомъ порывѣ къ надзвѣздной тайнѣ.

И эта мечта о побѣдѣ надъ міровой тайной, о разрывѣ оковъ плоти и полномъ одухотвореніи человѣческаго сознанія, — выразилась въ страстномъ ожиданіи побѣдителя міра, носителя полноты духовной мощи. Человѣчество возжаждало сковать въ себѣ связующее звено между высшимъ и низшимъ міромъ, между матеріальной природой и Божествомъ.

Міръ ожидалъ Богочеловѣка.

Наряду съ расцвѣтомъ мистическихъ братствъ и общинъ, съ союзами ревнителей Истины, сплоченныхъ общимъ и дружнымъ порывомъ Богоискательства, — великое мистическое броженіе передъ зарею христіанства сказывалось въ страстныхъ поискахъ за Учителемъ, за высшимъ, одухотвореннымъ человѣкомъ, носителемъ Божественной благодати.

Исторія, въ томъ видѣ, въ какомъ ее обыкновенно изучаютъ, сохранила свѣдѣнія лишь о такъ называемыхъ псевдомессіяхъ еврейскаго народа. Но то были чисто политическія явленія, вспышки воинствующаго націонализма, которымъ нѣтъ мѣста въ исторіи религіозныхъ исканій человѣчества. Иные люди являлись въ то время выразителями этихъ исканій, воплощеніями мечты о богочеловѣствѣ. По лицу всего міра, отъ края до края римской державы, мелькали таинственные тѣни разныхъ учителей, пророковъ, ясновидящихъ, чудотворцевъ, — иногда просто шарлатановъ, иногда носителей дѣйствительно — глубокаго познанія и особаго посвященія. За ними шли толпы людей, готовыхъ ради нихъ отречься отъ всякихъ жизненныхъ благъ и послѣдовать призыву къ исканію царства духа.

Всѣхъ этихъ властителей думъ эпохи великаго Богоискательства не перечестъ, и разсмотрѣніе историческихъ данныхъ о нихъ завлекло-бы насъ слишкомъ далеко. Для общей ихъ характеристики достаточно остановиться мимоходомъ на знаменитѣйшемъ изъ нихъ, — на таинственномъ Аполлоніи Тіанскомъ.

Вся литература первыхъ вѣковъ христіанства пестритъ указаніями на Аполлонія. Онъ былъ современникомъ Иисуса Христа и впоследствии часто противопоставлялся ему противниками христіанства. Во II, III вѣкѣ нашей эры обожествленіе Аполлонія было обычнымъ явленіемъ. Императоръ Авреліанъ посвятилъ ему храмъ¹⁾. Его изображенія ставились въ молельняхъ; иногда синкретическій духъ времени сказывался въ томъ, что почитаніе Аполлонія сливалось съ почитаніемъ другихъ обожествленныхъ лицъ: такъ въ молельнѣ императора Александра Севера (222—235) стояли рядомъ изображенія Орфея, Аполлонія и Иисуса Христа²⁾. По всему міру прославлялись чудеса Аполлонія, вѣру въ которыя не могла поколебать полемика со стороны христіанскихъ писателей³⁾. Въ числѣ этихъ чудесъ называли случаи воскрешенія мертвыхъ, снятія незримой рукой съ Аполлонія возложенныхъ на него оковъ и т. п. Какимъ-то талисманамъ, будто бы освященнымъ Аполлоніемъ, приписывали чудодѣйственную силу для усмиренія бурь, укрощенія дикихъ звѣрей и т. п.⁴⁾. Даже въ позднѣйшія времена у византійскихъ хронографовъ (напр. у Георгія Кедрина) мы находимъ свѣдѣнія о благоговѣйномъ почитаніи памяти Аполлонія. Еще въ XIII вѣкѣ византійское духовенство потребовало уничтоженія какихъ-то бронзовыхъ воротъ, будто бы освященныхъ имъ и почитаемыхъ народомъ.

Къ сожалѣнію, личность самого Аполлонія окружена такимъ ореоломъ легендъ, что среди нихъ трудно разобраться въ подлинныхъ историческихъ данныхъ. Жизнеописаніе Аполлонія составлялось неоднократно разными писателями, но до насъ дошло лишь одно сочиненіе этого рода, а именно біографическій трудъ нѣкоего Филострата, составленный въ началѣ III вѣка по порученію императрицы Юліи Домны, жены императора Септи-

1) Vopiscus, *Aurel.* XXIV.

2) Lampridius, *Alex.* XXIX.

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

4) Cf. «*Quaestiones ad Orthodoxos*».

мія Севера. Эта замѣчательная женщина, отличавшаяся недюжинными государственными способностями и огромной эрудиціей, была одержима свойственной ей эпохѣ страстью синкретизма и потребностью сличенія разнородныхъ религіозныхъ и философскихъ ученій; заинтересовавшись личностью Аполлонія Тіанскаго, она собрала какіе-то жизнеописанія его, написанныя Дамисомъ, Мерагеномъ, Максимомъ Эгейскимъ и др. и передала ихъ Филострату съ повелѣніемъ составить новую біографію Аполлонія ¹⁾. На основаніи этихъ матеріаловъ Филостратъ написалъ свою знаменитую *Жизнь Аполлонія Тіанскаго*, по счастливой случайности уцѣлѣвшую среди гибели столькихъ сокровищъ древней литературы, и сохранившуюся донинѣ. Эта біографія носитъ характеръ фантастической повѣсти; отбросивъ изъ нея сверхъестественный элементъ, можно приблизительно выяснитъ слѣдующія данныя:

Аполлоній родился въ Малой Азіи, въ Каппадокійскомъ городѣ Тіанѣ, приблизительно въ первые годы нашей эры. Рожденіе его, согласно легендамъ, было обставлено разными чудесными явленіями, надъ которыми мы останавливаться не будемъ ²⁾. Четырнадцати лѣтъ онъ былъ отправленъ для завершенія своего образованія въ Тарсъ киликійскій, славившійся своими философскими школами. Быть можетъ, въ бытность Аполлонія въ Тарсѣ ему довелось встрѣтить на улицѣ мѣстнаго уроженца, еврейскаго юношу, предназначеннаго судьбою къ роли міроваго свѣточа религіи, — Савла, будущаго апостола Павла.

Окончивъ свое образованіе въ Тарсѣ, Аполлоній перебрался въ Эгею, гдѣ былъ въ постоянномъ общеніи съ жрецами знаменитаго храма Эскулапа. Здѣсь-же, по словамъ Филострата, онъ вступилъ въ пифагорейское братство, выдержавъ предварительный искусъ пятилѣтняго безмолвія. Отнынѣ его жизнь стала рядомъ подвиговъ аскетизма и всякихъ лишеній. Отказавшись отъ всякой животной пищи, одѣтый въ льняныя одежды ³⁾, онъ странствовалъ по всѣмъ святилищамъ, совершенствуясь въ

¹⁾ Cf. Philostr. *Vita Apoll.* I.

²⁾ Cf. Philostr. *Vita Apoll.* I, 4—5.

³⁾ Отказъ отъ шерстяной одежды у древнихъ «посвященныхъ» былъ слѣдствіемъ отрицанія всякаго насилія надъ живымъ существомъ: шерсть, — продуктъ стрижки овецъ, — считалась нечистой.

восторженных созерцаніяхъ. За нимъ шли ученики, толпа богоискателей, неудержимо привлекаемыхъ его благородной осанкой, вдохновеннымъ взоромъ, исходившей изъ него духовной мощью. Въ Ниневіи, гдѣ остановился Аполлоній по дорогѣ въ Индію, къ нему пришелъ нѣкій Дамисъ со словами: ты идешь за Богомъ, я пойду за тобой,—и съ того момента сталъ неразлучнымъ спутникомъ Учителя. Изъ Ниневіи они пошли въ Вавилонъ для бесѣды съ тамошними магами, и затѣмъ добрались до Индіи; пребываніе Аполлонія въ Индіи описано Филостратомъ съ прикрасами самаго фантастическаго свойства. Слѣдуя далѣе все тому же источнику, мы узнаемъ, что обратный путь Аполлонія и его вѣрнаго спутника легъ черезъ Вавилонъ и Ефесъ и привелъ ихъ въ Аѳины, а оттуда въ Римъ, при императорѣ Неронѣ. Послѣ пребыванія въ Римѣ Аполлоній совершилъ путешествіе въ Испанію, побывалъ въ Египтѣ и наконецъ водворился у себя на родинѣ, въ Малой Азіи. Въ 96 г. онъ былъ въ Ефесѣ, когда произошелъ странный случай ясновидѣнія, о которомъ говорятъ древніе писатели: въ тотъ самый день и часъ, когда императоръ Домиціанъ былъ убитъ въ Римѣ (18 сентября 96 г.), Аполлоній въ Ефесѣ прозрѣлъ сцену убійства и описалъ ее со всѣми подробностями окружающимъ. Вскорѣ послѣ этого, Аполлоній совершенно исчезъ: отославъ Дамиса въ Римъ подъ предлогомъ какого-то порученія, онъ скрылся и уже никогда болѣе не появлялся на жизненной сценѣ. Его послѣдователи были убѣждены, что онъ не умеръ обычной человѣческой смертью; иные ожидали его воскресенія и скорого возвращенія, другіе полагали, что его совершенный духъ «дематеріализировался», покинулъ ненужную ему оболочку тѣла.

Мы остановились на этой загадочной личности, промелькнувшей яркимъ метеоромъ на фонѣ міровой исторіи и нынѣ почти забытой, какъ на характерномъ образцѣ учителя, столь жадно встрѣченнаго толпой. Но Аполлоній говорилъ не для толпы, онъ былъ прежде всего «великимъ посвященнымъ», хранившимъ обязательство молчанія передъ профанами. Ни онъ, ни другіе представители пифагорейскихъ или иныхъ таинствъ не могли бросить людямъ живого слова, утолить всеобщую жажду просвѣтленія. Безмолвные, загадочные, скользили они надъ жизнью, воплощая въ себѣ человѣческія грѣзы о духовномъ совершенствѣ, чуждомъ всякихъ житейскихъ заботъ.

Но міровой тоски они утолить не могли.

А она все глубже охватывала человѣчество, вострепнувшееся отъ вѣянія мистики. И все помыслы, все упованія, все лучшія силы человѣческаго духа были напряжены въ ожиданіи вѣщаго слова, имѣющаго разсѣять тоску Богоискательства.

Міръ ожидалъ Богочеловѣка. И онъ готовъ былъ къ воспріятію Его, когда изъ Галилеи пронесся таинственный ключъ: Онъ пришелъ!

II.

«Иисусу же рождшуся въ Вифлеемъ іудейстѣмъ во дни Ирода царя, се волсви отъ Востока приидоша въ Іерусалимъ, глаголюще: гдѣ есть рожденъ царь іудейскій? видѣхомъ бо звѣзду Его на Востоцѣ и приидохомъ поклонитися Ему»¹⁾).

Это преданіе распустилось благоухающимъ цвѣткомъ среди другихъ безхитростныхъ евангельскихъ повѣствованій, и въ немъ таится глубокій образный смыслъ. Эти «волхвы», — т. е. носители древняго посвященія и познанія, — идущіе на поклонъ къ Младенцу Іисусу, какъ бы символизируютъ отношеніе древняго мышленія и философскаго созерцанія къ Тому, во имя Котораго крестилась вся человѣческая культура.

Годы проповѣди Царства Божьяго въ Галилеѣ промелькнули свѣтлой идилліей, остались въ человѣческой памяти лучезарной мечтой. Обликъ Христа пересталъ быть осязаемой реальностью, и вокругъ Его духовнаго наслѣдія началась борьба идей, понятій и разнотолкованій. Многие изъ сказаннаго Божественнымъ Учителемъ осталось непонятнымъ, многія слова Его, преданныя забвенію, даже безслѣдно затерялись. Не прошло десятилѣтія со времени Его отшествія изъ скорбнаго міра, какъ ближайшіе ученики Его уже вступали въ ожесточенные споры о томъ, какъ именно относился Учитель къ данному жизненному явленію, что отвѣтилъ бы на тотъ или иной предложенный вопросъ. Среди этихъ споровъ ученіе Христа могло затеряться въ узкомъ сектанствѣ, растратить свою живительную силу. Но его подхватила разливавшаяся по міру волна мистицизма. Страстный порывъ, искавшій «прежде всего Царствія Божія и правды его», сблизилъ юную религію съ древними таинствами, окунулъ ее

¹⁾ Матѳ. II, 1—2.

въ водоворотъ великаго мистическаго броженія, одухотворявшаго міръ. И она въ этомъ союзѣ съ древней мистикой окрѣпла, утвердила свою царственную власть надъ человѣческими сердцами, подобно тому, какъ въ образномъ разсказѣ о поклоненіи волхвовъ Божественный Младенецъ проявилъ впервые свою Царственную Сущность именно въ принятіи этого поклоненія и символическихъ даровъ отъ маговъ, — носителей древняго посвященія.

Девятнадцать вѣковъ протекло съ тѣхъ поръ, какъ человечество слагало эти восторженные преданія, и смыслъ ихъ сталъ забываться среди догматическихъ споровъ. Тѣ главныя идеи, за которыя человечество шло на смерть, нынѣ заслонились подробностями, болѣе понятными нашему міросозерцанію. Такъ, вся внѣшняя обстановка зарожденія христіанства, — Вилеемская пещера, ясли, пастухи, — вся Галилейская идиллія, — пріобрѣли особое значеніе, точно въ нихъ была суть христіанства. Ничто не можетъ быть ошибочнѣе этого взгляда. Никакія идиллическія подробности не могли бы покорить міръ, охваченный тоской Богоискательства, — и ими не исчерпывалось значеніе Того, Кто «говорилъ, какъ власть имѣющій»¹⁾, Того, Кто воплотилъ міровую мечту о Богочеловѣкѣ. Міръ открылся передъ властнымъ призывомъ къ экстазу, передъ призывомъ къ всеобщему крещенію Духомъ и огнемъ. Въ этой вдохновенной проповѣди заключалась тайна уснѣха христіанства; ею оно пошло на встрѣчу мистическимъ запросамъ человечества, созрѣвшаго именно для такой проповѣди. Древній міръ, жившій исканіемъ Божества, встрепенулся отъ вѣсти, что Божество снизошло къ человечеству, открыло въ Себѣ доступъ каждому сознанію и путь къ мистическому совершенствованію. И древнее мышленіе, и древнее познаніе, со всеми ихъ духовными запросами, преклонились передъ основной идеей христіанства, — подобно тому, какъ въ чудномъ сказаніи о Рождествѣ Христовомъ пришедшіе съ Востока волхвы сложили свои дары у ногъ Божественнаго Младенца.

Міръ воспринялъ христіанство, какъ наслѣдника древнихъ мистерій, какъ разгадку всехъ тайнъ жизни. То, что было достояніемъ лишь немногихъ посвященныхъ, раскрылось передъ всемъ человечествомъ: христіанскій призывъ былъ обращенъ не только къ немногимъ мыслителямъ, но и къ широкимъ мас-

¹⁾ Матѳ. VII, 28—29. Марк. I, 22. Лук. IV, 32.

самъ, впервые призваннымъ къ общенію съ радостью Божественнаго созерцанія. Конечно, въ христіанствѣ, по евангельскому выраженію, было «много званыхъ и мало избранныхъ», и избранныхъ у него, въ сущности, было не больше, чѣмъ у другихъ мистическихъ религій. Но сила его заключалась именно въ томъ, что у него было «много званыхъ», что на перекресткахъ жизни громко раздавался его призывъ.

Нынѣ приходится иногда слышать предположеніе, будто залогомъ успѣха христіанской проповѣди было ученіе о посмертномъ воздаяніи за всѣ земныя испытанія. Но такое мнѣніе ошибочно уже потому, что другія древнія религіи учили о загробномъ существованіи и о справедливомъ возмездіи въ иной жизни. Эта идея была всегда жива въ человѣчествѣ, всегда была ярко выражена во всѣхъ религіозныхъ системахъ арійской расы; правда, древнему еврейству она была, повидимому, чужда, но и въ его міросозерцаніи она просачивалась подъ вліяніемъ Египта и Персіи: для евреевъ послѣднихъ вѣковъ до Р. Х. идея посмертнаго воздаяніи уже стала непреложной истиной, тѣсно слившейся съ религіознымъ міросозерцаніемъ юдаизма. Не надежда на будущую жизнь обезпечила успѣхъ христіанской проповѣди. Христіанство покорило міръ вѣщимъ словомъ: *Царствіе Божіе внутри васъ есть*. То было ученіе о радости жизни, озаренной Божественнымъ свѣтомъ, о радости Божественнаго созерцанія, доступнаго здѣсь, въ этомъ мірѣ, каждому сознанию. И вся жизнь стала исканіемъ этого пути къ внутреннему царству благодати, вся жизнь озарилась мистическимъ восторгомъ, и познала сладость экстаза. Два, три человѣческихъ поколѣнія блуждали по міру съ горящими глазами, съ невидящимъ взоромъ, восторженно прислушиваясь къ призыву духовнаго возрожденія, созерцая лишь свѣтъ внутренняго озаренія. То было христіанство, побѣдившее міръ, залившее его кровью экзальтированныхъ мучениковъ.

Мы знаемъ, что этотъ экстазъ былъ знакомъ посвященнымъ древнихъ мистерій, какъ своеобразное ощущеніе близости Божества. Но эти посвященные были рѣдкими избранныками,—а для толпы, для человѣческихъ массъ, небожители были далеки. Въ христіанствѣ впервые прозвучала проповѣдь о Божествѣ,—какъ о всеобщемъ достояніи, о неразрывной части сознанія и радостномъ смыслѣ жизни. И навстрѣчу этому Божеству, снишедшему до человѣчества, пошло все живое, все чуткое, все

ищущее, всѣ «люди сѣдѣющіи въ сѣни смертнѣи и увидѣвши свѣтъ велій». Недаромъ съ этой проповѣдію озаренія Свѣтомъ слились всѣ лучшія потребности духа, вся человѣческая этика и «все то хорошее», что было когда-либо выражено и воспринято человѣческимъ сознаниемъ.

Отсюда видно, насколько ошибочно и другое мнѣніе:—будто успѣху христіанства способствовала проповѣдь еврейскаго монотеизма. Для еврейства Іегова былъ далекимъ строгимъ Судьею, внушавшимъ страхъ, но не любовь. «Начало премудрости страхъ Господень»,—говорилъ Ветхій Завѣтъ¹⁾. Христіанство учило о совершенствѣ любви, «изгоняющей страхъ»²⁾,—о Божествѣ близкомъ озаренному сознанию, о Божественномъ Свѣтѣ, отблескомъ котораго горитъ человѣческая душа. Самой характерной чертой христіанской проповѣди можно считать именно то, что она разнесла по міру новое понятіе о Божествѣ, понятіе, весьма близкое къ откровеніямъ высшаго посвященія, но впервые прозвучавшее радостнымъ кликомъ надъ просторомъ человѣческой жизни.

Конечно, это новое слово не явилось міру въ видѣ стройнаго цѣльнаго ученія. Наоборотъ, яснаго понятія о Сущности Божества не было въ первомъ лепетѣ христіанства. Мы далѣе увидимъ, что христіанство не разъ отклонялось далеко даже отъ самой идеи монотеизма. Мы прослѣдимъ, какъ медленно, въ теченіи двухъ-трехъ вѣковъ, вырабатывались христіанскимъ мышленіемъ догматическія опредѣленія Божества. Этой догматики еще и въ поминѣ не было въ эпоху первыхъ, сбивчивыхъ призывовъ къ Царствію Божию. Но въ этихъ призывахъ была заложена непобѣдимая сила вѣры въ Божественный Свѣтъ, возсіявшій надъ міромъ, согрѣвшій человѣческую душу и воспламенившій ее радостью божественнаго созерцанія.

Всякому серьезному изслѣдователю, приступающему къ изученію христіанства съ намѣреніемъ постигнуть его сущность, разгадать тайну его успѣха и выяснить его историческую эволюцію,—надлежитъ прежде всего отрѣшиться отъ нѣкоторыхъ предвзятыхъ мнѣній, навѣянныхъ легкомысленнымъ непониманіемъ и не оправдываемыхъ вѣскою критикою фактовъ. Мы уже указали на два такихъ мнѣнія,—на разсматриваніе хри-

¹⁾ Псал. СХ, 10. Притч. I, 7. Сирах. I, 15.

²⁾ I Іоан. IV, 18.

стіанства, какъ простой проповѣди еврейскаго монотеизма, и на преувеличеніе значенія «галилейской идилліи», трогательныя подробности которой могутъ сильно дѣйствовать на воображеніе нашего времени, но не обладали такой неотразимой силой въ эпоху разлитія христіанской проповѣди по древнему міру, гдѣ столько было простоты въ повседневно́мъ быту и столько идиллической поэзіи въ религіозныхъ міоахъ. Еще болѣе тяжелой ошибкой является разсматриваніе христіанства, какъ соціальной проповѣди, родственной по духу современнымъ соціаль-демократическимъ утопіямъ: и это мнѣніе обличаетъ незнакомство съ тѣми условіями и той средой, въ которой развилось христіанство. Въ этой средѣ, гдѣ такъ несложны были жизненныя потребности, гдѣ, по климатическимъ условіямъ, не было острой матеріальной нужды и поэтому не было и озлобленнаго сознанія неравнаго распредѣленія матеріальныхъ благъ, — въ этой средѣ, охваченной міровымъ мистическимъ броженіемъ, соціальная проповѣдь могла имѣть развѣ только частичный успѣхъ, могла вызвать мѣстную вспышку, но всецѣло овладѣть человѣческимъ сознаніемъ она не могла. Міръ ждалъ не соціальныхъ реформъ, а религіознаго подъема. И только въ наше время, съ его неслыханнымъ культомъ капитала, съ его жестокой борьбой классовъ и назрѣвшими общественными вопросами, могло возникнуть предположеніе, будто великое религіозное движеніе, создавшее христіанство, могло разгорѣться на почвѣ соціальныхъ ученій. Деятнадцать вѣковъ тому назадъ человѣчество ждало не общественнаго переустройства, а живого слова, разрѣшающаго тоску Богоискательства, — и покорило его восторженное ученіе о Царствіи Божіемъ «не отъ міра сего».

Столь же ошибочно и другое современное мнѣніе о перво-бытномъ христіанствѣ, навязывающее ему особое значеніе моральной проповѣди, направленной исключительно къ поднятію нравственнаго уровня человѣчества. И этотъ взглядъ вытекаетъ изъ современнаго понятія о религіи, совершенно чуждаго мистики и истиннаго пониманія религіозныхъ запросовъ. Въ наше скучное время, знающее лишь практическую сторону жизни, религія сводится къ требованіямъ морали и внѣ ея не находитъ себѣ смысла. Для нашего міра, проникнутаго утилитаризмомъ, не можетъ быть духовнаго подъема, не связаннаго съ какими-либо реальными благими послѣдствіями, и поэтому религія мыслима лишь какъ узда, налагаемая на человѣческія страсти, лишь

какъ залогъ общественной безопасности и огражденiе общечеловѣческихъ интересовъ отъ напора эгоистичныхъ стремлений. Оттого высшая степень религiознаго подъема, доступнаго нашему времени, заключается въ альтруистическомъ забвенiи личныхъ интересовъ, въ безкорыстномъ порывѣ къ служенiю своему ближнему вмѣсто служенiя собственному «я»;—такой подвигъ считается нынѣ высшимъ, почти недостижимымъ идеаломъ. Но мiръ забылъ, что этотъ идеалъ, какъ бы онъ ни былъ высокъ, не можетъ быть *высшимъ* идеаломъ человеческого сознания уже потому, что въ немъ содержится признанiе цѣнности материальныхъ благъ (хотя бы для ближняго), что въ немъ нѣтъ полного забвенiя будничной обстановки жизни. Какъ ни великъ подвигъ братской любви,—выше его подвигъ духовнаго совершенствованiя, одухотворяющiй цѣлыя поколѣнiя, облагораживающiй все человеческое сознание. Какъ ни велика заслуга того, кто утеръ слезу ближняго, выше его стоитъ тотъ, кто вѣщимъ словомъ отрываетъ людей отъ всякихъ материальныхъ заботъ и ведетъ ихъ за собой къ неземнымъ идеаламъ.....

Земная любовь къ ближнему, служенiе его интересамъ,—лишь первыя проявленiя религiознаго чувства. Человѣкъ, повинаясь внутреннему призыву къ совершенствованiю во имя религiознаго идеала,—естественно сбрасываетъ съ себя прежде всего все материальные интересы и приноситъ ихъ въ жертву чужому благу съ тѣмъ бѣльшей легкостью, что для него самого они уже утратили прежнюю цѣнность. Но если этотъ призывъ увлекаетъ его все дальше, все выше къ простору духовнаго созерцанiя, если чувствуетъ онъ въ себѣ присутствiе высшаго начала, озаряющаго его сознание,—тогда не можетъ онъ отвернуться отъ призванiя къ служенiю «духомъ и истиною» высочайшимъ, надземнымъ идеаламъ,—тогда не можетъ онъ, ради служенiя материальнымъ интересамъ своихъ ближнихъ, оторваться отъ творческой работы духовнаго совершенствованiя. Человѣкъ — «сосудъ благодати», и не имѣетъ права разбить этотъ сосудъ, чтобы изъ черенка напоить прохожаго.

Эти идеи чужды мiросозерцанiю нашей эпохи. Но онѣ лежали въ основѣ всей древней мистики и того благоговѣйнаго отношенiя къ человеческому духу, о которомъ современный мiръ не имѣетъ и представленiя. Ими же было проникнуто и христiанство, восторженное учение о Царствiи Божьемъ, покрывшее мiръ проповѣдью о свободѣ духа.

Именно въ согласіи съ понятіями древней мистики, альтруизмъ занялъ и въ христіанствѣ положеніе первой ступени по пути къ духовному совершенствованію. Но то была именно ступень къ дальнѣйшему развитію ученія о бренности всего мірскаго, и это ученіе неизбѣжно влекло за собой пренебрежительное отношеніе ко всякому служенію матеріальному благу, хотя бы чужому, а не собственному. Восторженная Марія, забывшая всякія житейскія попеченія ради того, чтобы сидѣть у ногъ Божественнаго Учителя и слушать Его слово,—заслужила Его одобреніе: она «избрала благую часть»¹⁾, и практическая Марѳа, сколь ни полезна была ея дѣятельность, никогда не могла сравниться съ нею въ христіанскомъ сознаніи. «Больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положить за други своя»²⁾,—учило христіанство,—но это именно крайній предѣлъ любви, а не высшая точка духовнаго совершенствованія, передъ которой пожертвованіе жизнью — мелочь, ибо жизнь сама по себѣ не является цѣнностью. Пожертвованіе жизнью ради ближнихъ доступно всякому человѣку, не погрязшему въ низменномъ животномъ эгоизмѣ. Но служеніе человѣчеству на вершинахъ духовнаго созерцанія, служеніе Царству Духа облагораживаніемъ человѣческаго сознанія,—вотъ высшій идеаль неземной любви, доступный лишь немногимъ,—и христіанство показало его міру, какъ «свѣточъ, возженный на высокой горѣ».

Изъ этого же пренебрежительнаго отношенія ко всему мірскому вытекло и характерное равнодушіе христіанскаго сознанія къ реальности, напр. предпочтеніе, оказываемое имъ благому намѣренію, а не осуществленію его. Съ точки зрѣнія духовнаго совершенствованія, вполне логично оцѣнивать лишь душевное стремленіе, порывъ. И мы видимъ ясное выраженіе этой идеи въ цѣломъ рядѣ евангельскихъ притчъ о купцѣ, отдающемъ все свое достояніе ради единой жемчужины³⁾, о рабочихъ одинадцатаго часа, получающихъ вознагражденіе одинаковое съ тѣми, кто заслужилъ его тяжелымъ цѣлдневнымъ трудомъ,⁴⁾ о пастырѣ, предпочитающемъ одну заблудшую овцу цѣлой сотнѣ остальныхъ⁵⁾, о званыхъ на царскій пиръ, отъ

¹⁾ Лук. X, 38—42.

²⁾ Іоан. XV, 13.

³⁾ Матѳ. XIII, 45—46.

⁴⁾ Матѳ. XX, 1—16.

⁵⁾ Лук. XV, 4—6.

которыхъ требуется лишь свѣтлое, радостное настроеніе (брачная одежда) ¹⁾...

Мы слишкомъ привыкли читать загадочную книгу христіанской мистики сквозь очки нашего дѣловитаго, безрадостнаго времени, ставящаго «дѣла добрыя» выше всякихъ порывовъ религіознаго созерцанія. И мы забыли, что христіанство было когда-то чисто-мистическимъ ученіемъ, враждебнымъ всякому утилитаризму, и менѣе всего похожимъ на тѣ практическія общества взаимопомощи, въ которыя вырождается нынѣ сектанство и убогія усилія протестантскаго духа «возродить христіанство». Оно было чистымъ порывомъ мистики, то христіанство, гдѣ первымъ признакомъ озаренія Духомъ были возгласы на невѣдомомъ языкѣ ²⁾, гдѣ Апостолы считали для себя недостойнымъ отдавать свои силы служенію нуждамъ братіи и для этого поставляли діаконовъ и вдовиць, а сами предавались лишь дѣлу благовѣстія ³⁾,—то христіанство, Самый Основатель котораго всячески избѣгалъ толпы, гнѣвно отказывался быть судьей въ ея тяжбахъ и мелкихъ раздорахъ ⁴⁾, и даже ради исцѣленія недужныхъ неохотно отрывался отъ уединеннаго созерцанія, «милосердуя о народѣ семъ» ⁵⁾.

Чисто моральная проповѣдь неизбѣжно заключена въ извѣстныя рамки, и нуждается въ ясномъ опредѣленіи своихъ этическихъ принциповъ. Христіанство не давало никакихъ формулъ этики, и недаромъ апостолъ Павелъ противопоставлялъ его древнему «закону» ⁶⁾, строго оберегавшему человѣка отъ уклоненій съ намѣченнаго пути. Христіанство не указывало пути: оно требовало общаго совершенствованія, духовнаго подъема, возводящаго человѣка на такую высоту, откуда всѣ житейскія условія кажутся ничтожными мелочами. Вышнимъ образомъ этотъ духовный подъемъ сказывался въ широкой любви къ человѣчеству, въ области-же внутренней психики онъ требовалъ страстнаго порыва къ собственному совершенствованію, и напряженія всѣхъ душевныхъ силъ и способностей къ единой цѣли:—дать разгорѣться въ яркое пламя той искрѣ Божествен-

¹⁾ Матѳ. XXII, 11—14.

²⁾ I Кор. XIV, 2—10.

³⁾ Дѣян. VI, 1—6.

⁴⁾ Луг. XII, 13—14.

⁵⁾ Матѳ. IX, 36; XIV, 14. Марк. VI, 34.

⁶⁾ Галат., гл. III вся.

наго Свѣта, что заложена въ каждомъ сознаниіи. Въ этой мысли заключалась суть всей христіанской проповѣди; она нашла свое лучшее выраженіе въ глубокой евангельской притчѣ о талантахъ¹⁾, и суровое обличеніе того, «кто зарываетъ свой талантъ въ землю», стало на вѣки призывомъ къ духовному совершенствованію, какъ къ долгу передъ Богомъ и самимъ собою. Но надо помнить, что и въ этомъ символическомъ призывѣ не было опредѣленной формулы того, что именно слѣдуетъ разумѣть подъ «талантомъ», вложеннымъ Богомъ въ человѣческую душу, и въ какомъ направленіи его надо развивать. Здѣсь было заложено начало многихъ недоразумѣній, и дальѣйшаго конфликта между разнорѣчивыми понятіями о долгѣ. Каждому индивидуальному сознанию было предоставлено рѣшать, въ чемъ именно заключается его призваніе и въ чемъ должна выразиться его готовность служить высшимъ идеаломъ. А эти идеалы часто находились, (и донынѣ находятся) въ несоотвѣтствіи съ тѣмъ, что могло бы казаться ближайшимъ и непосредственнымъ долгомъ.

Въ этомъ конфликтѣ заключался разладъ, внесенный въ человѣческое сознаніе христіанствомъ. Призывъ къ забвенію всего мірскаго ради «царствія не отъ міра сего» врѣзался острымъ клиномъ въ тѣ понятія о гражданственности, зиждимой на крѣпкихъ семейныхъ устояхъ, которые лежали въ основѣ міросозерцанія Рима. Еще тѣснѣе были связаны религіозные запросы съ чувствами національнаго и семейнаго долга въ еврействѣ, послужившемъ колыбелью христіанства. Христіанская проповѣдь несла съ собою смертный приговоръ этимъ старымъ устоямъ общественнаго быта. Полное презрѣніе къ плоти и вытекающее изъ него отвращеніе къ браку, превознесеніе аскетическихъ идеаловъ, отрицаніе всякихъ семейныхъ узъ, — все то, что въ мистеріяхъ Востока было удѣломъ немногихъ, — было провозглашено христіанствомъ передъ лицомъ всего міра. Христіанство вынесло изъ тайниковъ святилицъ этотъ призывъ къ духовной свободѣ, къ отрѣшенію отъ всякихъ мірскихъ обязательствъ ради единой потребности исканія Божества, и въ огненныхъ выраженіяхъ запечатлѣло его въ человѣческихъ сердцахъ:

«Мните ли, — говорилъ Самъ Христосъ, — яко миръ приидохъ дати на землю? Ни, глаголю вамъ, но раздѣленіе. Будутъ бо

¹⁾ Матѣ. XXV, 14—30. Лук. XIX, 12—26.

отселѣ пять въ единѣмъ дому раздѣлени, тріе на два, и два на три. Раздѣлится отецъ на сына, и сынъ на отца; мати на дщерь, и дщи на мать, свекры на невѣсту свою, и невѣста на свекровь свою¹⁾.

«Аще кто грядетъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и мать, и жену и чадъ, и братію и сестръ, еще же и душу свою, не можетъ Мой быти ученикъ²⁾».

«Не мните, яко придохъ воврещи миръ на землю: *не придохъ воврещи миръ, но мечъ*. Придохъ бо разлучити челоуѣка на отца своего, и дщерь на мать свою, и невѣсту на свекровь свою. *И врази челоуѣку домашній его*. Иже любитъ отца или мать паче Мене, нѣсть Мене достоинъ, и иже любить сына или дщерь паче Мене, нѣсть Мене достоинъ»³⁾.

Не миръ несло христіанство, но мечъ! Въ этомъ признаніи — истинный смыслъ христіанской проповѣди, того ученія, въ которомъ современное непониманіе хотѣло бы видѣть мораль здраваго смысла, хранительницу бытовыхъ традицій и семейнаго очага! Мы знаемъ, какъ глубоко запалъ этотъ призывъ въ челоуѣческія сердца, какъ буквальное толкованіе его привело къ рѣшительной борьбѣ противъ «міра» и всѣхъ мірскихъ узъ и создало непримѣрное въ исторіи челоуѣчества стремленіе къ бѣгству изъ постылага «міра» въ безмолвный просторъ пустыни, въ одиночество и тишину монашеской кельи. Эти аскетическіе идеалы были заложены въ самой основѣ христіанскаго міросозерцанія. Замѣтимъ только, что первобытное христіанство настолько подчеркивало свою отчужденность отъ жизненной реальности, что даже не пыталось проводить въ жизнь осуществленіе своихъ идеаловъ. Оно учило презрѣнію ко всему мірскому, но презрѣнію настолько глубокому, что для него внѣшнія условія мірской жизни не играли никакой роли. Христіанство не отрывало своихъ послѣдователей отъ ихъ обычной жизненной обстановки, допускало и семейныя узы и брачную жизнь, наравнѣ съ военной службой, съ богатствомъ, съ рабствомъ, допускало даже возможность брака между христіанами и язычниками, какъ допускало возможность для христіанина имѣть рабовъ-христіанъ. Все это казалось мелкими житейскими условностями для людей,

1) Лук. XII, 51—53.

2) Лук. XIV, 26.

3) Матв. X, 34—37.

жившихъ однимъ лишь порывомъ религіозной экзальтаціи. Важно лишь то, чтобы эти мелочи не занимали мѣста въ человѣческомъ сознаніи, чтобы на нихъ смотрѣли, какъ на нѣчто ничтожное, скоропреходящее; съ ними и бороться не стоитъ: конецъ міра близокъ, и съ нимъ разсѣется призракъ постылой земной реальности.

Нельзя не подчеркнуть, что это ожиданіе неминуемо-близкой кончины міра въ значительной мѣрѣ способствовало широкой терпимости первобытнаго христіанства къ вышнимъ условіямъ жизни. Первые поколѣнія христіанъ были убѣждены въ томъ, что конецъ міра долженъ наступить еще при жизни самовидцевъ Спасителя. Можно сказать, что первый рѣшительный переломъ въ христіанскомъ міросозерцаніи совершился тогда, когда сошли въ могилу послѣдніе представители перваго христіанскаго поколѣнія, послѣдніе ученики Господни, слышавшіе евангельское благовѣстіе изъ собственныхъ устъ Учителя. Только тогда наступило сознаніе, что повседневное ожиданіе втораго пришествія Господня было напрасно, и пришлось озаботиться о приспособленіи религіознаго міросозерцанія къ реальности житейскаго обихода. Мы прослѣдимъ далѣе эту эволюцію религіозной мысли, начавшуюся съ конца I вѣка нашей эры¹⁾. Покаже достаточно еще разъ отмѣтить, что именно въ силу этой вѣры въ близкую кончину міра, первобытное христіанство не могло придавать значенія житейскимъ условіямъ, и дѣйствительно относилось къ нимъ съ полнымъ безразличіемъ. Разладъ, внесенный въ міръ христіанскимъ міросозерцаніемъ, былъ чисто духовный. Ничего не возбраняя, не отмѣняя никакихъ жизненныхъ явленій, христіанство, однако, лишало ихъ значенія и отрывало отъ нихъ человѣческое сознаніе. Все то, чѣмъ заполняется жизнь при обычныхъ условіяхъ,—любовь, семейныя узы, заботы о личномъ честолюбіи и о довольствѣ семьи,—оказались несущественными придатками личной жизни, досадными мелочами, отвлекающими вниманіе отъ единственной цѣнности существованія—религіознаго восторга. Въ этомъ смыслѣ (*и только въ этомъ смыслѣ*) христіанство явилось разрушительнымъ началомъ для древней этики, и оказалось острымъ мечомъ, под-

¹⁾ Христіанская традиція приурочиваетъ къ царствованію Траяна (98—117) кончину апостола Іоанна, пережившаго всѣхъ остальныхъ личныхъ учениковъ Христа.

сѣкающимъ въ корни древніе устои семьи и общности. Но, повторяемъ, то было чисто психологическое явленіе, потеря вкуса жизни, если можно такъ выразиться. Вышнія-же бытовья условія оставались незатронутыми. Тѣ категорическія отрицанія семьи и семейнаго быта, о которыхъ мы только что упоминали, мирились съ фактомъ супружескихъ и семейныхъ отношеній, какъ съ неизбѣжнымъ зломъ; рѣшительное осужденіе заботъ о матеріальной обезпеченности не являлось препятствіемъ къ тому, что среди ближайшихъ учениковъ Христа, и среди членовъ первобытныхъ христіанскихъ общинъ, были и богатые люди, не отказавшіеся отъ своего состоянія и помогавшіе изъ своихъ средствъ неимущимъ братьямъ¹⁾, подобно тому, какъ среди братій были люди всѣхъ классовъ, не порывавшіе со своей жизненной обстановкой. «Пусть каждый останется въ своемъ званіи»,—училъ апостоль Павелъ. Христіанство было свободнымъ духовнымъ союзомъ людей разныхъ состояній и сословій, соединенныхъ между собою лишь братской любовью и общимъ религіознымъ восторгомъ, и сходящихся по возможности часто для радостнаго братскаго общенія вокругъ символической Чаши. На эти «вечери любви» сходились и господа, и рабы, и «сущіи отъ Кесарева дома», и солдаты, и юныя дѣвушки, и состоятельные члены общины, оказывавшіе ей матеріальную поддержку. Иного характера христіанская община не имѣла въ теченіе двухъ вѣковъ и даже болѣе, и никакой правильной организаціи она не знала, кромѣ внутренняго порядка священнослуженія.

И вотъ, эта вольная проповѣдь духовнаго восторга оказалась «побѣдой, побѣдившей міръ». Именно потому, что христіанство не знало организованныхъ формъ и строгихъ предписаній, оно могло разлиться по міру неудержимой волной, и избѣжало опасности размѣняться на мелкое сектанство.

Образцы мистическихъ сектъ уже имѣлись въ еврействѣ; онѣ являлись реакціями противъ установившейся въ еврейской

¹⁾ Гарнакъ (*Miss. und Ausbreit.*) совершенно вѣрно замѣтилъ, что встрѣчающееся на каждомъ шагѣ въ Евангеліяхъ и апостольскихъ посланіяхъ увѣщаніе давать милостыню является очевиднымъ указаніемъ на неравное распреденіе матеріальныхъ средствъ среди вѣрующихъ. Впрочемъ, прежнее мнѣніе о коммунизмѣ въ первобытномъ христіанствѣ уже давно отвергнуто, и современная научная критика установила, что обытовъ такого коммунизма почти не бывало даже въ апостольское время, не говоря уже о послѣдующемъ.

средѣ желѣзной дисциплины семейныхъ и общественныхъ отношеній, и поэтому устраивались на общинныхъ началахъ и на принципѣ отрицанія семьи и собственности. Такими сектантами были *ессеи* въ Палестинѣ, а въ Египтѣ, среди евреевъ «разсѣянія» (*diaspora*) — такъ называемые *терапевты*. Послѣдніе описаны Филономъ Александрійскимъ въ его знаменитомъ трактатѣ «О созерцательной жизни» (*Περὶ βίτου θεωρητικοῦ*), и описаніе это настолько сходится съ нашимъ понятіемъ о первобытномъ христіанствѣ, что научная критика думала отождествить этихъ «терапевтовъ» съ первыми христіанами Египта, причемъ самая подлинность приписаннаго Филону трактата оспаривалась. Это мнѣніе, однако, нынѣ опровергнуто, и научная критика вполне признала возможность существованія среди эллинизированныхъ евреевъ Египта мистической секты, близко подходившей къ типу пивагорейскихъ общинъ¹⁾. Филонъ описываетъ намъ общину терапевтовъ, расположившуюся у Марейотскаго озера, къ югу отъ Александріи. Эти терапевты жили въ отдѣльныхъ кельяхъ или хижинахъ; ежедневно вставая до зари, они привѣтствовали восходъ Солнца моленіемъ объ озареніи Истиннымъ Свѣтомъ, и не вкушали пищи до заката, проводя день въ безмолвіи и созерцаніи; по субботамъ всѣ «братья» и «сестры» сходились вмѣстѣ для общей молитвы, а въ торжественные дни собирались для общей скудной трапезы (состоявшей изъ хлѣба и воды, съ солью и иссопомъ) и пѣнія священныхъ гимновъ, послѣ чего проводили ночь въ священной пляскѣ, въ видѣ торжественнаго хоровода, продолжавшагося до зари; поклонившись восходу солнца, всѣ расходились по своимъ одиночнымъ жилищамъ. Какъ видно, сходство быта этихъ терапевтовъ съ первыми монашескими общинами Египта и Палестины было настолько велико, что недаромъ научная критика была введена въ заблужденіе и думала ихъ отождествить. На самомъ дѣлѣ можно допустить лишь сильное вліяніе «терапевтовъ» на христіанское иночество, возникшее впервые въ Египтѣ въ III в.²⁾.

¹⁾ Этотъ вопросъ окончательно разработанъ и исчерпанъ Кониберомъ (Fred. C. Conybeare) въ его превосходномъ изданіи Филонова трактата *De vita contemplativa*. (Оксфордъ, 1895).

²⁾ Сохранившееся въ христіанской традиціи описаніе первобытныхъ иноческихъ общинъ совершенно сходится съ изображеніемъ терапевтовъ у Филона. См. напр. въ Четыхъ-Миняхъ «Житіе старцевъ въ Синаѣ и Раионъ убиенныхъ»: «Ихже житія уставъ бѣ таковъ: вся дни сѣдиху въ кельяхъ своихъ безмолвствующе, въ субботу же въ вечеръ, наступающей недѣли, собирахуся

Но не слѣдуетъ забывать, что сами «терапевты» были евреями лишь по имени; на самомъ дѣлѣ они потеряли подъ вліяніемъ эллинизма всякую связь съ еврействомъ, и родство ихъ съ чисто-эллинискимъ пифагорействомъ несомнѣнно (на что указываетъ и поклоненіе солнцу, заимствованное пифагорействомъ изъ мистерій Востока).

Гораздо ближе еврейскому духу была секта ессеевъ, довольно многочисленная въ Палестинѣ и Сиріи въ эпоху зарожденія христіанства. Ессеи придерживались всѣхъ религіозныхъ традицій еврейства, но отличительной чертой ихъ было отрицаніе собственности и устройство своихъ общинъ на началахъ коммунизма. Ихъ аскетическіе идеалы и строгій образъ жизни привлекали сердца, и роль ихъ въ исторіи религіознаго броженія, предшествовавшаго христіанству, была довольно значительной. Научная критика всегда считала, что христіанство выросло въ тѣсной связи съ ессействомъ; неоднократно высказывалось предположеніе, что Самъ Іисусъ Христосъ и ученики Его были въ сущности представителями этой секты. Но сходство христіанства съ ессействомъ было далеко не такъ глубоко, какъ принято думать. Ессеямъ недоставало именно того, чѣмъ дышало христіанство — мистической экзальтаціи. Ессейство было реакціей религіознаго чувства противъ политиканства и всякихъ неурядиць, заполнившихъ жизнь еврейства асмонейскаго и римскаго періодовъ; строгая дисциплина его общинъ являлась протестомъ противъ нравственнаго упадка еврейства въ эту мрачную для него эпоху, а отрицательное отношеніе къ собственности было реакціей противъ поработенія умовъ матеріальными заботами. Но это требованіе новыхъ этическихъ началъ все же не отличалось широкимъ подъемомъ; практическій умъ, неизмѣнно свойственной еврейству, бралъ верхъ надъ порывами мистическаго идеализма, и ессейство, слишкомъ тѣсно связанное съ еврейскою традиціею, съ еврейскою обрядностью, было обречено на прозябаніе въ роли чисто-еврейской секты. Не ему была дана власть и призваніе покорить міръ. Христіанство-же побѣ-

вен въ церковь и вкупѣ пошное бдѣніе сотворяху. Заутра же на святѣй литургіи причастившеся святыхъ безсмертныхъ Христовыхъ таинъ, кійждо ихъ паки въ свою келлію отхождаше... Живяху яко безплотни, ничтоже стяжающе отъ таковыхъ, яже сладость и страсти рождати обыкоша: ни вина, ни масла, ни хлѣба всячески, но мало финикъ, или вершіе дубовое, и тѣмъ свое тѣло питаху». (Четви-Минея, 14-го января).

дило міръ именно потому, что оно вышло изъ этихъ рамокъ простаго кодекса морали, и загло въ человѣческихъ сердцахъ святую тоску о неземныхъ идеалахъ.

Ессейство, однако, не осталось безъ вліянія на первобытное христіанство, и создало въ немъ особое теченіе, не слишкомъ далеко уклонявшееся отъ еврейскихъ религіозныхъ традицій. То были скромные люди «золотой середины», не задававшіеся широкими религіозными порывами; новое ученіе сводилось для нихъ къ нравственнымъ принципамъ, утвержденнымъ пришествіемъ человѣка — Иисуса, въ которомъ они соглашались признать мессіаническія черты. Здѣсь мѣста не было для восторженной мистики, для смѣлой метафизики, для побѣдоносной проповѣди объ озареніи Свѣтомъ. Это теченіе въ христіанствѣ носило названіе евіонизма, вѣроятно отъ еврейскаго слова *эвіонимъ*, — бѣдняки; этимъ названіемъ подчеркивалось отрицательное отношеніе къ матеріальному достатку¹⁾. Но уже черезъ поколѣніе оно стало носить характеръ полу-презрительной клички, и древне-христіанскіе писатели сохранили намъ насмѣшливое мнѣніе, будто «евіонеи» получили свое названіе «бѣдняковъ» отъ скудости ума²⁾. Не имъ было суждено вести христіанство къ побѣдѣ.

Въ сущности, евіонизмъ прочно основался лишь въ іерусалимской первобытной общинѣ. Слишкомъ тѣсно связанное съ еврействомъ, оно не могло развиваться внѣ его среды, — но ему пришлось поэтому раздѣлить его судьбу. Послѣ разрушенія Іерусалима, лишенный опоры еврейскаго консерватизма, лишенный престижа іерусалимскаго храма и религіозно-историческихъ традицій, — онъ потерялъ всякое значеніе для христіанства и остался въ сторонѣ отъ его мощнаго разлива. Теченіе его обратилось въ струйки мелкаго сектанства, создало безчисленные «толки», въ родѣ назореевъ, генистовъ, меристовъ, элленіановъ, имеробаптистовъ, масвооеевъ, осеевъ и другихъ, извѣстныхъ намъ большей частью только по имени; къ нимъ же можно причислить остатки учениковъ Іоанна Крестителя и Аполлоса³⁾. Въ исторіи христіанства ихъ роль была кончена.

¹⁾ Слѣдуетъ однако отмѣтить позидѣйшее мнѣніе, будто названіе эвіонеевъ происходило отъ имени нѣкаго Евіона, основавшаго секту.

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

³⁾ *Дьявл.* XVIII, 24—28; XIX, 1—7.

Лишь въ разрывѣ съ еврействомъ христіанство обрѣло свое призваніе міровой религіи. Вдохновенной проповѣдью Апостола Павла оно было оторвано отъ еврейской среды и перенесено въ центръ религіознаго броженія, охватившаго древній міръ,— въ тотъ своеобразный міръ малоазійскихъ городовъ, гдѣ, какъ мы видѣли, котломъ кипѣло мистическое исканіе Божества. Недаромъ самое названіе *христіанъ* было найдено не въ предѣлахъ Іудеи: его получили впервые ученики Павла и Варнавы въ Антиохіи¹⁾, — столицѣ римскаго Востока и его эллинской культуры. Здѣсь, въ Антиохіи, и въ Малой Азіи христіанство нашло свою истинную колыбель, отсюда разлилось по древнему міру, въ тѣсномъ союзѣ съ эллинскимъ мышленіемъ и эллинскими формулами Богоискательства.

Еврейство было тѣмъ «мѣхамъ ветхимъ», въ которыя, по евангельскому выраженію, не могло быть влито «вино новое» христіанское. И потому важнѣйшимъ моментомъ въ исторіи христіанства и, быть можетъ, во всей религіозной исторіи человѣчества, былъ тотъ часъ, когда апостольское благовѣстіе вышло изъ предѣловъ еврейства и разлилось по эллинизированному міру, озаривъ новымъ сіяніемъ великое духовное броженіе, отъ котораго трепетало человѣческое сознаніе.

Мы теперь должны вернуться къ этому моменту, и прослѣдить за первыми шагами апостольской проповѣди. Могучій порывъ ея былъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ того состоянія экзальтаци, въ которомъ находилась апостольская семья. Небольшая группа людей, охваченныхъ восторгомъ пламенной вѣры, естественно должна была подумать объ увеличеніи числа своихъ прозелитовъ, о наибольшемъ распространеніи спасительнаго призыва ко вновь открывшемуся Царствію Божію. «Шедше убо научите вся языки»²⁾... «Шедше въ міръ весь, проповѣдите Евангеліе всей твари...»³⁾, таковы были, согласно традиціи, послѣдніе завѣты Христа Своимъ ученикамъ, — и служеніе дѣлу благовѣстія стало первой заботой и главнѣйшимъ попеченіемъ Христовыхъ послѣдователей.

Согласно старому церковному преданію, апостолы, оставшіеся осиротѣлыми въ Іерусалимѣ послѣ разлуки съ Божественнымъ

¹⁾ Дѣян. XI, 26.

²⁾ Матт. XXVIII, 19.

³⁾ Марк. XVI, 15.

Учителемъ, стали распространять вокругъ себя вѣсть о сошествіи на человѣчество благодати обожествленія, но вначалѣ они, повидимому, не отдалялись отъ Іерусалима и мѣсть, освященныхъ воспоминаніями о возлюбленномъ Учителѣ. Правда, по одной традиціи, они тотчасъ же занялись проповѣдью не только въ Іерусалимѣ, но и въ ближайшихъ городахъ и селахъ, а оттуда перешли и въ эллинскій міръ,—но по другимъ, весьма древнимъ преданіямъ, они въ теченіе долгаго срока оставались въ Іерусалимѣ сплоченной семьей, согласно повелѣнію Самого Господа, будто бы воспретившаго имъ отлучаться изъ Іерусалима въ теченіе двѣнадцати лѣтъ¹⁾. По другой версіи пребываніе апостольской семьи въ Іерусалимѣ продолжалось лишь семь лѣтъ²⁾. Какъ бы то ни было, мы не имѣемъ никакихъ достовѣрныхъ свѣдѣній о дѣятельности апостоловъ въ первые годы вслѣдъ за Вознесеніемъ. Въ единственной исторической книгѣ нашего новозавѣтнаго канона, въ *Дѣяніяхъ Апостольскихъ*, упоминаются лишь первые опыты благовѣстія въ предѣлахъ Іудеи, Самаріи, и въ городахъ, находившихся въ непосредственной близости отъ наслѣдія Израилева. *Дѣянія* сохранили свѣдѣнія о проповѣднической дѣятельности Апостола Петра въ Лиддѣ, Іопшѣ (нынѣшней Яфѣ), Кесаріи, Антиохіи,—Петра, Іоанна и Филиппа въ Самаріи,—Филиппа въ Азотѣ и Кесаріи,—Варнавы въ Антиохіи³⁾. Но это благовѣстіе оставалось въ сферѣ вліянія Іерусалимской общины, и не указывало на разсѣяніе апостоловъ по свѣту для проповѣди. Первый разрывъ съ Іерусалимомъ и его традиціями совершился благодаря дѣятельности молодого новообращеннаго Савла, уже не выдавнаго Божественнаго Учителя лицомъ къ лицу, но воспріявшаго Его откровеніе съ тѣмъ восторгомъ, къ которому приутовило его воспитаніе и образованіе въ родномъ его городѣ Тарсѣ,—оживленномъ центрѣ малоазійскаго эллинизма и его мистической философіи. Савль, «онъ же Павелъ», вынесъ изъ предѣловъ еврейства благовѣстіе Христова ученія, и тѣмъ поставилъ впервые юное христіанство передъ жгучимъ вопросомъ: возможно-ли

¹⁾ Clem. Alexandr. *Stromat.* VI, 5. Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 18. На этотъ 12-лѣтній срокъ указываютъ апокрифическія *Дѣянія Петра* и нѣкоторые другіе памятники древне-христіанской литературы, преимущественно апокрифической.

²⁾ *Recogn.* I, 43; IX, 29.

³⁾ *Дѣян.* VIII, IX, XI.

пріобщеніе къ спасительной тайнѣ Христовой язычниковъ, не принятыхъ въ общеніе синагоги, не принадлежавшихъ къ потомству Авраама, и не пріавшихъ внѣшняго признака этого преемства,—обрѣзанія?

То былъ первый, и, быть можетъ, самый опасный кризисъ въ исторіи христіанства. Если-бы восторжествовало направленіе, вѣрное традиціямъ еврейства, христіанство было бы осуждено на незамѣтную роль еврейской секты. Но и на разрывъ съ вѣковыми традиціями рѣшиться было не легко. Апостолы, по-видимому, долго колебались, уклонялись отъ категорическаго рѣшенія. Петръ, по традиціи, самъ обратилъ въ христіанство сотника Корнилія въ Кесаріи и крестилъ его со всеѣмъ домою его¹⁾, но послѣ этого счелъ нужнымъ оправдываться передъ Іерусалимской общиной²⁾. Позже, Петръ вновь проявилъ нерѣшительность въ этомъ жгучемъ вопросѣ, чѣмъ навлекъ на себя со стороны Павла упрекъ въ малодушіи: Павелъ укорялъ первоверховнаго апостола за то, что онъ въ Антиохіи сперва вошелъ въ братскія сношенія съ христіанами изъ язычниковъ, а затѣмъ, подъ вліяніемъ Іакова и другихъ представителей Іерусалимской общины, отрекся отъ нихъ и вернулся къ узко-еврейскому консерватизму³⁾. Эти тягостные споры и колебанія угрожали самому существованію христіанства. Іерусалимская община, проникнутая еврейскимъ націонализмомъ, и во главѣ которой стоялъ строгій блюститель еврейскихъ традицій,—Іаковъ братъ Господень,—не могла найти выхода изъ этихъ затрудненій: рѣшеніе вопроса могло состоять лишь въ перенесеніи центра тяжести христіанской проповѣди внѣ сферы еврействующихъ вліяній. Въ этотъ критическій моментъ поддержка, оказанная Павлу Варнавой, спасла идею христіанства, какъ міровой религіи свѣта и духовной свободы. Благодаря Варнавѣ, Павелъ получилъ отъ апостоловъ разрѣшеніе нести благовѣстіе Христово языческому міру, предоставивъ предстоятелямъ Іерусалимской общины дѣло проповѣди среди «чадь Авраамовыхъ»⁴⁾. И такимъ образомъ, среди древняго міра, предавнагося безу-

¹⁾ *Дьян.* X, 1—48. Слѣдуетъ замѣтить, что современная критика относится скептически къ факту столь ранняго обращенія въ христіанство римскаго офицера.

²⁾ *Дьян.* XI, 1—18.

³⁾ *Галат.* II, 11—14.

⁴⁾ *Дьян.* XV, 2—31.

держному Богоискательству, прозвучала восторженная проповѣдь о радости обрѣтенія Божества. «Явился благодать Божія спасительная всѣмъ человѣкомъ».

Личность Христа была не вполне выяснена въ Иерусалимской общинѣ, и въ толкованіи евіонейства и еврействующаго христіанства. Онъ вскорѣ оказался бы только пророкомъ, явившимся въ освѣщеніи мессіаническихъ обѣтованій. Но Христосъ Павла, Христосъ, проповѣданный всему міру, былъ Божественнымъ Носителемъ міровой тайны, и проповѣдь о Немъ настолько же отошла отъ евіонейскихъ идей, насколько вдохновенная рѣчь Павла въ Афинахъ о Невѣдомомъ Богѣ¹⁾ далека отъ еврейскихъ толкованій библейскаго текста. Подлинность этой рѣчи, правда, оспаривается новѣйшей критикой, но этотъ вопросъ не стоитъ обсужденія: передаетъ-ли аѳинская рѣчь точныя выраженія Павла, или же она скомпанована авторомъ «Дѣяній Апостольскихъ», — для насъ, въ сущности, безразлично. Важно лишь то, что эта рѣчь дѣйствительно выражаетъ основныя мысли Павла, что въ ней заключенъ и смыслъ восторженной проповѣди среди эллинскаго міра, и ключъ къ разгадкѣ успѣха этой проповѣди. Важно то, что сама книга «Дѣяній Апостольскихъ», первый по времени историческій документъ Новаго Завѣта, написанъ не евреемъ, а чистокровнымъ эллиномъ, — Лукою, и личность этого сподвижника Павла, просвѣщеннаго грека изъ Антиохіи, врача по профессіи, — сразу вводитъ насъ въ тотъ міръ общеевропейской эллинской культуры, гдѣ христіанство нашло свою истинную родину и необходимыя условія для своего расцвѣта²⁾).

И міръ, подготовленный долгими поисками за Божествомъ, жадно воспринялъ проповѣдь Павла. Въ теченіе одного десятилѣтія Сирія, Малая Азія, Элада, Кипръ, Критъ услышали ученіе о Божественномъ Свѣтѣ, озарившемъ міръ, изъ устъ самого Павла, и «свѣтъ просвѣщенія» былъ имъ пронесенъ до

¹⁾ Дѣян. XVII, 16—31.

²⁾ Личность автора *Дѣяній Апостольскихъ* не разъ подвергалась сомнѣнію и многіе научные авторитеты (Бауръ, Пеллеръ, Гильгенфельдъ, Де-Веттъ и др.) рѣшительно высказывались противъ возможности приписанія нашихъ *Дѣяній* и 3-го евангелія ученику Павла. Это мнѣніе однако оспаривалось Ренамомъ, Цаномъ, Рамзаемъ, Гарнакомъ и др., и въ настоящее время вопросъ объ авторствѣ Луки можно считать рѣшеннымъ въ утвердительномъ смыслѣ. Полный разборъ этого научно-историческаго спора см. въ превосходной монографіи Гарнака *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906).

самага Рима. Здѣсь, въ міровой столицѣ, ему суждено было наконецъ сложить свою голову за ту вѣру, которой онъ отдалъ всю свою жизнь (вѣроятно въ 64 г.). Но главнымъ центромъ его дѣятельности была Малая Азія,—здѣсь положилъ онъ основаніе очагу христіанской вѣры, плававшему въ теченіе многихъ вѣковъ самымъ яркимъ огнемъ. Уже во времена Павла и благодаря его усиліямъ, центръ тяжести христіанства былъ сдвинутъ и перенесенъ изъ Іерусалима въ Антіохію; столица Сиріи съ ея разноплеменнымъ составомъ населенія, насквозь проникнутымъ духомъ эллинизма, стала второй религіозной столицей христіанства; третьей оказался Ефесъ, главный центръ Малой Азіи, также просвѣтленный Павломъ. Ефесъ на долгіе годы сталъ средоточіемъ всего восточнаго христіанства, и здѣсь, цѣлыхъ три десятилѣтія послѣ кончины Павла, старецъ—Апостоль Іоаннь, окруженный всеобщимъ благоговѣніемъ, являлся послѣднимъ носителемъ живого преданія о Христвѣ, послѣднимъ лучемъ великаго очага свѣта, воспламенившаго міръ.

Повидимому, остальные апостолы примкнули къ движенію, начатому Павломъ, и въ свою очередь разсѣялись по всемъ странамъ Востока и Запада, неся всему міру благовѣстіе Христова. Упомянутыя выше преданія о двѣнадцатилѣтнемъ срокѣ пребыванія Апостоловъ въ Іерусалимѣ имѣли цѣлью именно доказать, что по истеченіи этого срока все апостолы разошлись для миссіонерской дѣятельности. Въ Іерусалимѣ, по преданію, остался лишь Іаковъ братъ Господень, неуклонно-вѣрный еврейскимъ религіознымъ традиціямъ; онъ управлялъ Іерусалимскою общиною въ духѣ сближенія съ еврействомъ, соблюдая все предписанія закона Моисеева, но былъ убитъ еврейскими изуверами (около 61 года). Преемникомъ его былъ Симонъ сынъ Клеоповъ, неоднократно упоминаемый въ евангеліяхъ, двоюродный братъ Іисуса Христа; родственники Господни оставались главными членами Іерусалимской общины. О дѣятельности-же прочихъ апостоловъ и о миссіонерскихъ трудахъ ихъ мы не имѣемъ достовѣрныхъ свѣдѣній. Какъ извѣстно, наши «Дѣянія Апостольскія», описавъ первобытную Іерусалимскую общину, переходятъ далѣе исключительно къ исторіи Павла и его проповѣди въ Малой Азіи и Эладѣ, подробно описываютъ его арестъ и отправку подъ конвоемъ въ Италію, и обрываются на прибытіи его въ Римъ. На этой точкѣ заканчиваются все историческія свѣдѣнія о дѣятельности апостоловъ, вошедшія въ нашъ ново-

завѣтный канонъ. Въ каноническихъ «Дѣянiяхъ» нѣтъ даже указанiй на дальнѣйшую судьбу и смерть Павла, а свѣдѣнiя объ апостолѣ Петрѣ обрываются послѣ повѣствованiя о крещенiи Корнiлiя сотника въ Кесарiи, такъ что любопытный фактъ дальнѣйшихъ колебанiй Петра, возвращенiя его къ строго-еврейскому образу мыслей, и столкновенiя его на этой почвѣ съ Павломъ въ Антиохiи намъ извѣстенъ уже только изъ разсказа самого Павла въ посланiи къ Галатамъ (II, 11—14). О дѣятельности-же и жизненной судьбѣ остальныхъ апостоловъ наши «Дѣянiя» вовсе умалчиваютъ. Но скудные данныя единственной исторической книги нашего канона зато дополняются обширнымъ запасомъ преданiй и церковныхъ традицiй, связанныхъ съ именемъ каждаго апостола. Церковь сохранила благодарную память о проповѣднической дѣятельности ихъ во всѣхъ странахъ и областяхъ древняго мiра. «Во всю землю изыде вѣщанiе ихъ и въ концы вселенныя глаголы ихъ», поется донинѣ словами древняго псалма¹⁾ на церковной службѣ въ честь апостоловъ. Церковное преданiе знаетъ о пребыванiи Апостола Петра въ Римѣ, объ основанiи имъ епископской каѳедры въ мiровой столицѣ и кончинѣ его тамъ же, одновременно съ Павломъ (вѣроятно во время гоненiя при Неронѣ),—о проповѣднической дѣятельности ученика его ап. Марка въ Египтѣ и основанiи имъ епископской каѳедры въ Александрии,—о проповѣди брата Петра, Апостола Андрея Первозваннаго, по всему побережью Чернаго моря и мученической кончинѣ его въ Патрасѣ въ Ахаиѣ,—о проповѣди и мученической кончинѣ Апостола Ѳомы въ Индiи, Апостола Варооломея у Пароянъ, Апостола Ѳаддея въ Месопотамiи, и т. д.²⁾ Святыя женщины, послѣдовавшiя Христу, также, согласно преданiю, приняли участiе въ распространенiи Его ученiя, и Церковь сохранила традицiю о благовѣстiи Марiи Магдалины въ Римѣ. Часть этихъ преданiй, конечно, лишь красивыя легенды, благоухающiй вѣнокъ мистической поэзiи, возложенный на колыбель христіанства,—но многiя изъ нихъ

¹⁾ Псал. XVIII, 5.

²⁾ Позднѣйшее красивое преданiе гласитъ, будто Апостолы, покидая Иерусалимъ для всемірной проповѣди, распредѣлили между собой всѣ страны и народы по жребію, — и каждый изъ нихъ отправился въ страну, выпавшую на его долю. См. въ «Дѣянiяхъ Ѳомы» трогательный разсказъ о томъ, какъ Ѳома устранился поѣздки въ Индiю, доставшуюся ему по жребію, и какъ подтвердилъ его Господь для труднаго служенiя.

имѣють серьезное значеніе для исторіи первобытнаго христіанства, и основаны на достовѣрныхъ воспоминаніяхъ. Эти традиціи дополняютъ наши свѣдѣнія и даютъ намъ полную картину того восторженнаго порыва къ проповѣди объ озареніи Божественнымъ Свѣтомъ, который явился «побѣдой, побѣдившей міръ». И литература, сохранившая эти частью вымышленныя, частью историческія свѣдѣнія о дѣятельности и судьбѣ всѣхъ основателей христіанства, литература такъ наз. апокрифическихъ «Дѣяній» каждаго апостола въ отдѣльности ¹⁾ никогда не могла потерять своего значенія для христіанскаго сознанія, несмотря на то, что церковный авторитетъ позднѣйшихъ вѣковъ отвергъ ее и выкинулъ изъ состава каноническихъ книгъ. Мы увидимъ далѣе, какъ формировался новозавѣтный канонъ, на какихъ основаніяхъ нѣкоторыя книги въ него входили и по какимъ соображеніямъ другія книги изъ него исключались. Пока же достаточно отмѣтить, что вся литература христіанскихъ апокрифовъ, хотя и отверженная Церковью, оставила на ней неизгладимый отпечатокъ, влилась въ церковную службу, неразрывно сочеталась съ христіанскимъ сознаніемъ. Поминовеніе Церковью Апостоловъ и ихъ дѣятельности цѣликомъ основано на данныхъ такъ называемыхъ апокрифическихъ «Дѣяній»; христіанская иконографія оттуда-же заимствовала изображенія и характерныя черты Апостоловъ, христіанское искусство оттуда-же почерпнуло свои красивѣйшіе сюжеты и лучшее вдохновеніе.

Помимо этого, повторяемъ, преданія о проповѣднической дѣятельности всей апостольской семьи имѣють громадное историческое значеніе; они восстанавливаютъ равновѣсіе фактовъ апостольской исторіи и указываютъ на то, что дѣло распространенія христіанства не является исключительно заслугой Павла, и что поразительно-быстрый успѣхъ христіанской проповѣди отчасти объясняется дружными усиліями многихъ проповѣдниковъ. У одного человѣка, хотя бы то былъ геніальный Павелъ, не хватило бы силъ на зажженіе пламени религіознаго восторга во всѣхъ концахъ древняго міра. Церковная традиція восстановила историческую правду, не нашедшую мѣста въ церков-

¹⁾ Напр. «Дѣянія Ѳомы», «Дѣянія Андрея», «Дѣянія Іоанна» и пр. Иногда рассказъ ведется сразу о двухъ апостолахъ, напр. «Дѣянія Андрея и Матѳіа» и т. п.

номъ канонѣ, сохранивъ въ христіанскомъ сознаніи память о томъ, что Павлу принадлежитъ хотя и преобладающая, но не исключительная роль въ дѣлѣ распространенія христіанскихъ идей и слиянія ихъ съ эллинской мистикой.

Но если мы хотимъ ознакомиться съ сутью того ученія, которое разлилось въ стихійномъ порывѣ по всему міру, то мы должны обратиться прежде всего къ пастырскимъ посланіямъ Павла, дающимъ намъ яркую картину первобытной христіанской общины. Слѣдуетъ помнить, что эти посланія Павла являются первыми по времени письменными документами христіанской Церкви. Евангелія еще не были написаны. Рѣчи Господа сохранялись еще только въ живой памяти, слагаясь въ циклъ устныхъ преданій. Христіанскія общины не были скрѣплены никакимъ кодексомъ, юныя Церкви были свободными собраніями восторженныхъ людей, сходящихся для радостныхъ бесѣдъ о Божественномъ просвѣтленіи, для совершенія таинственнаго обряда поминовенія Христа въ преломленіи хлѣба. И эти общины создавались къ такому порывѣ мистической экзальтаціи, что въ нихъ не были выяснены даже простѣйшіе вопросы о взаимныхъ отношеніяхъ ихъ членовъ, объ отношеніяхъ ихъ къ внѣшнему міру. На эти вопросы иногда давали отвѣты апостольскія посланія, и изъ нихъ мы можемъ почерпнуть свѣдѣнія о внутренней жизни этихъ союзовъ людей, связанныхъ общею вѣрою, общимъ религіознымъ подъемомъ, но не внѣшними узами.

Въ этихъ первыхъ письменныхъ документахъ христіанства всюду слышится призывъ къ мистическому созерцанію, пренебрегающему всякими житейскими попеченіями. Въ нихъ прежде всего бросается въ глаза, что христіанская община состояла изъ людей разныхъ сословій и состояній, продолжавшихъ заниматься въ обыденной жизни своимъ дѣломъ или службой. «Кійждо въ званіи, въ немже призванъ бысть, въ томъ да пребываетъ. Рабъ ли призванъ былъ еси, да не нерадиши, но аще не можеша свободенъ быти, больше поработи себѣ»¹⁾.

«Отцы, не раздражайте чадъ своихъ... Раби, послушайте господій своихъ по плоти со страхомъ и трепетомъ, въ простотѣ сердца вашего, якоже и Христа... И господіе таяжде творите къ нимъ... вѣдуще, яко и вамъ самѣмъ и тѣмъ Господь

¹⁾ I Коринѳе. VII, 20—21.

есть на небесѣхъ¹⁾. «Нѣсть эллинъ ни іудей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скиѣъ, рабъ и свободъ, но всяческая и во всѣхъ Христосъ²⁾. «Рабы, послушайте во всемъ плотскихъ господій вашихъ,... господіе, правду и уравненіе рабомъ подавайте»³⁾.

Изъ всѣхъ посланій можно бы привести подобныя выдержки, свидѣтельствующія о духовномъ подтемѣ, не знавшемъ никакихъ жизненныхъ условностей,—ни общественныхъ, ни семейныхъ.

«Вы же нѣсте во плоти, но въ дусѣ, понеже Духъ Божій живетъ въ васъ»⁴⁾. «Не пріяте бо духа работы паки въ боязнь, но пріяте духа сыноположенія»⁵⁾. «Имуще же дарованія по благодати данной намъ различна: аще пророчество по мѣрѣ вѣры; аще учай, во ученія; аще утѣшай, во утѣшеніи; подавай,—въ простотѣ; предстояй,—со тцаніемъ⁶⁾. «Ядый,—Господеви ясть, благодарить бо Бога; и не ядый,—Господеви не ясть и благодарить Бога... Ядый не ядущаго да не укоряетъ, и не ядый ядущаго да не осуждаетъ: Богъ бо его пріять... Ничтоже скверно само собою, тоцію помышляющему что скверно быти, оному скверно есть»⁷⁾. «Аще убо ясте, аще ли шіете, аще ли ино что творите,—вся во славу Божию творите⁸⁾. «Раздѣленія дарованій суть, а тойжде духъ; и раздѣленія служеній суть, а тойжде Господь; и раздѣленія дѣйствъ суть, а тойжде есть Богъ, дѣйствуяй вся во всѣхъ»⁹⁾. «Все вы сынове Божіи есте вѣрою о Христѣ Иисусѣ. Елицы бо во Христа креститесь, во Христа облекостесь. Нѣсть іудей, ни эллинъ; нѣсть рабъ, ни свободъ; нѣсть мужескій полъ, ни женскій,—все бо вы едино есте о Христѣ Иисусѣ¹⁰⁾.

Къ людямъ, жившимъ въ подобномъ экстазѣ, конечно были непримѣнимы указанія житейской морали, правила устройства повседнежнаго быта. И Павелъ неохотно давалъ такіа указанія;

1) Ефес. VI, 4—9.

2) Колосс. III, 11.

3) Колосс. III, 22; IV, 1

4) Римл. VIII, 9.

5) Римл. VIII, 15.

6) Римл. XII, 6—8.

7) Римл. XIV, 3, 6, 14

8) I Кор. X, 31.

9) I Кор. XII, 4—6.

10) Галат. III, 26—28.

такъ, мы находимъ у него лишь мимоходомъ брошенный упрекъ въ томъ, что между братіями возникла какая-то тяжба¹⁾, но этотъ фактъ не вызываетъ въ немъ особаго негодованія; для насъ же эта мелочь характерна, какъ яркое доказательство того, насколько христіанскія общины были далеки отъ организованныхъ формъ быта. Даже въ самомъ жгучемъ вопросѣ религіозной совѣсти,—въ вопросѣ о необходимости аскетическаго воздержанія, Павелъ уклоняется отъ прямого повелѣнія и ограничивается совѣтомъ: «мню убо сіе добро быти»²⁾. Но тутъ-же возвращается къ своей основной идеѣ пренебреженія къ виѣшнимъ условіямъ жизни: «Кійждо въ немже призванъ бысть, братіе, въ томъ да пребываетъ передъ Богомъ... Привязался ли еси женѣ, не ищи разрѣшенія. Отрѣшился ли еси жены,—не ищи жены.. Аще который братъ жену имать невѣрну (*т. е. не христіанку*) и та благоволилъ жити съ нимъ, да не оставляетъ ея. И жена аще имать мужа невѣрна (*язычника*) и той благоволилъ съ нею, да не оставляетъ его»³⁾. «А о нихже писасте ми,—добро челоуѣку женѣ не прикасатися... Хочу убо, да вси челоуѣцы будутъ якоже и азъ, но кійждо свое дарованіе имать отъ Бога: овъ убо сице, овъ же сице. Глаголю же безбрачнымъ и вдовицамъ: добро имъ есть, аще пребудуть, якоже и азъ. Аще же не удержатся—да посягають»⁴⁾. Въ этихъ словахъ—все пренебреженіе къ браку и брачному вопросу, присущее духу христіанства. Павелъ ясно указываетъ на аскетизмъ, какъ на высшій идеаль христіанской жизни, но, видимо опасаясь разрушительнаго дѣйствія на массы такого идеала, доступнаго лишь немногимъ, допускаетъ бракъ, какъ снисхожденіе къ челоуѣческой немощи: «скорбь бо плоти имѣти будутъ таковія, азъ же вы щажу»⁵⁾. И какъ бы въ поясненіе своей мысли апостоль добавляетъ: «хочу-же васъ безпечальныхъ быти. Не оженившись печетса о Господнихъ, како угодите Господеви, а оженившись печетса о мірскихъ, како угодити женѣ. Раздѣлился жена и дѣва: непосягшая печетса о Господнихъ, како угодити Господеви, да будетъ свята и тѣломъ и духомъ, а по-

¹⁾ I Кор. VI, 1—9.

²⁾ I Кор. VII, 26.

³⁾ I Кор. VII, 24, 27, 12—13.

⁴⁾ I Кор. VII, 1, 7—9.

⁵⁾ I Кор. VII, 28.

смягшая печется о мірскихъ, како угодити мужу»¹⁾). Вся брезгливость аскета и чисто-духовнаго человѣка къ браку вылилась въ этихъ словахъ, — и христіанство ихъ не забыло, какъ не забыло оно никогда упрека Христа Мароѣ: «печениши и молвиши о мнозѣ, едино же есть на потребу»²⁾), какъ не забыло оно страшныхъ словъ о томъ, что кто не возненавидитъ семью, тотъ не достоинъ Господа, «и враги человѣку домашніе его»³⁾). Но Павелъ, какъ и Основатель христіанства, не прилагалъ этихъ требованій къ массамъ, и училъ лишь о пренебреженіи ко всему плотскому, какъ первой побѣдѣ надъ плотью. Мы уже сказали, что христіанство сознательно не разрушало устоевъ семейной жизни и общественныхъ отношеній, но срывало съ нихъ прикрасы идеализаціи, научало видѣть въ нихъ не смыслъ и цѣнность существованія, не жизненные идеалы, а грубыя потребности плоти, неизбежное зло, связанное съ двойственной природой человѣка, съ его низшимъ тѣлеснымъ существомъ. И если эта мысль не развита съ болѣею силою у Павла и другихъ первыхъ писателей христіанства, если не осуждаютъ они съ еще болѣею страстностію всякое снисхожденіе къ потребностямъ тѣла, — то исключительно лишь потому, что они вѣрили въ близость развязки міровой трагедіи, вѣрили, что неминуемо-близкій конецъ міра разрушитъ плотскія оковы духа, и разрѣшить весь вопросъ о жизненныхъ условіяхъ. Въ цитированномъ нами посланіи первомъ къ Коринѣянамъ Павелъ заканчивалъ свои совѣты по вопросу о «семейныхъ условіяхъ» именно этимъ указаніемъ на близость мірового конца: «Сіе же глаголю, братіе, яко время прекращено есть прочее, да и имущіи жены якоже не имущи будутъ, и плачущіися якоже не плачущи, и радующіися якоже не радующеся, и купующіи яко не содержаще, и требующіи міра сего яко не требующе: преходитъ бо образъ міра сего»⁴⁾). Въ этомъ состояніи радостнаго ожиданія второго пришествія Спасителя, въ этомъ безпримѣрномъ напряженіи мистическаго восторга не было мѣста житейской морали, нравственнымъ законамъ. Общій духовный подъемъ самъ по себѣ исключалъ возможность чего-либо сквернаго, нечистаго, унижительнаго для человѣческаго духа, стремившагося сбросить иго плоти.

¹⁾ I Кор. VII, 32—34.

²⁾ Лук. X, 41.

³⁾ См. выше, стр. 72.

⁴⁾ I Кор. VII, 29—31.

«Аще живемъ духомъ, духомъ и да ходимъ»¹⁾),—въ этихъ немногихъ словахъ заключена вся истинно-христіанская этика. Этотъ экстазъ былъ первымъ проявленіемъ христіанскаго сознанія, и чѣмъ глубже мы вглядываемся въ первобытное христіанство, тѣмъ яснѣе выступаютъ признаки этого одухотвореннаго восторга, нашедшаго наилучшее выраженіе въ самыхъ первыхъ памятникахъ христіанской литературы. Раньше чѣмъ разстаться съ посланіями Павла, вспомнимъ, что именно въ первомъ и достовѣрнѣйшемъ изъ нихъ²⁾),—въ I посланіи къ Коринѳянамъ, мы находимъ самыя страстныя выраженія божественнаго экстаза: здѣсь—вдохновенный гимнъ кресту и священному безумію (I, 18—25), гимнъ просвѣтленному сознанію (II, 6—16), призывъ къ восторженной, стихійной божественной любви (гл. XIII), пѣснь побѣды надъ смертію (XV, 55—57), наконецъ радостный крикъ духовнаго озаренія: «Не вѣстели, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ!» (III, 16). Да будетъ еще разъ сказано,—въ этомъ мистическомъ восторгѣ была тайна успѣха христіанства и его побѣдоноснаго разлива.

Міръ былъ готовъ къ воспріятію проповѣди о мистическомъ экстазѣ,—благопріятная для нея среда уже была выработана, и древнія таинственныя ученія о сліяніи съ Божествомъ подготовили путь религіи вочеловѣчившагося Божества. Христіанство не влилось въ эллинизмъ бурнымъ потокомъ извнѣ, а впитало въ себѣ всѣ эсotericескія теченія древней мысли, сблизившись и съ формулами ихъ, и съ символами, и съ обрядами. И люди, разнесшіе проповѣдь о Христѣ отъ края до края эллино-римскаго міра, имѣли подъ собой гораздо болѣе подго-

¹⁾ Галат. V, 25.

²⁾ Вопросъ о достовѣрности посланій, приписанныхъ Павлу, многократно обсуждался научной критикой, и въ настоящее время рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ для 8—9 посланій, вокругъ остальныхъ-же донынѣ кипитъ ученый споръ. Разсмотрѣніе здѣсь этого вопроса завлекло бы насъ слишкомъ далеко, и мы можемъ лишь отослать читателя къ соответствующимъ трудамъ Цана, Гарнака и др. Что касается хронологическаго порядка достовѣрныхъ посланій Павла, то и здѣсь возникало не мало споровъ; мы можемъ ограничиться приведеніемъ тщательно обдуманыхъ и взвѣшенныхъ данныхъ Гарнака (въ его *Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I, II, I,—*Chronologie des Paulus*): время написанія обоихъ посланій къ Коринѳянамъ и посл. къ Галатамъ онъ опредѣляетъ между 50—53 г.г.; къ этому-же времени можно отнести и посланія къ Солунѳянамъ; посланіе къ Римлянамъ—въ 53—54 г.; къ Колоссаемъ, Филимону, Филиппіисѳямъ и Ефессеямъ (послѣднее считается сомнительнымъ)—между 54—59 г.г.

товленную почву, нежели тѣ, которые силились удержать христіанскую идею въ тѣсныхъ рамкахъ еврейства.

Но все-же разрывъ христіанства съ еврействомъ не могъ совершиться сразу; старыя традиціи были еще крѣпки и имѣли не мало убѣжденныхъ сторонниковъ въ той средѣ, гдѣ зародилось христіанство. Въ этой средѣ могучій размахъ христіанской идеи и ея сліяніе съ мистикой эллинскаго міра не могли не вызвать недоумѣнія и отрицанія: «буйная» проповѣдь Павла казалась безумнымъ нарушеніемъ всѣхъ традицій дисциплины, страха Божьяго и разумнаго поклоненія Творцу, которыми было проникнуто религіозное сознаніе «избраннаго народа». И въ противоположность всемірному благовѣстію духовной свободы и восторга,—столь родственному общечеловѣческому мистическому сознанію,—еврействующее теченіе въ христіанствѣ подчеркивало свои требованія строгаго подчиненія религіозному закону и перенесенія христіанской идеи изъ области созерцательной метафизики въ реальность практическихъ начинаній. Нельзя не отмѣтить, что евіонизмъ и всѣ еврействующія теченія въ христіанствѣ носили именно отпечатокъ раціонализма, враждебнаго по существу трансцендентальной мистикѣ. вмѣсто чуждаго имъ экстаза и созерцанія Божества, они искали пракческаго осуществленія новыхъ религіозныхъ идеаловъ и приспособленія ихъ къ жизненной этикѣ, къ семейнымъ и общественнымъ устоямъ. И этотъ оттѣнокъ пракческаго смысла въ примѣненіи новаго благовѣстія еще болѣе характеренъ для іудеохристіанства, нежели его внѣшній консерватизмъ, его стремленіе сохранить въ цѣлости старыя религіозныя формулы и согласовать вѣру въ совершившееся уже пришествіе Мессіи-Христа съ ветхозавѣтнымъ культомъ Іеговы. Христіанская проповѣдь увлекла все лучшее въ еврействѣ, всѣхъ тѣхъ богобоязненныхъ людей, для которыхъ религіозный порывъ слагался въ высокій идеаль правственной чистоты, праведности и смиренія. Но они и къ христіанству подошли только съ этической стороны и, содѣйствуя укрѣпленію въ немъ прекрасныхъ моральныхъ началъ, не могли безъ раздраженія видѣть увлеченія въ сторону эллинской метафизики и восторженныхъ созерцаній, неразрывныхъ съ безгнѣвнымъ отношеніемъ къ жизни и къ усиліямъ упорядочить эту жизнь на основахъ «страха Божьяго».

Въ этой іудеохристіанской этикѣ лежала глубокая опасность для христіанства, именно въ виду заложенной въ ней закваски

раціоналізма. Совершенно чуждый мистическимъ запросамъ времени, свіонизмъ былъ безсилень создать міровую религію. Но помимо того, его религіозный консерватизмъ склонялся къ ограниченію самой этики и къ заключенію ея въ рамки еврейской традиціи: мораль іудео-христіанства была очень близка къ требованію полнаго подчиненія ветхозавѣтному закону, къ признанію всѣхъ его предписаній безусловно обязательными. Противъ этой узости традиціонной морали, съ ея стѣснительными формальностями, съ ея отрицательнымъ отношеніемъ къ аскетизму, съ ея суровой дисциплиной семьи и общественнаго быта, съ особенной силой возсталъ Павелъ. Ополчившись противъ всякихъ попытокъ подчинить христіанство еврейской этикѣ, онъ безпощадно изобличалъ невозможность совмѣщенія «закона» съ новымъ благовѣстіемъ. Рѣзкій тонъ, допущенный Павломъ въ этой полемикѣ, является лучшимъ доказательствомъ громаднаго значенія, придаваемого великимъ Апостоломъ этому вопросу.

Вообще говоря, Павелъ отличался терпимостью, свойственной всѣмъ людямъ широкаго кругозора, и безъ всякаго раздраженія давалъ разъясненія по поводу разногласій, возникавшихъ въ основанныхъ имъ общинахъ. Разительный тому примѣръ мы видимъ въ его отношеніи къ раздорамъ, возникшимъ среди Коринѣской общины: виновникомъ ихъ былъ Аполлосъ¹⁾, на котораго Павелъ имѣлъ право смотрѣть какъ на соперника, пожинаящаго лавры учительства на той самой нивѣ, гдѣ Павелъ былъ первымъ насадителемъ Христова ученія. И все же въ посланіи къ Коринѣской общинѣ, гдѣ Павелъ высказывается по этому вопросу, не сквозить не малѣйшаго раздраженія, нѣтъ намека на уязвленное самолюбіе, — всѣ эти страницы проникнуты спокойнымъ достоинствомъ и самой широкой терпимостью: «Возвѣстися ми о васъ, братіе моя... яко рвенія (*раздоры*) въ васъ суть. Глаголю же се, яко кійждо васъ глаголетъ: азъ убо есмь Павловъ, азъ же Аполлосовъ, азъ же Кифинъ, азъ же Христовъ. Еда раздѣлися Христовъ? еда Павелъ распялся по васъ? или во имя Павлово креститесь? Благодарю Бога, яко ни единаго отъ васъ крестихъ, точію Криспа и Гаія, — да не кто речеть, яко въ мое имя крестихъ... Не посла бо меня Христовъ крестити, но благовѣстити»²⁾. «Идѣже въ васъ за-

¹⁾ Ср. *Дьян.* XVIII, 24 sq.

²⁾ I Кор. I, 11—17.

висти и рвенія и распри, не плотстїи ли есте и по человѣку ходите? Егда бо глаголетъ кто: азъ убо есмь Павловъ,—другїй же: азъ Аполлосовъ,—не плотстїи ли есте? Кто убо есть Павелъ? кто же ли Аполлосъ? Но точію служителіе, имже вѣроровасте, и комуждо якоже Господь даде. Азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти: тѣмже ни насаждаяй есть что, ни напаяяй, но возвращаяй—Богъ. Насаждаяй же и напаяяй едино еста: кїйждо же свою мзду приметъ по своему труду... Основанія бо иного никтоже можетъ положить, паче лежащаго, еже есть Исусъ Христосъ. Аще кто называетъ на основанїи семь злато, серебро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростїе, — кождо дѣло явлено будетъ: день бо явить, зане огнемъ открывається, и кождо дѣло, якоже есть, огонь искуситъ... Тѣмже никтоже да хвалитсѣ въ человѣцѣхъ, вся бо ваша суть: аще Павелъ, или Аполлосъ, или Кифа, или мїръ, или животъ, или смерть, или настоящая, или будущая,—вся ваша суть! вы же Христовы, Христосъ же Божїй ¹⁾».

Эта широкая терпимость рѣзко отличается отъ той страстности и суровой рѣшительности, съ которой Павелъ опровергалъ доводы іудео — христіанъ о необходимости подчиненія христіанскаго духа ветхозавѣтному закону. Къ послѣднему вопросу онъ возвращается почти во всѣхъ своихъ посланїяхъ, причѣмъ эти страницы пересыпаны рѣзкими и ѣдкими выходками противъ защитниковъ ветхозавѣтной традиціи: достаточно вспомнить страстнообличительный тонъ посланія къ Галатамъ, написаннаго въ порывѣ сильнаго раздраженія подъ вліяніемъ извѣстїи о появленїи іудео-христіанскихъ тенденцій въ средѣ Галатїйской Церкви. Павелъ сознавалъ, что эти узкія идеи съ ихъ оттѣнкомъ ограниченнаго сектантства представляли наибольшую опасность для будущности христіанства, и безпощадно ихъ громилъ, гнѣвалась на всякую попытку сближенія съ еврействомъ со стороны основанныхъ имъ вольныхъ, восторженныхъ общинъ.

Такимъ образомъ, роль Павла въ борьбѣ за христіанскую свободу противъ еврействующихъ теченїй оказалась съ самаго начала рѣзко очерченной, и запечатлѣнной неопровержимыми документами, въ видѣ письменныхъ памятниковъ его дѣятельности. Поэтому, для іудео-христіанства, Павелъ явился глав-

¹⁾ I Кор. III, 3—8, 11—13, 21—23.

нымъ врагомъ, и центральной фигурой всего ненавистнаго еврейству движенія въ пользу сближенія съ эллинской мистикой и отрясенія ига еврейской традиціи. Ненависть къ Павлу стала отличительной чертой іудео-христіанскаго міровоззрѣнія. На него смотрѣли какъ на гнуснаго еретика, къ нему примѣняли евангельскую притчу о діавольской злобѣ, сѣющей плевелы среди добраго посѣва Христовой нивы¹⁾. И подобно тому, какъ Павелъ былъ для іудео-христіанъ воплощеніемъ ненавистнаго имъ движенія, главнымъ представителемъ противоеврейскаго образа мыслей,—такъ и противъ него была выдвинута другая центральная фигура представителя іудео-христіанскихъ взглядовъ въ лицѣ Петра.

Мы видѣли, что Павелъ, въ сущности, не могъ считаться единственнымъ представителемъ эллинскаго теченія, и, по историческимъ даннымъ, раздѣлялъ эту славу съ Варнавой и со многими послѣдующими проповѣдниками Христова благовѣстія среди эллинскаго міра, — Петръ же еще менѣе могъ являться представителемъ противоположнаго образа мыслей, такъ какъ немногія историческія свѣдѣнія о его роли, какъ мы установили, обрисовываютъ лишь его нерѣшительность въ этомъ жгучемъ вопросѣ. Истиннымъ представителемъ еврейско-евіонистскаго теченія былъ Іаковъ, предстоятель Іерусалимской общины и непреклонный блюститель всѣхъ еврейскихъ традицій, къ тому-же окруженный особымъ ореоломъ, какъ родственникъ Самого Господа. Мы уже видѣли, что именно подъ его давленіемъ Петръ отрекся отъ своей первоначальной терпимости и перешелъ на время въ лагерь іудео-христіанства²⁾. Но крупная личность перваго предстоятеля Іерусалимской Церкви почему-то не обрисовалась съ достаточной выпуклостью въ христіанской традиціи: ее заслонилъ образъ Петра, выдвинутый на первый планъ въ исторіи борьбы за выясненіе отношеній христіанства къ внѣшнему міру. По всей вѣроятности, смутное воспоминаніе о преребаніяхъ Петра съ Павломъ въ Антиохіи послужило основаніемъ къ дальнѣйшему развитію легендъ о столкновеніяхъ обоихъ апостоловъ. Популярная традиція, всегда избирающая конкретные образы, сосредоточилась вокругъ этихъ двухъ извѣстныхъ личностей, создала изъ нихъ

¹⁾ Матѣ. XIII, 24—30.

²⁾ Галат. II, 12.

типичныхъ представителей противоположныхъ мнѣній, причѣмъ Петръ оказался защитникомъ истиннаго христіанства противъ Павла и его вреднаго вліянія.

Слѣдуетъ замѣтить, что эта традиція дошла до насъ лишь въ искаженномъ видѣ. Церковное преданіе смягчило или просто предало забвенію напоминанія о столкновеніяхъ двухъ первоверховныхъ апостоловъ, признанныя неудобными, и создала циклъ легендъ о трогательномъ единеніи ихъ и совмѣстной дѣятельности на Христовой нивѣ. Церковь сохраняла въ памяти не только примиреніе обѣихъ великихъ тѣней, но даже неразрывное сочетаніе ихъ: оказалось, что Петръ и Павелъ вмѣстѣ подвизались въ Римѣ и даже вмѣстѣ пали жертвами злобы Нерона. Къ этому позднѣйшему преданію мы вернемся далѣе, пока же должны отмѣтить, что древнѣйшая, первобытная христіанская традиція сохранилась не въ этихъ сказаніяхъ о братскомъ единеніи Петра и Павла, а въ иномъ циклѣ преданій о борьбѣ Петра съ нѣкимъ обманщикомъ Симономъ, первымъ христіанскимъ еретикомъ. Эти-то преданія и являются искаженными передѣлками первоначальной традиціи, такъ какъ подъ личиной Симона здѣсь скрывается образъ самого апостола Павла, и удары, обрушивающіеся на Симона, въ сущности направлены противъ него.

Каноническія «Дѣянія Апостольскія» повѣствуютъ ¹⁾, что когда первая апольстольская проповѣдь разнеслась по Самаріи, то въ числѣ обращенныхъ тамъ апостоломъ Филиппомъ былъ нѣкій Симонъ, магъ и заклинатель, снискавшій большой почетъ и славу своими волхвованіями; когда-же Іерусалимская община, узнавъ о многочисленныхъ обращеніяхъ въ Самаріи, послала туда апостоловъ Петра и Іоанна для утвержденія вѣры и «призванія Духа Святого на новообращенныхъ» ²⁾, то Симонъ предложилъ апостоламъ деньги за рукоположеніе, и былъ поэтому изгнанъ и преданъ проклятію Петромъ. Въ этомъ разсказѣ «Дѣяній» не достаточно ясно указанъ смыслъ предложенія Симона: просить о «дарѣ чудотворенія» онъ не могъ, такъ какъ самъ славился магическими чарами; быть можетъ онъ добивался рукоположенія въ предстоятели новой Самарій-

¹⁾ Дѣян. VIII, 5—24.

²⁾ Быть можетъ для назначенія предстоятеля новой общины? этой гипотезой объясняется дальнѣйшій разсказъ о предложеніи Симона.

ской общины, или же домогался уравненія въ правахъ съ первыми апостолами, какъ это было сдѣлано впоследствии для Павла въ церковной традиціи? Какъ бы то ни было, этимъ неяснымъ рассказомъ ограничиваются свѣдѣнія новозавѣтнаго канона о Симонѣ, имя котораго здѣсь больше не упоминается. Но въ первоначальной христіанской традиціи и въ цѣломъ рядѣ памятниковъ древне-христіанской письменности, впоследствии выкинутыхъ изъ церковнаго канона, личность Симона играла громадную роль, и могла считаться одной изъ центральныхъ фигуръ первобытнаго христіанства. Въ обширной литературѣ о Симонѣ, оставшейся внѣ канона, исторія столкновенія его съ Петромъ получала дальнѣйшее развитіе, изображалась въ видѣ многолѣтней эпической борьбы, ареной которой былъ не только весь эллино-римскій Востокъ, но даже сама міровая столица—Римъ. Согласно этой традиціи, Симонъ всюду разноситъ новое ученіе, въ которомъ онъ смѣшиваетъ христіанское откровеніе съ разными элементами мистическихъ грезъ, и самого себя величаетъ «великой силой Божіей». Петръ-же всюду слѣдуетъ по пятамъ за лжеучителемъ, изобличаетъ его, исправляетъ содѣянное имъ зло, возвращая людей къ истинному познанію Бога и Христа—Мессіи, провозвѣщеннаго пророками. Симонъ, неоднократно посрамленный Петромъ въ Кесаріи, въ Антиохіи¹⁾, наконецъ переносится въ Римъ и здѣсь пользуется громаднымъ вліяніемъ. Но Петръ вслѣдъ за нимъ тоже прибываетъ въ Римъ и здѣсь одерживаетъ окончательную побѣду надъ обманщикомъ: Симонъ, хвастая своею чудодѣйственною силою, поднимается съ помощью магическихъ чаръ на воздухъ и парить надъ городомъ въ присутствіи всѣхъ гражданъ и даже самого императора,—но Петръ возноситъ молитву о посрамленіи его, онъ низвергается на землю и разбивается на смерть. Такова въ общихъ чертахъ исторія борьбы Петра, представителя ортодоксальнаго христіанства, съ еретикомъ, искажающимъ смыслъ христіанской проповѣди, — и въ этой исторіи разсыпаны злобные намеки, несомнѣнно указывающіе на то, что въ обликѣ Симона іудео-христіанская традиція видѣла черты ненавистнаго ей Павла.

¹⁾ Замѣтимъ, что это именно мѣсто знаменитаго столкновенія между Петромъ и Павломъ.

Здѣсь слѣдуетъ оговориться. Мнѣніе о безусловномъ тождествѣ Симона и Павла, недавно еще признаваемое безспорнымъ лучшими научными авторитетами (Вауромъ и Тюбингенской школой, Ренаномъ, Гильгенфельдомъ и мн. др.) нынѣ отчасти распатано. Симонъ отнюдь не является только подставнымъ лицомъ или псевдонимомъ Павла, какъ думали тѣ ученые, которые хотѣли читать имя Павла вмѣсто Симона всюду, гдѣ только упоминается послѣдній. Подъ наслоеніями преданій о Симонѣ лежатъ несомнѣнно историческія данныя, и помимо злонамѣреннаго сближенія съ Павломъ самарійскій магъ является очень крупной личностью въ исторіи первобытнаго христіанства. Съ его именемъ связано и много другихъ традицій, и ему приписывается крайне-интересное мистическое ученіе, къ которому мы дальше вернемся для подробнаго разбора¹⁾. Здѣсь же умѣстно лишь отмѣтить, что онъ являлся характернымъ представителемъ мистическихъ теченій, совершенно чуждыхъ еврейству, и поэтому умышленное смѣшеніе его съ Павломъ должно было подчеркивать, что самъ Павелъ въ глазахъ представителей іудео-христіанства былъ отщепенцемъ и еретикомъ. Чутье враговъ не ошибалось, уловивъ общія черты въ обликахъ двухъ людей, явившихся выразителями духовныхъ исканій древней мысли и борьбы между двумя несовмѣстимыми началами эллинизма и еврейства.

Гораздо позже, когда изъ первыхъ ячеекъ христіанства образовалось грандіозное зданіе Церкви, когда христіанская традиція оформилась и слилась въ стройное цѣлое, — Церковь, въ своихъ заботахъ о возвеличеніи памяти своихъ первыхъ создателей, стала устранять всѣ напоминанія о какихъ-бы то ни было разногласіяхъ между ними. Въ церковной традиціи Павелъ занялъ мѣсто рядомъ съ Петромъ во главѣ всего христіанскаго движенія; они оказались единомышленниками, соратниками въ духовной брани противъ языческаго міра, раздѣлившими и честь основанія Римской Церкви, и мученическую смерть; Павелъ оказался сподвижникомъ Петра даже въ борьбѣ противъ Симона мага. Личность-же послѣдняго была совершенно отдѣлена отъ Павла, и вся ненависть противъ отрицателя ветхозавѣтныхъ традицій была перенесена на него. Съ этой печатью отверженности Симонъ вошелъ въ исторію христіанства, и за-

¹⁾ См. далѣе, часть III.

нялъ въ ней мѣсто перваго еретика и врага ортодоксальнаго христіанства; мы увидимъ далѣе, что христіанская традиція хотѣла видѣть въ немъ родоначальника всѣхъ послѣдующихъ заблужденій и ересей. Всякіе-же слѣды смѣшенія его личности съ прославляемымъ образомъ Апостола Павла были тщательно затерты. Тотъ фактъ, что намеки на Павла были слишкомъ прозрачны въ христіанской литературѣ, содержащей описаніе борьбы Петра съ Симономъ, — въ значительной мѣрѣ способствовалъ установленію отрицательнаго взгляда на эту литературу и изгнанію ея изъ канона. Между тѣмъ, лишь въ этомъ циклѣ преданій о Петрѣ находятся тѣ данныя о его дѣятельности, на которыхъ донинѣ основывается традиція Церкви о первоверховномъ апостолѣ. Старинныя «Дѣянія Петра», описывавшія борьбу Петра съ Симономъ, содержали и рассказъ объ основаніи Петромъ апостольской кафедры въ Антиохіи, затѣмъ о поѣздкѣ въ Римъ на смѣну Павла, отбывшаго въ Испанію; Петръ посѣтъ римскую общину, придавъ ей правильную организацію, и поставяетъ первымъ епископомъ ея Лина; при возникновеніи гоненія на христіанъ (послѣ страшнаго пожара 64 г.?) онъ собирается бѣжать изъ Рима, но у городскихъ воротъ, по Аппійской дорогѣ, пораженъ видѣніемъ Господа Иисуса Христа, направляющагося въ городъ; на робкій вопросъ апостола: «Камо грядеши, Господи?» Христосъ отвѣчаетъ, что Онъ идетъ въ Римъ на вторичное распятіе. Петръ постигаетъ смыслъ видѣнія, указывающаго на необходимость запечатлѣть кровью дѣло благовѣстія, и возвращается въ Римъ на мученическую смерть. Приговоренный къ распятію на крестѣ, онъ проситъ, чтобы его распяли внизъ головой, не считая себя достойнымъ умереть одинаковой съ Христомъ смертью. Въ тотъ-же день казненъ въ Римѣ и Павелъ, но онъ, какъ римскій гражданинъ, не можетъ понести позорной казни, и ему лишь отсѣкаютъ голову. Всѣ эти трогательныя сказанія, являющіяся то отголоскомъ историческихъ фактовъ, то поэтическимъ вымысломъ, и внесшія такой богатый вкладъ чудныхъ образовъ и легендъ въ христіанское сознаніе, — содержались именно въ «Дѣяніяхъ Петра», и Церковь, отвергнувъ эти «дѣянія», отбросила единственное основаніе для всѣхъ своихъ традицій о дѣятельности Петра, въ частности для традицій о роли его въ Римской Церкви. Надо помнить, что вся исторія христіанства была-бы иной, еслибъ римская община не сіяла отблескомъ славы двухъ

первоверховныхъ апостоловъ, еслибъ міровая столица не могла гордиться гробницей Петра въ Ватиканѣ и гробницей Павла за Остійскими воротами, престижемъ кафедры, основанной Петромъ, и скромной древней церковью на Аппійской дорогѣ, на томъ мѣстѣ, гдѣ по преданію Апостолъ узрѣлъ видѣніе и произнесъ знаменитый вопросъ: «Domine, quo vadis»? Пусть эти легенды не выдерживаютъ исторической критики,—на нихъ держалось и понынѣ держится все обаяніе Римской Церкви, ея особый престижъ, такъ властно повліявшій на весь ходъ исторіи¹⁾. И тотъ фактъ, что эти легенды остались на положеніи устныхъ преданій, не поддержанныхъ письменными документами, указываетъ лишь на то, что старые документы были неудовлетворительны съ позднѣйшей церковной точки зрѣнія. Они были отвергнуты не потому, что достовѣрность ихъ возбуждала сомнѣнія (Римская Церковь, позже такъ искусно использовавшая лже-Исидоровы декреталии и всячески поощрявшая торгъ реликвіями и всякія грубыя суевѣрія, относилась къ подлогамъ безъ особой брезгливости), а потому лишь, что по внутреннему своему содержанію они не соответствовали позднѣйшей традиціи, что въ нихъ ясно были очерчены внутреннія несогласія первобытной Церкви, что борьба Петра съ Симо-

¹⁾ Слѣдуетъ однако замѣтить, что научная критика за послѣднее время склоняется къ признанію достовѣрности пребыванія Петра въ Римѣ; главнымъ доводомъ въ пользу этого мнѣнія слѣдуетъ признать тотъ фактъ, что пребываніе Петра въ Римѣ является весьма древней традиціей, повсемѣстно признанной и никѣмъ не оспариваемой въ древне-христіанской литературѣ, между тѣмъ какъ отрицаніе этой традиціи въ новѣйшее время основывалось лишь на отсутствіи документальныхъ данныхъ, современныхъ Петру. Но въ данномъ случаѣ приходится считаться съ тѣмъ, что далеко не всѣ событія міровой исторіи закрѣплены неопровержимыми свидѣтельскими показаніями. Фактъ-же пребыванія Петра въ Римѣ имѣетъ за собой моральный авторитетъ единогласной древней традиціи, а отрицаніе его не оправдывается никакими серьезными доводами, тѣмъ болѣе, что это пребываніе вполне возможно съ чисто-исторической точки зрѣнія. Изъ новѣйшихъ изслѣдователей особенно опредѣленно высказался въ пользу древней традиціи знаменитый Гарнакъ:

«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 Erkenntniss 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.

номъ слишкомъ ясно напоминала о борьбѣ іудео-христіанства съ тѣми новаторами, которые пренебрегали «мѣхами ветхими» еврейства и вливали «вино новое» Христова ученія въ «мѣхи новые» эллино-восточной мистики. И Церковь, храня воспоминаніе о побѣдѣ Петра надъ еретикомъ Симономъ Магомъ, однако избѣгала слишкомъ подробнаго разсмотрѣнія этой борьбы, не сохраняла ея слѣдовъ, не оберегала ея литературныхъ памятниковъ. Такъ погибли «Дѣянія Петра», о которыхъ мы не имѣли-бы яснаго представленія, еслибъ не случайное открытіе позднѣйшаго (и уже искаженнаго) списка ихъ въ одной рукописи VIII вѣка; такъ чуть не погибла оригинальная литература, извѣстная подъ названіемъ *Nomiliae pseudoclementinae* и *Recognitiones*, гдѣ въ формѣ близкой къ древнимъ романамъ съ приключеніями описывалась, будто бы отъ лица Климента, ученика Петрова, исторія Петра и его борьбы съ Симономъ. Но и въ этомъ разсказѣ обрисовка личности Симона слишкомъ ясно напоминала о злыхъ намекахъ на Павла, и мы врядъ-ли ошибемся, допустивъ, что это неудобное сходство усиливало отрицательное отношеніе къ этой литературѣ, побуждало всячески изгонять ее изъ круга чтенія вѣрующихъ. Церковная власть упускала при этомъ изъ виду, что изгнаніе всей литературы о Петрѣ оставляло крупный пробѣлъ въ кругѣ собственныхъ ея традицій,—и заполнить этотъ пробѣлъ не удалось посредствомъ позднѣйшихъ измышленныхъ «Дѣяній Петра и Павла», гдѣ дѣятельность апостоловъ изображалась въ видѣ трогательнаго единомыслія и братскаго сподвижничества, и гдѣ слишкомъ ясно чувствовалась рука набожнаго поддѣльвателя.

Но мы слишкомъ далеко ушли въ эпоху позднѣйшихъ примирительныхъ тенденцій Церкви, и должны вернуться къ тому моменту, когда зіяла глубокая пропасть между восторженными общинами, расцвѣтшими среди эллинизованнаго міра, и консервативной, строго нравственной евіонейской общиной, свившей себѣ прочное гнѣздо въ Иерусалимѣ. О примиреніи или сліяніи этихъ двухъ противоположныхъ теченій христіанства еще не могло быть и рѣчи: борьба шла за полное подчиненіе всей христіанской идеи ветхозавѣтно-еврейскимъ традиціямъ, поддерживаемымъ авторитетомъ Иерусалимской общины. Въ этотъ моментъ крайняго напряженія рѣшался вопросъ о будущности всего Христова ученія. Быть ли христіанству только высоко-моральной еврейской сектой, или весь міръ покорится страстной проповѣди

Павла, восторженной метафизикѣ Іоанна, и подѣ знамя Христа стекутся все искатели истины, отъ нищихъ духомъ до глубочайшихъ мыслителей, носителей міровой тоски Богоискательства?

Мы знаемъ, какъ отвѣтила исторія на этотъ вопросъ. Іерусалимской общинѣ суждено было недолго стоять во главѣ христіанства, и ея вѣрность еврейскимъ традиціямъ повлекла за собой крушеніе ея авторитета вмѣстѣ съ гибелью еврейства и паденіемъ Іерусалима. Какъ извѣстно, евреи, доведенные до безумія мессіаническими грезами, затѣяли въ 66 г. по Р. Х. возстаніе противъ римскаго владычества. Застигнутый врасплохъ небольшой римскій гарнизонъ былъ перебитъ, и первые частичные успѣхи окончателно опьянили евреевъ, но вызвали противъ нихъ общее озлобленіе, закончившееся страшнымъ еврейскимъ погромомъ въ Египтѣ, Киренаикѣ и по всему юго-восточному побережью Средиземнаго моря, а также на о. Критѣ: число убитыхъ евреевъ опредѣлялось въ нѣсколько сотъ тысячъ. Между тѣмъ, римская власть, оправившись отъ внутренней смуты и быстрой смѣны, послѣ смерти Нерона († 68 г.), трехъ императоровъ въ теченіе одного года, наконецъ энергично принялась за расправу въ Іудеѣ. Военными дѣйствіями руководилъ опытный и талантливый полководецъ Веспасіанъ; по возведеніи-же его на императорскій престолъ (въ іюль 69-го г.), онъ поручилъ веденіе войны и примѣрное наказаніе іудеевъ своему сыну Титу. Еврейскія мечтанія были разсѣяны огнемъ и мечемъ; наконецъ, въ августѣ 70 г., Іерусалимъ, взятый съ боя послѣ ужасной длительной осады, былъ разрушенъ до основанія.

Небольшая горсть людей, составлявшихъ христіанскую общину, оставалась въ сторонѣ отъ экзальтаціи своихъ соплеменниковъ и ихъ отчаянной попытки сбросить чужеземное иго; покинувъ своевременно Іерусалимъ и удалившись за Іорданъ, въ небольшое мѣстечко Пеллу, христіанская община избѣжала страшной бойни. Но моральное значеніе ея погвбло вмѣстѣ съ Іерусалимомъ и со всеми сіонскими традиціями. Нить, связующая христіанство съ еврействомъ, оборвалась. Уже не могло быть поклоненія Богу Авраама, Исаака и Іакова, Давида и Соломона «во дворѣхъ дома Его» въ Іерусалимѣ: на мѣстѣ благоговѣйно-почитаемаго храма водворилась «мерзость запустѣнія»,— и еврейская традиція потеряла свою реальную силу, свою власть надъ сердцами.

Бывшая столица еврейства навсегда утратила свое значеніе въ исторіи христіанства. Когда, въ 30-хъ годахъ II вѣка, новое безумное возстаніе евреевъ подъ предводительствомъ Варкохеба было подавлено и потоплено въ крови, жалкіе остатки Іерусалима были окончательно сравнены съ землею, и на мѣстѣ его, по повелѣнію имп. Адріана, было приступлено къ созданію новаго города, получившаго названіе *Aelia Capitolina* (въ честь императора, *Aelius Adrianus*). Но съ этимъ чисто-римскимъ городомъ уже не было связано никакихъ еврейскихъ традицій, и тотчасъ-же образовавшаяся здѣсь христіанская община не имѣла никакой преемственной связи съ прежней іерусалимской общиной; она составила изъ христіанъ не — евреевъ, и первымъ епископомъ ея (съ 136 г.) былъ эллинъ Маркъ. Евреямъ-же было запрещено селиться на мѣстѣ бывшей ихъ столицы, и этотъ запретъ распространялся на іудео-христіанъ, привержавшихся обрѣзанія. Да и безъ этихъ ограничительныхъ мѣръ со стороны свѣтской власти, сближеніе христіанства съ остатками бывшей іерусалимской общины было немыслимо: во II вѣкѣ іудео-христіанство уже оказалось въ положеніи еретической секты, отпавшей отъ чистоты христіанскаго ученія. Вырвавшись на свободу изъ тисковъ еврейства, христіанство уже начинало тогда забывать о своемъ происхожденіи, и недалеко было то время, когда для объясненія самаго существованія «евіонизма» христіанскіе ересеологи пускали въ ходъ догадку о мноическомъ еретикѣ «Евіонѣ», будто-бы основавшемъ секту своего имени.

Истинный-же евіонизмъ, т. е. первобытное іудео-христіанство, раздѣлило участь бывшей іерусалимской общины. Укрывшись въ Пеллѣ, и затѣмъ въ Кохабѣ, эта община влачила незамѣтное существованіе, лишняя всякаго авторитета и не возбуждая ничьего вниманія. Лишь однажды, повидимому, римскія власти обезпокоились по поводу слуховъ о еврейской сектѣ, сплоченной вокругъ какихъ-то потомковъ царя Давида. То было вскорѣ послѣ кровавыхъ событій 70-го года и насильственного подавленія мессіаническихъ чаяній еврейства; въ томъ почитаніи, которымъ были окружены въ іудео-христіанской общинѣ «деспосины», т. е. родственники Иисуса Христа, легко было усмотрѣть опасное броженіе старыхъ національныхъ идеаловъ вокругъ какихъ-то представителей рода Давидова. Евсевій въ своей «Церковной Исторіи» сохранилъ намъ интересное преданіе, будто императоръ Домиціанъ (81—96) повелѣлъ разыскать

и доставить въ Римъ «деспосиновъ». Императоръ будто-бы лично допросилъ ихъ и, убѣдившись, что ихъ члание Царствія Божьяго лишено революціоннаго отгѣнка, и что вообще эти бѣдные землепашцы съ ихъ мозолистыми, закорузлыми отъ черной работы руками, не представляютъ никакой опасности для государства, повелѣлъ отпустить ихъ на родину¹⁾. Съ тѣхъ поръ умолкаютъ всякія свѣдѣнія о незамѣтной іудео-христіанской общинѣ, затерявшейся въ Палестинѣ и оставшейся въ сторонѣ отъ мощнаго разлива эллино-христіанства. Повидимому, она мало-по-малу слилась съ малоизвѣстными полу-еврейскими сектами Сиріи и Аравіи; есть предположеніе, что отдаленное вліяніе ея сказалось впоследствии въ Аравіи въ религіозномъ броженіи, создавшемъ магометанство и его характерно-семитическій монотеизмъ.

Такимъ образомъ, разрывъ христіанства съ еврейскими традиціями сталъ совершившимся фактомъ, и внутренняя связь христіанства съ еврействомъ распалась сама собою. Однако слѣдуетъ замѣтить, что внѣшнія формы ветхозавѣтной традиціи остались незатронутыми, быть можетъ именно потому, что съ крушеніемъ престижа Іерусалима онѣ уже не имѣли реального значенія, что сохраненіе ихъ не влекло за собой признанія всего еврейскаго міросозерцанія. Юдаизмъ, насильственно-оторванный отъ исторически-бытовыхъ условій еврейства, лишенный національнаго духа, приобрѣлъ особое мистическое значеніе для христіанскаго сознанія. Весь Ветхій Завѣтъ, утратившій свой истинный смыслъ національно-религіозной эпопеи, развернулся передъ христіанскимъ мышленіемъ символической поэмой вѣчнаго богоискательства. Іерусалимъ, переставшій быть реальнымъ понятіемъ о столицѣ іудейства, обратился въ поэтическій символъ неземной отчизны человѣческаго духа; Сіонъ, земля обфтованная,—стали достояніемъ общечеловѣческой мистики, туманными грѣзами о мірѣ иномъ, и въ поэзіи древне-еврейскихъ псалмовъ нашли свое выраженіе всѣ порывы духа къ Невѣдомому и вся мистика міровой тоски. Но, повторяемъ, то была лишь внѣшняя связь съ еврействомъ, не препятствовавшая полной отчужденности отъ внутренняго смысла еврейскихъ традицій. Насколько эти традиціи были основательно забыты, видно уже изъ того, что христіанская община, возникшая въ Эліи Капитолинѣ, не

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* III, 20.

унаслѣдовала и тѣни престижа бывшей Иерусалимской общины, не пользовалась никакимъ авторитетомъ, и самое названіе Иерусалима не будило никакихъ воспоминаній: христіане равнодушно замѣняли его названіемъ Эліи, и предстоятель общины подписывался «епископомъ Эліи», точно забывъ о значеніи для христіанства когда-то завѣтнаго слова: Иерусалимъ¹⁾.

Повторяемъ, что уже съ 70 г. не оставалось сомнѣнія въ томъ, что христіанству суждено было быть эллинской религіей. Таковой являлась она даже въ предѣлахъ бывшего еврейства: въ Палестинѣ, Сиріи, Финикіи²⁾. Вся христіанская литература была греческой, и если даже существовалъ когда-либо еврейскій сборникъ реченій Господнихъ, то въ христіанское сознаніе онъ вошелъ лишь черезъ греческую обработку его (наше евангеліе Матѳея), и слѣдъ его затерялся настолько, что самый фактъ его существованія не разъ подвергался сильному сомнѣнію.

Путь распространенія христіанства легъ черезъ главные центры эллинскаго міра, его наибольшіе успѣхи быстрой всего сказались тамъ, гдѣ эллинизация глубже проникала во всѣ слои населенія. Первой страной, всецѣло подпавшей подъ христіанское вліяніе, была Малая Азія, являвшаяся царствомъ эллинизированной мистики и синкретизма³⁾. Здѣсь христіанство прочно утвердилось уже съ первыхъ шаговъ апостольской проповѣди, здѣсь достигло полнаго расцвѣта, и принялось за самоопредѣленіе, за выясненіе своихъ догматическихъ формулъ. «Здѣсь,—говоритъ Гарнакъ — написано самое глубокое, что было когда-либо высказано объ Иисусѣ Христѣ. Всѣ очертанія великой эволюціи христіанства здѣсь получили начало, и здѣсь проис-

¹⁾ Даже на Никейскомъ (I) вселенскомъ соборѣ мы находимъ упоминаніе о «епископѣ Эліи», хотя въ то время замѣна официальнаго названія стариннымъ дорогимъ именемъ, конечно, никого-бы не удивила.

²⁾ Cf. Harnack, *Miss und Ausbr.*, II, s. 101: «Es steht also in Phönizien wie in Palästina: das Christenthum erscheint wie eine griechische Religion». Это—выводъ изъ тщательно проверенныхъ данныхъ.

³⁾ Здѣсь можно вновь цитировать превосходный трудъ Гарнака: «Soweit es Kultur gab (in Kleinasien) — sie war in Westen sehr hoch,—was es eine, die hellenische. Mit diesem Hellenismus ist das Christenthum 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.

ходили главные фазисы борьбы за разные идеи: борьбы за установление осѣдлыхъ мѣстныхъ организацій вмѣсто кочевого благовѣстія, борьбы вокругъ гностическихъ идей, вокругъ христологическихъ опредѣленій, вокругъ монтанистскаго движенія. Здѣсь было заложено метропольное и соборное начало въ Церкви, и въ этихъ провинціяхъ начался главнымъ образомъ культъ реликвій»¹⁾. Остается лишь добавить, что малоазійскія Церкви были всегда главнымъ центромъ и оплотомъ мистическаго пониманія христіанства противъ всякихъ раціоналистическихъ и еврействующихъ тенденцій. Мы увидимъ далѣе разгаръ борьбы за мистическій экстазъ въ христіанствѣ въ монтанистскомъ движеніи, охватившемъ Малую Азію въ концѣ II вѣка.

Уже въ апостольскія времена малоазійскія Церкви поражали многочисленностью; мы имѣемъ точныя свѣдѣнія о болѣе или менѣе крупныхъ общинахъ, основавшихся уже со второй половины (а нѣкоторыя и съ середины) I вѣка въ Ефесѣ, Колоссахъ, Тарсѣ, Иконіи, Листрѣ, Лаодикии, Троадѣ, Пергамѣ, Смирнѣ, Сардахъ, Траллахъ, Магнезии, Іераполѣ фригійскомъ, Оіатирѣ, Филадельфій и мн. др. городахъ и мѣстечкахъ Малой Азіи. Само собой разумѣется, что значеніе каждой общины находилось въ прямой связи съ значеніемъ самого города, какъ культурнаго центра. Совершенно особое мѣсто среди малоазійскихъ Церквей занимала поэтому Ефесская община, въ виду огромнаго значенія Ефеса, какъ духовнаго и политическаго центра Малой Азіи во времена римскаго владычества. Авторитетъ Ефесской Церкви усиливался тѣмъ, что во главѣ ея въ теченіе долгихъ лѣтъ стоялъ самъ апостолъ Іоаннъ, доживавшій здѣсь свой вѣкъ въ глубокой старости, въ несравненномъ обаяніи послѣдняго самовидца и личнаго, любимаго ученика Господня. Передъ этимъ обаяніемъ склонялся весь христіанскій Востокъ, и авторитету великаго старца подчинялись все азійскія Церкви. Мы увидимъ далѣе, что до самаго конца II вѣка имя Іоанна благоговѣнно произносилось всеми представителями восточныхъ Церквей, какъ источникъ особаго авторитета, и ссылка на мнѣніе великаго Апостола была непрееркаемымъ аргументомъ во всехъ спорахъ о внутреннемъ или внѣшнемъ устройствѣ Церкви. Лучи этого престижа стали меркнуть лишь тогда, когда выяснилось смѣшеніе Іоанна съ

¹⁾ Ibid. II, s. 155.

личностью какого-то другого таинственного «старца Іоанна», также жившаго и скончавшагося въ Ефесѣ, когда разнеслись слухи о томъ, что даже гробница великаго Апостола, — предметъ общаго поклоненія, — перепутана съ гробницей невѣдомаго старца¹⁾, и что послѣдній являлся вѣроятнымъ авторомъ Евангелія и посланій, приписанныхъ Апостолу. Вопросъ объ авторствѣ Апостола Іоанна усложнился тѣмъ, что и Евангеліе, и «Апокалипсисъ», издревле извѣстные подъ его именемъ, стали приписываться, какъ увидимъ далѣе, гностивку Кериноу²⁾. Эти недоразумѣнія не могли не отразиться на обаяніи Іоаннова имени, и съ III вѣка ссылки на его авторитетъ, дотолѣ считавшійся незыблемымъ, понападаютъ все рѣже. Великая тѣнь Апостола точно ступсвала, заслонила цѣлой тучею прискорбныхъ недоразумѣній и неразрѣшимыхъ противорѣчій, и обликъ любимаго ученика Господня и Богослова, столь близкій и дорогой всему первобытному христіанству на Востокѣ, отошелъ въ область вѣчныхъ историческихъ загадокъ.

Съ расшатаніемъ престижа Іоанна обаяніе азійскихъ Церквей потерпѣло значительный ущербъ, и, наоборотъ, стало возвышаться значеніе той общины, которая имѣла за собой авторитетъ основателей своихъ, первоверховныхъ апостоловъ, и ни съ чѣмъ несравнимый престижъ міровой столицы. Мы говоримъ о Римской Церкви, роль которой въ исторіи христіанства начинаетъ рельефно выступать уже съ первыхъ годовъ II вѣка, т. е. приблизительно, съ того времени, когда въ Ефесѣ скончался Апостолъ Іоаннъ (по преданію, въ царствованіе Траяна, т. е. послѣ 98 г.)³⁾, и тотъ авторитетъ, на который гордо опирались восточныя Церкви, разсѣялся вмѣстѣ съ чаяніями неминуемо-близкой кончины міра⁴⁾. Міръ продолжалъ суще-

¹⁾ Діонисій Александр. у Евсевія, *Hist. Eccl.* VII, 25. Hieron. *De vir. illustr.* IX, XVIII.

²⁾ Euseb. I. cit.; Caius apud Euseb. *Hist. Eccl.* III, 28. Philastr. *Haer.* LX. Epirh. *Haer.* Iц и мн. др.

³⁾ Траянъ—98—117 г.

⁴⁾ Мы уже отмѣтили выше, что долгодѣтная жизнь Апост. Іоанна поддерживала увѣренность въ близость втораго пришествія Спасителя. Среди вѣрующихъ держалось твердое убѣжденіе, что конецъ міра долженъ наступить еще при первомъ поколѣніи христіанства (по слову Спасителя: «не мимоидеть родъ сей, дондеже вся сія будутъ», Матт. XXIV, 34. Марк. XIII, 30). Когда же единственнымъ представителемъ этого поколѣнія остался старецъ Іоаннъ, то сложилась увѣренность, что ему одному суждено было удостоиться лицезрѣнія втораго пришествія Господня. Со смертію его рушилось убѣжденіе въ близости этого пришествія.

ствовать, приходилось думать о примѣненіи къ его жизненнымъ условіямъ того ученія, которое дотолѣ было лишь проповѣдью восторженнаго экстаза. Въ этой организаціонной работѣ естественно выдвинулась впередъ Римская община, наиболѣе къ тому подготовленная и по составу своихъ членовъ, и по наличности въ ней практическихъ тенденцій, свойственныхъ мысленію Запада, и по положенію своему въ политическомъ центрѣ всего міра.

Мы уже видѣли, что распространеніе и утверженіе христіанства началось именно съ главныхъ центровъ эллино-римскаго міра. Здѣсь слѣдуетъ еще разъ подчеркнуть, что наибольшимъ значеніемъ естественно стали пользоваться тѣ общины, которыя основались въ наиболѣе крупныхъ политическихъ центрахъ. Первымъ этапомъ такого рода для христіанства была Антиохія, какъ самый значительный городъ Сиріи, бывшая столица Селевкидовъ, а въ римскую эпоху административный центръ провинціи «Сирія» и резиденція римскаго намѣстника¹⁾. Въ Малой Азіи такую-же роль игралъ Ефесъ, столица провинціи «Азія» и резиденція проконсула²⁾. Мы уже остановились на значеніи этихъ городовъ, какъ двухъ первыхъ духовныхъ столицъ христіанства. Третьей столицей оказался Римъ.

Притягательная сила Рима была настолько велика, что во всемъ античномъ мірѣ въ ту эпоху не было ни одного религіознаго или философскаго движенія, не завершившагося поѣздкой его главарей въ столицу, — сердце міровой культуры. Мы видѣли, что этому влеченію повиновался и Павелъ, мечтавшій о проповѣди въ Римѣ еще до того, какъ былъ привезенъ туда узникомъ, и Петръ, переѣхавшій изъ Антиохіи въ Римъ согласно весьма древнему и правдоподобному преданію. Съ первыхъ-же годовъ II вѣка нѣтъ ни одного замѣтнаго представителя христіанскаго движенія, который не побывалъ-бы въ Римѣ, въ качествѣ-ли временнаго почетнаго гостя, какъ уважаемые Отцы Церкви восточной вродѣ Поликарпа Смирнскаго, или въ качествѣ представителей новыхъ теченій, какъ Валентинъ, Маркіонъ и др. Центръ тяжести всего христіанства былъ перенесенъ въ міровую столицу, гдѣ сосредоточивались всѣ отзвуки великаго духовнаго броженія античнаго міра. Здѣсь-же во II вѣкѣ

¹⁾ Провинція *Syria* обнимала Сирію и Финикію.

²⁾ Провинція *Asia* заключала лишь восточную часть малоазійскаго полуострова (Іонію, Лидію, Мизію, Карію, Фригію).

разыгралась и завершилась борьба вокругъ гностическихъ идей, принесенныхъ съ Востока и отринутыхъ Римомъ. Эта борьба, въ сущности являвшаяся протестомъ свободнаго христіанскаго духа противъ зачинавшейся церковной дисциплины, еще болѣе содѣйствовала укрѣпленію и развитію послѣдней. Церковь одержала побѣду, хотя лишь путемъ сѣуженія религіозныхъ интересовъ, хотя новымъ идеямъ дисциплины и церковнаго порядка были принесены въ жертву многіе бывше идеалы. Однако результаты были на лицо: идея церковной власти приобрѣла громадное значеніе, и въ Церкви выработался авторитетъ, призванный отнынѣ рѣшать всѣ спорные вопросы о дѣлахъ религіознаго сознанія и совѣсти.

Такимъ образомъ, въ Римѣ было положено начало устойчивой церковной организаціи, развитіе которой пошло затѣмъ быстрыми шагами. Правда, значеніе духовнаго центра недолго принадлежало нераздѣльно Риму: съ конца II вѣка сталъ намѣчаться новый центръ религіозныхъ идей вновь на Востокѣ, въ Александріи, оказавшейся четвертой духовной столицей христіанства. Здѣсь всплыли вновь теченія восточной мистики, отведенныя было отъ главнаго русла христіанскаго мышленія.

Александрія уже со временъ апостольскихъ получила христіанское просвѣщеніе ¹⁾, быстро распространившееся среди многолюдной и цвѣтущей еврейской колоніи Египта. Но александрійское еврейство, какъ мы уже указывали, было вполне оторвано отъ Іерусалима и узко-іудействующихъ традицій, въ немъ уже происходило броженіе мистическихъ идей, навѣянныхъ эллинизмомъ и чуждыхъ еврейскому духу,—что мы уже видѣли на примѣрѣ *терапевтовъ*, описанныхъ Филономъ. Поэтому христіанство здѣсь осталось чуждо и тенденціямъ евіонизма, всецѣло отдавшись волнѣ эллинской мистики съ ея отрицаніемъ узкихъ формулъ, съ ея исканіями Невѣдомаго Бога внѣ національно-расовыхъ условностей. Съ конца II вѣка это широкое, эклектическое христіанство сблизилось съ неоплатонизмомъ и его метафизическими созерцаніями. Мы вернемся далѣе къ этому знаменательному моменту въ исторіи христіанства

¹⁾ Согласно древней традиціи, евангельское благовѣстіе было принесено въ Александрію св. Маркомъ, поставившимъ здѣсь епископомъ Аніана «въ 8-й годъ царствованія Нерона», т. е. въ 61—62 г.

и прослѣдимъ, какъ въ Александріи, ставшей форпостомъ христіанскаго мистицизма, выработалась впервые христіанская философія, какъ христіанское мышленіе здѣсь впервые опредѣлило свои глубочайшія догматическія формулы. Но слѣдуетъ замѣтить, что расцвѣтъ этого философскаго сознанія, выработавшаго формулы міровой религіи, могъ создать эту религію лишь потому, что для нея была подготовлена почва въ крѣпкой церковной организаціи, центромъ которой была міровая столица—Римъ.

Въ разъясненіи христіанской догматики Римская Церковь не занимала первенствующаго мѣста. Ей были чужды мистическія увлеченія, пламенный экстазъ восточныхъ созерцателей. Но она являлась руководящимъ центромъ, вокругъ котораго сосредоточились все тѣ умѣренныя тенденціи христіанскаго сознанія, безъ которыхъ невозможно было создать церковную дисциплину. Мы уже отмѣтили ея роль въ созданіи христіанской традиціи въ умѣренномъ духѣ, мы видѣли, какъ, напримѣръ, въ исторіи первой апостольской проповѣди ей удалось устранить напомниманія о несогласіяхъ и препирательствахъ апостоловъ, какъ, смягчая тѣни, сглаживая рѣзкія очертанія старыхъ сказаній, ей удалось создать новую примирительную традицію и закрѣпить въ христіанскомъ сознаніи воспоминаніе объ апостольской проповѣди, какъ о единомъ гармоничномъ цѣломъ. Подобнымъ-же образомъ приступала она и къ устраненію неприемлемыхъ крайностей, къ проложенію такого средняго пути, по которому человѣчество могло брести безъ особеннаго труда, подъ руководствомъ церковнаго авторитета. Отсюда—недовѣрчивое отношеніе къ требованіямъ безусловнаго аскетизма, абсолютной чистоты, сильнаго духовнаго подъема. Римъ мечталъ о церкви доступной всѣмъ, а не немногимъ избраннымъ. Отсюда—требованіе подчиненія авторитету Церкви, снимающей съ человѣческой немощи бремя тяжелой отвѣтственности. Назрѣваль планъ общины среднихъ людей, вмѣсто отборной фаланги героевъ духа,—носителей высшихъ духовныхъ идеаловъ. Но въ этой идеѣ спасительной организаціи, дѣйствующей совокупностью духовныхъ силъ человѣчества и поддерживающей каждое отдѣльное слабое сознаніе,—было своеобразное величіе, и будущее принадлежало ей.

Идеи эти не сразу выяснились въ христіанскомъ сознаніи. Эволюція христіанской мысли совершалась медленно, ея при-

способленіе къ реальнымъ условіямъ существованія носило характеръ длительного, безсознательнаго процесса. Мы уже сказали, что до самаго конца I вѣка все христіанство жило въ напряженномъ ежечасномъ ожиданіи міроваго конца, исключаящемъ всякіе помыслы о приноровленіи къ общественной жизни. Въ нѣкоторыхъ частяхъ христіанскаго міра, на Востокѣ, это состояніе продолжилось до середины, даже до конца II вѣка (монтанистскія грезы),—въ другихъ-же, на Западѣ, къ тому времени уже вполне завершилось примиреніе съ жизненными условіями и приспособленіе къ нимъ религіознаго міросозерцанія. Большое значеніе въ этой эволюціи имѣлъ тотъ фактъ, что христіанство, какъ мы видѣли, распространялось и укрѣплялось преимущественно въ крупныхъ городскихъ центрахъ: здѣсь выясненіе отношеній ко всякимъ жизненнымъ и общественнымъ условіямъ становилось неизбѣжнымъ, и установленіе какого-либо *modus vivendi* напрашивалось само собою. Тѣ аморфныя, если можно такъ выразиться, общины, гдѣ всякій по желанію являлся учителемъ или пророкомъ, и гдѣ единственною связью между вѣрующими была общая религіозная экзальтація,—были возможны въ какомъ-нибудь захолустѣ Малой Азіи, но, напримеръ, въ Ефесѣ, или, тѣмъ болѣе, въ Римѣ, представлялось необходимымъ организовать на твердыхъ началахъ управленіе общиною, сосредоточить это управленіе въ рукахъ немногихъ лицъ, которые являлись не только верховными распорядителями во внутренней жизни общины, но и представителями ея передъ внѣшнимъ міромъ. Здѣсь-же, въ этихъ крупныхъ центрахъ городской жизни, выяснялась необходимость установленія и какихъ либо внѣшнихъ признаковъ принадлежности къ общинѣ, и опредѣленія тѣхъ основъ этики, на началахъ которой возможно было созиданіе общественной совѣсти христіанства. Надо было вбивать устои христіанской жизни, закладывать зданіе крѣпкой и долговѣчной церковной организаціи. И это дѣло естественно оказалось переданнымъ въ руки все тѣхъ же лицъ, облеченныхъ авторитетомъ во внѣшнихъ и внутреннихъ дѣлахъ общины, и являвшихся представителями ея во всѣхъ сношеніяхъ съ міромъ и свѣтской властью. То были предстоятели общинъ, пресвитеры и епископы, среди которыхъ послѣдніе, игравшіе сперва роль предсѣдателей собраній, стали быстро пріобрѣтать все большее и большее значеніе, и вскорѣ сосредоточили въ своихъ рукахъ полноту авторитета и власти. Къ

концу I вѣка уже повсемѣстно выяснялась эта эволюція христіанской общины въ сторону сплоченной организаціи съ епископомъ во главѣ, и въ теченіе II вѣка всюду завершился процессъ перенесенія всего моральнаго вѣса общины на личность стоящаго во главѣ ея епископа, авторитетъ котораго сталъ безграничнымъ не только въ вопросахъ религіознаго міросозерцанія, но и въ дѣлѣ разъясненія всѣхъ конфликтовъ христіанскаго сознанія съ реальными условіями жизненнаго быта.

Организацію общины однако отнюдь не слѣдуетъ понимать какъ отдѣленіе членовъ ея отъ внѣшняго міра. Это отдѣленіе никогда не проводилось фактически въ христіанствѣ. Мы видѣли, какъ опредѣленно высказывался Павелъ въ смыслѣ сохраненія всѣхъ внѣшнихъ жизненныхъ условій, «въ нихже призванъ былъ» христіанинъ. Полтораста лѣтъ спустя Тертуліанъ съ гордостью указывалъ, что христіане заполнили всю общественную жизнь, что они — и на форумѣ, и на ярмаркахъ, и въ баняхъ, что они занимаютъ всѣмъ тѣмъ, чѣмъ заняты и другіе люди: и торговлей, и мореплаваніемъ, и военною службою, и хлѣбопашествомъ¹⁾. На Востокѣ болѣе, чѣмъ гдѣ либо, религіозные запросы отдѣлялись отъ внѣшнихъ формъ жизни, и христіанское сознаніе нисколько не препятствовало выполненію всѣхъ гражданскихъ обязанностей²⁾. Но организація христіанской общины носила характеръ упорядоченія внутренней жизни ея, установленія этическихъ принциповъ, необходимыхъ для христіанской совѣсти, установленія порядка собраній, разъясненія взаимоотношеній вѣрующихъ, сходящихся для радостнаго прославленія Откровенія. Епископы должны были заботиться объ устраненіи вредныхъ вліяній, о сохраненіи въ чистотѣ традиціи, унаслѣдованной отъ первыхъ благовѣстителей; вѣрующіе приучались къ милосердію, къ щедрости, къ любовному отношенію другъ къ другу. Въ этихъ общинахъ дышалось легко; ихъ члены находили здѣсь душевный покой, временное забвеніе мірскихъ заботъ. Точно въ большой семьѣ, члены которой живутъ отдѣльной жизнью, но поддерживаются на своихъ разнообразныхъ жизненныхъ поприщахъ сознаніемъ

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

семейнаго единства и вѣркихъ родственныхъ привязанностей, — такъ и въ первобытной христіанской общинѣ каждый членъ ея, живя особой жизнью «въ своемъ званіи», носилъ въ сердцѣ бодрое сознаніе теплой братской любви и единенія, скрѣпленнаго моментами общей духовной радости. Какія внѣшнія формы товарищества или родственной связи могли сравниться съ внутренней связью людей, вмѣстѣ переживавшихъ священный трепеть экстаза!

Требованіе аскетизма, лежавшее въ основѣ христіанской проповѣди, также не являлось поводомъ къ отчужденію отъ внѣшняго міра. Оно вполне согласовалось съ духомъ времени, съ религіозно-философскими запросами античнаго міра, и христіане съ особенной гордостью могли указывать на аскетическіе подвиги своихъ единовѣрцевъ, зная, что они такими указаніями возбуждали всеобщее сочувствіе въ гораздо большей мѣрѣ, нежели разными проявленіями кротости и милосердія. По отношенію къ послѣднимъ было возможно пренебреженіе со стороны міра, совершенно чуждаго сентиментальности и безразлично сторонящагося всякой немощи духовной или физической. Но аскетическіе идеалы были общимъ достояніемъ, общимъ проявленіемъ религіозно-философскаго сознанія, — въ немъ лежала самая глубокая связь между древнимъ мышленіемъ и новою религіею.

Съ этими идеалами гармонировало и особенное, благоговѣйное отношеніе къ женщинамъ, столь характерное для первобытнаго христіанства, что постепенныя измѣненія въ этихъ отношеніяхъ и во взглядахъ на роль женщины въ общинѣ являются однимъ изъ лучшихъ показателей постепенной эволюціи христіанскаго міросозерцанія.

Апостоль Павелъ, провозгласившій принципъ: «нѣсть мужскій полъ, ни женскій», — самъ однако не доводилъ этой мысли до полнаго практическаго осуществленія: въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ намѣчалъ первыя основы внутренней организаціи общинъ, онъ точно колебался передъ необходимостью провозглашенія полнаго равноправія женщинъ, предоставленія имъ всѣхъ полномочій учительства, пророчества, совершенія таинственныхъ обрядовъ. Эта нерѣшительность крайнѣ любопытна для психологіи Павла; она доказываетъ, что смѣлый новаторъ въ этомъ случаѣ не могъ вполне отрѣшиться отъ старо-еврейскаго взгляда на женщину, какъ на низшее суще-

ство. Несмотря на принципиальное и столь рѣшительно высказанное отрицаніе подобнаго взгляда, Павелъ однако давалъ совѣты и указанія въ смыслѣ подчиненія женщинъ особо-строгой дисциплинѣ, лишенія ихъ права голоса въ церкви и т. п.; ему видимо претила возможность для женщины занять первенствующее положеніе въ общинѣ, быть центромъ вниманія и духовнаго подъема. Но въ данномъ случаѣ христіанское мышленіе, подхваченное волною мистицизма, быстро опередило эти первичныя формы и стерло слѣды этихъ колебаній Апостола языковъ. Христіанство пошло по стезямъ духовныхъ братствъ древняго міра, и женщины быстро заняли въ немъ такое-же выдающееся положеніе, какъ и въ этихъ мистическихъ организаціяхъ.

Надо вспомнить, что въ нѣкоторыхъ религіозныхъ организаціяхъ (напр. въ таинствахъ Діониса) женщины играли едва ли не главную роль, и являлись по преимуществу совершительницами таинственныхъ обрядовъ. «Вакханки» имѣли преобладающее значеніе въ мистическихъ сборищахъ, установленныхъ для поминовенія растерзаннаго бога—Діониса; въ культѣ Адониса главная часть обрядности заключалась въ весеннихъ процессіяхъ женщинъ, оплакивавшихъ безвременно погибшаго юношу-бога. Эту роль женщинъ мы можемъ прослѣдить почти во всѣхъ мистеріяхъ, посвященныхъ разнымъ проявленіямъ идеи страждущаго божества. Преобладаніе женскаго элемента сказывалось не только въ публичныхъ церемоніяхъ подобнаго рода, но и въ болѣе серьезныхъ формахъ нѣкоторыхъ религіозно-философскихъ организаціяхъ. Такъ, въ пифагорейскихъ братствахъ, гдѣ принципъ женскаго равноправія былъ доведенъ до конца, женщины могли занимать первенствующее мѣсто; античная традиція сохранила свѣдѣнія о томъ, что послѣ смерти самого Пифагора во главѣ всей его школы стояла ученица его Феано (иногда ее считали женой Пифагора). Количество женщинъ послѣдовательницъ пифагорейства было настолько велико, что біографъ Пифагора, перечисляя ближайшихъ и славнѣйшихъ его учениковъ, называетъ въ числѣ ихъ 17 женщинъ¹⁾. Въ родственномъ пифагорейству движеніи позднѣйшаго неоплатонизма женщины продолжали занимать выдающееся положеніе, и даже въ еще болѣе позднюю эпоху, совре-

¹⁾ Jambl. *De Pythag. vita*, sub fin.

менную полную побѣду христіанства, онѣ стояли во главѣ цѣлыхъ школъ, занимали философскія кафедръ. Такъ, въ началѣ V вѣка мы видимъ во главѣ Александрійской школы знаменитую Ипатію (+ 415), и около того же времени на Аѳинской кафедрѣ Асклепигенію. Античный міръ высоко цѣнилъ чуткость женскаго пониманія, его способность къ экзальтаціи, къ душевному горѣнію. Христіанская мысль не могла не пойти по тому-же пути.

Самъ Христосъ, окруженный любимыми ученицами, являлъ примѣръ теплаго отношенія къ женщинамъ и къ ихъ восторженной преданности воспринятой идеѣ, возлюбленному Учителю. И христіанская традиція первыхъ вѣковъ съ особенной нѣжностью отгѣнила эту любовь и довѣріе Божественнаго Учителя къ Своимъ послѣдовательницамъ; въ наиболѣе мистическихъ кругахъ христіанства это довѣріе Христа къ чуткости Своихъ любимыхъ ученицъ настойчиво подчеркивалось,—эти избранныя ученицы считались удостоенными особыхъ откровеній Учителя. Создалась цѣлая апокрифическая литература, содержащая будто-бы часть этихъ таинственныхъ откровеній и бесѣдъ Христа съ ученицами (въ «Евангеліи Египтянъ» съ Саломіей, въ «Pistis Sophia» съ Маріей и мн. др.). Были даже цѣлые мистическіе трактаты, носившіе заглавія «Большихъ и малыхъ вопросовъ Маріи (Христу)», *Γέννα Μαρίας* и т. п. Въ упомянутой мистической книгѣ «Pistis Sophia», содержаніе которой состоитъ изъ ряда бесѣдъ Христа съ учениками уже послѣ Его воскресенія, мы даже находимъ любопытное указаніе на ревность Петра и прочихъ апостоловъ къ Маріи и другимъ женщинамъ, достаиваемымъ особаго вниманія Учителя. Согласно этой традиціи и высокому примѣру Самого Христа, всѣ крупныя личности первобытной исторіи христіанства стали изображаться въ тѣсныхъ сношеніяхъ съ избранными послѣдовательницами. У самого Павла оказалась любимица и вѣрная спутница въ лицѣ юной и прекрасной дѣвы—Θεκлы, обращенной имъ въ христіанство въ ливаонскомъ городѣ Иконіи. Преданія о Θεклѣ настолько тѣсно сплелись съ обликомъ Павла, что уже съ середины II вѣка произошло сліяніе письменныхъ традицій о нихъ, и наряду со старѣйшими «Дѣяніями Павла» или взамѣнъ ихъ стали ходить по рукамъ «Дѣянія Павла и Θεκлы», составленные, по словамъ Тертулліана, какимъ-то

малоазійскимъ пресвитеромъ¹⁾. Почетное положеніе женщины въ христіанской общинѣ настолько бросалось въ глаза, что враги христіанства не разъ на этомъ основаніи пытались доказать вздорность ученія, обращеннаго «къ дѣвушкамъ и старухамъ», и вызывали этимъ горячія опроверженія христіанскихъ апологетовъ. «Наши женщины философствуютъ», — писалъ Татіанъ въ своей «Рѣчи противъ эллиновъ», и съ гордостью сравнивалъ женщинъ, преданныхъ христіанству, съ представительницами античной философіи, а христіанскихъ дѣвъ, «поющихъ за прядками божественныя пѣсни», — съ древними поэтессами вродѣ Сафо, Праксиллы и др.²⁾

Въ первобытной Церкви это благоговѣйное отношеніе къ женщинамъ сказывалось не столько въ участіи особо — поставляемыхъ *диакониссъ* наравнѣ съ діаконами въ служеніи нуждамъ общины (а также и въ богослужебныхъ обрядахъ), — сколько въ особомъ почитаніи, воздаваемомъ женщинамъ пророчицѣ, дѣвѣ-носительницѣ высшихъ идеаловъ цѣломудрія и чистоты. Въ тѣхъ условіяхъ, среди которыхъ развивались христіанскія общины, женщина и въ особенности молодая дѣвушка изъ хорошей языческой семьи, тайкомъ посѣщавшая братскія собранія, являлась дѣйствительно героиней, пренебрегавшей рискомъ самыхъ тяжелыхъ послѣдствій своего увлеченія Христовымъ ученіемъ. Иногда бдительность надзора за ней въ родительскомъ домѣ побуждала ее къ бѣгству изъ подъ гнета семейныхъ условій, ставшихъ невыносимыми, въ особенности когда этотъ гнетъ усиливался принужденіемъ къ браку, угодному родителямъ, но ненавистному юной дѣвушкѣ, воспринявшей жадною душою христіанскіе аскетическіе идеалы. Подобное бѣгство изъ-подъ родительскаго крова, однако, было нерѣдко сопряжено съ большою опасностью, и притомъ навлекало гнѣвъ семьи и ея сородичей на всю христіанскую общину. Вся литература «житій святыхъ» полна случаевъ преслѣдованій, начатыхъ богатой или знатной семьею противъ христіанъ, укрывшихъ бѣглянку — дочь; иногда такое преслѣдованіе завершалось тяжелой карой, постигавшей не только виновницу, но и другихъ членовъ общины, въ особенности предстоятелей ея. Такой участи, т. е. истязаніямъ

¹⁾ Tertull. *De bapt.* XVII. Hieron. *De vir. industr.* VII. Cf. Harnack, *Altchrist. Litter.* I, 50, 6. О роли женщинъ вообще въ «Дѣяніяхъ Павла» см. Harnack, *Miss. und Ausbreit.* II, 58.

²⁾ Tat. *Oratio ad gr.*, 33.

по инициативѣ оскорбленныхъ родителей и покинутого жениха, подверглась, по преданію, только что упомянутая нами Текла, ученица и спутница Апостола Павла, удостоенная Церковью званія первоученицы и равноапостольной ¹⁾.

Мы вправе предположить, что въ теченіе первыхъ десятилѣтій христіанской исторіи враждебное отношеніе къ послѣдователямъ Христа вызывалось главнымъ образомъ подобными случаями обращенія молодыхъ женщинъ, отказывавшихся, ради идеаловъ христіанскаго цѣломудрія, отъ сожитія съ мужьями, или отъ брака съ предложенными женихами: объ иныхъ-же оффиціальныхъ поводахъ къ гоненіямъ мы не имѣемъ свѣдѣній въ теченіе всего I вѣка, за исключеніемъ кровавой вспышки при Неронѣ, вызванной заподозрѣніемъ христіанъ въ поджогѣ Рима ²⁾. Христіанство въ своей первобытной чистотѣ не являлось опасностью для государства и не могло вызвать правительственныхъ репрессій. Но его пренебрежительное отношеніе къ семейному началу наложило на него опредѣленный отпечатокъ съ первыхъ дней его развитія; вольныя радости экстаза, столь легко умѣщавшіяся въ укладѣ равнодушной общественной жизни, были несомѣстимы съ семейными отношеніями, предъявляющими иные требованія къ человѣческой психологіи, глубже затрагивающими человѣческую душу и ея сокровенную жизнь. Семейный бытъ дожился тяжкимъ гнетомъ на юную душу, томимую духовной тоской и жаждой просвѣтленія. Надъ нимъ тяготѣлъ ничѣмъ не заглушаемый приговоръ: «враги человѣку домашніе его».

Отрицательное отношеніе христіанства къ семейному началу выразилось, быть можетъ, наиболѣе ярко въ оригинальномъ обычаѣ, весьма характерномъ для первобытной христіанской общины, а именно въ духовномъ бракѣ.

Этотъ обычай заключался въ томъ, что въ домѣ безбрачнаго христіанина-аскета поселялась дѣвушка христіанка, также принесящая обѣтъ безусловнаго цѣломудрія; ихъ совмѣстная жизнь слагалась въ видѣ духовнаго союза, совершенно чистыхъ братскихъ отношеній, почти естественныхъ между «бра-

¹⁾ *Acta Pauli et Theclae*, pass. См. Четы-Минеи, 24-го Сентября.

²⁾ Краткое (и притомъ далеко не повсемѣстное) гоненіе при Домиціанѣ было, въ сущности, направлено противъ евреевъ, съ которыми тогда еще смѣшивали христіанъ.

томъ» и «сестрой», преодолевшими всякія плотскія наклонности. Въ этой тяжелой борьбѣ духа съ плотью братья и сестры находили другъ въ другѣ взаимную поддержку, и совмѣстный подвигъ воздержанія былъ главной основой духовнаго союза. Но помимо того, духовный бракъ имѣлъ и практическое значеніе въ мірѣ, гдѣ дѣвушка христіанка, уходя изъ языческаго дома во избѣжаніе брака по принужденію и ненавистныхъ семейныхъ узъ, лишалась, такимъ образомъ, пріюта и защиты, и находила ихъ въ домѣ брата — христіанина. Въ то-же время, такія «сестры» замѣняли для безбрачныхъ братьевъ ту обстановку семейнаго очага, отъ которой они по аскетическимъ соображеніямъ отреклись. Хрустальная чистота нравовъ христіанской общины создала идеаль кроткой и чистой Марѳы, пекущейся о своихъ братьяхъ во Христѣ: для цѣлой общины эту роль играли особо — поставленныя вдовицы, а въ частныхъ домахъ братьевъ, — духовныя супруги — сестры. Въ этихъ обычаяхъ христіанство впервые явило міру примѣръ повседнежнаго примѣненія женскаго самоотверженія, жажды подвига, такъ часто сочетающейся въ женской психологіи съ кроткой преданностью одному избраннику. То было проявленіе такой глубины проникновенія въ человѣческую душу, рядомъ съ которой особенно ярко выступаетъ все убожество нашей современной жизни съ ея условностями, съ ея тѣсными рамками приличій и *pruderie*. Чистый порывъ религіознаго восторга создавалъ условія жизни, при которыхъ духъ высоко и вольно парилъ надъ всякой житейской скверной.

Первые примѣры такого радостнаго и чистаго братскаго общенія были почерпнуты, какъ мы уже видѣли, изъ традицій о Самомъ Основателѣ христіанства и объ окружавшихъ Его восторженныхъ женщинахъ, отдававшихъ возлюбленному Учителю все сокровища своей души. Постоянные-же духовные союзы, скрѣпленные совмѣстной дѣятельностью во имя Христова, появились въ христіанской общинѣ уже со временъ апостольскихъ; на нихъ можно найти указаніе и въ посланіи апостола Павла къ Коринѳянамъ ¹⁾. Этотъ обычай прочно укоренился въ Церкви, былъ въ полномъ расцвѣтѣ въ I, II вѣкѣ, создалъ особенное настроеніе радости и теплоты въ братскихъ собраніяхъ; набрасывалъ на внутреннюю жизнь общинъ покровъ без-

¹⁾ I Кор. VII, 36—38, а также I Кор. IX, 5.

плотной мечты ¹⁾. Изъ быта первыхъ послѣдователей христіанства духовный бракъ былъ перенесенъ въ жизнь духовенства: предстоятели Церкви, пресвитеры, епископы бывали часто въ союзѣ съ духовными супругами, носившими особое названіе subintroductae, *συνείσακτοι*. Въ III, IV вв. этотъ обычай сосредоточивался уже исключительно въ бытѣ духовенства, въ виду упадка среди мірянъ аскетическихъ идеаловъ, необходимыхъ для установленія истинно—цѣломудренныхъ отношеній. Но, къ сожалѣнію, общій упадокъ нравовъ уже ощущался и въ духовенствѣ, духовные союзы давали поводъ къ всевозможнымъ злоупотребленіямъ, соблазнамъ и скандаламъ, чѣмъ вызывали грозныя обличенія со стороны Отцовъ Церкви и цѣлый рядъ церковныхъ запретовъ. Осужденіе этого обычая вынесено и Анкирскимъ соборомъ на Востокѣ въ 314 г. (прав. 19), и почти одновременно Эльвирскимъ соборомъ на Западѣ (ок. 303—306 г.) ²⁾. Первый вселенскій Никейскій соборъ 325 г. категорически запретилъ введеніе женщинъ—subintroductae въ дома духовныхъ лицъ (прав. 3-е), и это постановленіе неоднократно подтверждалось послѣдующими соборами, а также святоотческой литературой и обличительными рѣчами пастырей Церкви (какъ напр. Іоанна Златоуста), громившими этотъ обычай, какъ поводъ къ постоянному соблазну.

Былая свѣтлая мечта о безплотномъ союзѣ превратилась въ уродливое и грязное пятно на церковной жизни, которое приходилось уничтожать самымъ рѣшительнымъ образомъ; огрубѣвшій міръ уже не могъ вмѣстить былаго идеала, и онъ отпалъ. Но воспоминаніе о немъ, освобожденное отъ всякой укорины, должно быть лучшимъ свидѣтельствомъ чистоты и подъема духа въ первобытномъ христіанствѣ. То былъ порывъ мистическаго восторга, на краткій мигъ порвавшій всѣ оковы плоти и вознесшій человѣческій духъ на такую высоту, что, казалось, вотъ сейчасъ должны рушиться послѣднія преграды и душа сольется съ свѣтомъ Божества. То былъ моментъ сверхъестественнаго подъема, однажды пережитый человѣчествомъ. Пусть этотъ краткій мигъ смѣнился вѣками пошлости, и свѣтлая мечта погасла въ сѣромъ туманѣ

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

²⁾ Первое по времени соборное осужденіе этого обычая—въ 271 г. въ Антиохіи, по дѣлу Павла Самосатскаго (См. Euseb. *Hist. Eccl.* VII, 30). Cf. Киприана Карфагенскаго *Epist 64 ad Pomponium*.

забвенія. Нашъ тусклый, оскудѣвшій міръ донинѣ живетъ лишь безсознательнымъ пережиткомъ этого прошлаго, этихъ мгновеній божественнаго восторга, подобно тому, какъ остывшая планета, продолжающая свое бездушное круговращеніе въ міровой эволюціи, жива еще лишь былой теплотой и пережиткомъ того стихійнаго, хаотичнаго горѣнія, что создало когда-то изъ нея небесное свѣтило¹⁾...

Subintroductae не сразу были вычеркнуты изъ церковной жизни соборными постановленіями. Обычай, ниспавшій съ высшихъ степеней идеализма въ муть скрытаго грѣха, кое-гдѣ держался до V, даже до VI вѣка, ложась темнымъ пятномъ на бытъ духовенства. Борьба противъ него сопровождалась усиленной реакціей противъ вліянія женскаго элемента въ жизни христіанской Церкви. Даже роль діакониссъ стала всячески урѣзываться; имъ было предоставлено лишь обслуживаніе женской части собранія вѣрующихъ въ тѣхъ случаяхъ, когда болѣзненная христіанская стыдливость не допускала прикосновенія и даже присутствія діакона-мужчины (напримѣръ при обрядѣ крещенія). Но и въ этой роли женщины внушали какую-то брезгливость; ихъ присутствіе въ алтарѣ было признано нестерпимымъ (44-е пост. Лаодикійскаго собора 346 года), ихъ значеніе въ церковной жизни подвергалось и дальнѣйшимъ всевозможнымъ ограниченіямъ, и самое званіе діакониссъ осталось лишь пустымъ звукомъ, ненужнымъ пережиткомъ старины, лишеннымъ даже внѣшняго признака священнослуженія:—рукоположенія (постановленіе 19-ое Никейскаго собора,—I вселенскаго—325 г.).

Изъ жизни христіанской общины роль женскаго элемента была вычеркнута. Лишь въ монашествѣ и въ его стремленіяхъ къ идеалу подвижничества женщина являлась попрежнему полноправной, лишь здѣсь надъ ней сверкалъ былой ореоль. Но въ новомъ общественномъ строѣ, создаваемомъ христіанствомъ на развалинахъ древняго міра, для нея уже не было мѣста, она

¹⁾ Вопросъ о духовныхъ союзахъ и о значеніи ихъ для исторіи христіанской этики прекрасно разработанъ Ахелисомъ: Achelis, *Virgines subintroductae, Ein Beitrag zum VII Kapitel des I Korintherbriefs. (Texte und Untersuch., Leipzig, 1902)*. Въ этомъ-же изданіи см. Hugo Koch, *Virgines Christi*. См. также Zscharnack, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der Christlichen Kirche* (Göttingen, 1902).

оказалась въ приниженномъ положеніи, ея роль на долгіе вѣка была кончена.

Однако мы далеко отвлеклись отъ первобытной христіанской общины, и должны вернуться къ тому моменту, когда развитіе ея организаціи вызвало потребность выясненія ея отношеній къ вышнему міру, и создало необходимость выработки какой-либо формулы законнаго существованія.

Несмотря на то, что организація Церкви имѣла чисто-внутреннее значеніе и не затрагивала общественнаго положенія христіанина, самый фактъ существованія религіознаго сообщества, устанавливавшаго для своихъ членовъ періодическія собранія, нуждался въ какомъ-либо признаніи со стороны свѣтской власти. Эта потребность въ легализаціи выяснялась все съ большей остротой по мѣрѣ распространенія христіанства и привлеченія имъ народныхъ массъ.

Мы уже указывали на то, что это распространеніе совершалось чрезвычайнѣе быстро. Даже при Неронѣ, едва 20 лѣтъ послѣ первой проповѣди апостоловъ въ Иерусалима, количество христіанъ въ Римѣ представлялось уже внушительнымъ ¹⁾. Менѣе полувѣка спустя одинъ изъ намѣстниковъ въ Малой Азіи, Вионинскій правитель Плиній, уже доносилъ императору Траяну, что языческіе храмы пустовали, скотопромышленники терпѣли большіе убытки вслѣдствіе сокращенія спроса на жертвенное мясо, и среди населенія наблюдался массовый переходъ въ христіанство ²⁾. Къ этому времени (начало II в.) церковная власть была уже почти повсемѣстно организована, вниманіе ея поглощалось внутренними несогласіями и выработкой догматическихъ опредѣленій,—вопросъ объ установленіи какой-либо формы для свободы собраній представлялся неотложнымъ.

Римское правительство крайнѣе подозрительно относилось ко всякаго рода сообществамъ, и право на собранія давало весьма неохотно. Мы имѣемъ любопытный примѣръ отрицательнаго отношенія ко всякимъ союзамъ въ отказѣ имп. Траяна дать разрѣшеніе на учрежденіе въ городѣ Никоидіи (столицѣ Виониніи) вольной пожарной дружины; несмотря на то, что самъ намѣстникъ императорскій Плиній доносилъ о желательности учрежденія подобной дружины и указывалъ на необходимость

¹⁾ Tacit. *Annal.* XV, 44.

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

борьбы съ частыми пожарами, на возможность ограниченія количества членовъ дружины опредѣленной цифрой 150 и т. д., императоръ отвѣтилъ рѣшительнымъ запретомъ и заявленіемъ о принципиальномъ нежеланіи разрѣшать какіе-бы то ни было союзы, «ибо они всегда вырождаются во вредныя и опасныя сообщества»¹⁾. Если вспомнить, что Плиніи пользовался особымъ довѣріемъ императора и былъ посланъ имъ въ Вивонію для восстановленія порядка и экономическаго благосостоянія малоазійскихъ провинцій, разоренныхъ прежними правителями, что для этой миссіи онъ былъ облеченъ особо-широкими полномочіями,—то фактъ отказа Траяна удовлетворить ходатайство, поддержанное самимъ намѣстникомъ, приобретаетъ особое значеніе: въ данномъ случаѣ императоръ, несмотря на полное довѣріе къ Плинію, не считалъ возможнымъ допустить малѣйшаго отступленія отъ принципиальнаго взгляда на союзы и общества, какъ на вредное и нежелательное явленіе. Само собою разумѣется, что при подобныхъ правительственныхъ воззрѣніяхъ не могло быть и рѣчи о свободѣ собраний. Для того, чтобы вѣрующіе получили возможность сходиться для совершенія религиозныхъ обрядовъ, христіанству пришлось приблизиться къ типу какихъ-либо легализованныхъ сообществъ (*collegia licita*): образецъ его оно нашло въ такъ называемыхъ погребальныхъ союзахъ, *collegia funeraticia*.

Эти коллегіи были терпимы правительствомъ потому, что возникновеніе ихъ вызывалось дѣйствительно острой потребностью. Въ виду отсутствія общественныхъ кладбищъ, частные люди были лишены возможности обезпечить себѣ приличное погребеніе; богатая знать могла воздвигать себѣ мавзолеи, но эта роскошь была конечно доступна лишь немногимъ, и для громадной массы населенія вопросъ о погребеніи усопшихъ безъ крупныхъ расходовъ являлся тяжелой задачей; между тѣмъ каждый содрогался отъ мысли попасть послѣ смерти въ ужасныя ямы (*puticula*), куда стаскивались мертвыя тѣла вмѣстѣ со всякой падалью. Отвѣтомъ на эту потребность и явились общества взаимопомощи на случай смерти, носившія названіе *collegia funeraticia*. Члены этихъ коллегій вносили одновременно или

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

ежемѣсячно опредѣленный взносъ въ общую кассу, на которую ложились затѣмъ расходы по погребенію каждаго участника, а также содержаніе «колумбарія» (columbarium), т. е. особаго сооруженія для храненія урнъ съ прахомъ. Этимъ погребальнымъ союзамъ было предоставлено право устраивать періодическія собранія для обсужденія нуждъ общества и для поминовенія своихъ усопшихъ членовъ; подобныя поминки сопровождались обѣдами, общими трапезами и т. п.; кромѣ того эти коллегии имѣли право назначать себѣ извѣстные праздники и въ эти дни устраивать особо-торжественныя собранія. Отсюда видно, что подобныя организаціи представлялись весьма удобными для осуществленія потребностей христіанскаго культа, и юныя христіанскія общины не замедлили воспользоваться этимъ образцомъ, по мѣрѣ возможности примыкая къ типу погребальныхъ коллегій и вмѣстѣ съ ними развиваясь уже въ видѣ легализованныхъ союзовъ¹⁾.

Ко времени полнаго расцвѣта христіанства появился и другой типъ обществъ, добившихся законнаго признанія. То были чисто-религіозные союзы, носившіе греческое названіе *θιάσοι*; они учреждались въ честь того или другого бога, не входившаго въ официальный римскій пантеонъ, и члены ихъ набирались преимущественно изъ инородцевъ, переполнявшихъ міровую столицу. Признаніемъ этихъ союзовъ римское правительство давало новое доказательство своей широкой вѣротерпимости, готовой уважать всякіе религіозные культы, если только въ нихъ не усматривалось опасности съ государственной точки зрѣнія. Эти *θιάσοι* были лишены всякаго политическаго значенія, члены

¹⁾ Вопросъ о сближеніи христіанскихъ организацій съ погребальными коллегіями часто разрабатывался научной критикой и донынѣ не вполне выясненъ, но можно считать несомнѣнно доказаннымъ тотъ фактъ, что близость въ типѣ этихъ организацій нельзя объяснить случайнымъ сходствомъ. Почти всѣ ученые изслѣдователи нашего времени признаютъ, что христіанство прибѣгало къ маскированію подъ типомъ *collegia funeraticia* для обезпеченія себѣ сравнительнаго спокойствія. Только Дюшенъ (*Histoire ancienne de l'Eglise*, tome I, pp. 384 — 387) почему-то пытался опровергнуть это мнѣніе, но его аргументація слаба. Замѣтимъ ксати, что значеніе катакомбъ въ исторіи древняго христіанства объясняется именно тѣмъ, что вѣрующіе могли здѣсь безопасно собираться для богослуженія подъ предлогомъ погребальныхъ церемоній и поминокъ. Римскіе христіане находили въ катакомбахъ убѣжище не потому, что въ этихъ подземельяхъ можно было укрыться отъ бдительности полицейской власти, — какъ думаютъ многіе, — а потому, что катакомбы, какъ всякое мѣсто погребенія, сами по себѣ пользовались уваженіемъ и являлись для Римлянъ святыней (*locus religiosus*, — обычный терминъ для могилъ).

ихъ собирались исключительно для чествованія своего божества, и легализація ихъ совершалась по заявленіи подлежащимъ властямъ, съ указаніемъ старшинъ и вообще лицъ, стоявшихъ во главѣ вновь-учреждаемаго союза. Эти союзы имѣли право получать взносы и приобрѣтать, для надобностей культа, недвижимое имущество. Само собою разумѣется, что подобныя организаціи являлись самымъ подходящимъ образцомъ для гражданскаго устройства христіанскихъ общинъ, и дали возможность Церкви добиться хотя-бы косвеннаго признанія со стороны свѣтской власти. Съ середины II и въ особенности съ III вѣка христіанскія общины уже не скрывали своего существованія; онѣ являлись обладательницами значительнаго церковнаго имущества, и въ концѣ III в. мы уже видимъ случаи вмѣшательства свѣтской власти въ распредѣленіи этого имущества, въ водвореніи въ архіерейскомъ домѣ законнаго епископа вмѣсто низложеннаго соборомъ¹⁾ и т. п. Все это происходило еще до признанія христіанства дозволенной религіей, въ промежуткахъ между гоненіями, и поэтому было-бы совершенно необъяснимо, еслибъ мы здѣсь не имѣли дѣла съ простымъ фактомъ признанія правительствомъ религіознаго союза типа обыкновеннаго *ἑταῖοι*, юридически оформленнаго помимо своего духовнаго содержанія.

Но въ этихъ попыткахъ легализаціи скрывалась и громадная опасность для христіанства. Законная организація была возможна лишь при условіи сообщенія въ надлежащемъ порядкѣ списка лицъ, стоящихъ во главѣ общины (или вѣрнѣе религіознаго союза). Этотъ списокъ являлся оружіемъ противъ церкви въ тѣхъ вспышкахъ обостренной ненависти къ христіанству, которыя мы называемъ гоненіями. Съ III вѣка эти гоненія приняли характеръ планомѣрныхъ дѣйствій и начинались съ ареста и казни предстоятелей общинъ, и конфискаціи церковныхъ имуществъ; они являлись поэтому особенно тяжкими бѣдствіями для христіанства, угрожали самому существованію его, между тѣмъ какъ предшествовавшія гоненія II и конца I вѣка были направлены лишь противъ отдѣльныхъ лицъ и поэтому не ослабляли общину въ такой страшной мѣрѣ. Самыя лютыя и послѣдовательныя гоненія (при Декиѣ въ 250 г., и въ особенности при Діоклетіанѣ въ концѣ III вѣка) происходили

¹⁾ Такъ было, напримѣръ, въ 272 г. въ дѣлѣ Павла Самосатскаго.

незадолго до признанія христіанства законной религіей (313 г.) и доказали, что всякая попытка легализаціи могла повести лишь къ ухудшенію положенія христіанства въ имперіи, пока оно оставалось по существу недозволеннымъ вѣроученіемъ (*religio illicita*).

Тутъ является вопросъ: почему именно христіанство такъ долго не могло добиться разрѣшенія на законное существованіе, столь легко даваемое всевозможнымъ инымъ культамъ?

Причинъ на то было нѣсколько, и не всѣ онѣ были ясны даже самимъ современникамъ; сомнѣнія по этому поводу мы находимъ уже въ первомъ извѣстномъ намъ документѣ, касающемся преслѣдованія христіанъ, а именно въ цитированной уже нами перепискѣ императора Траяна со своимъ другомъ и наместникомъ въ Малой Азіи Плиніемъ. Послѣдній во время своего управленія Визоніей (111—113 г.) обратилъ вниманіе на неимовѣрное распространеніе христіанства и произвелъ дознаніе о сущности пропагандируемаго ученія. Придя къ заключенію, что христіане не представляютъ никакой опасности для государства и, повидимому, ничего дурного не дѣлаютъ, онъ представилъ императору подробное донесеніе о произведенномъ розыскѣ и запросилъ дальнѣйшихъ указаній¹⁾. На поставленный Плиніемъ вопросъ: подлежитъ-ли карѣ самый фактъ принадлежности къ христіанству, или же карать слѣдуетъ за преступления, связанныя съ христіанской этикой (*flagitia cohaerentia nomini*), Траянъ не далъ опредѣленнаго отвѣта; онъ ограничился повелѣніемъ прекратить дальнѣйшіе розыски, привлекать къ отвѣтственности христіанъ лишь при наличности доноса на нихъ, и карать виновнаго лишь въ случаѣ упорства²⁾. Такимъ образомъ, здѣсь не было отвѣта на вопросъ, за что собственно караются христіане, но предудказывался ходъ процесса, возбуждаемаго противъ каждаго христіанина въ отдѣльности: «*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 опредѣлялось надолго отношеніе государственной власти къ христіанству, а именно: 1) всякій до-

¹⁾ *Plin. ep. ad. Tr. XCVI (XCVII)*.

²⁾ *Ep. Tr. ad. Plin., XCVII (XCVIII)*.

ность (кроме анонимнаго) о принадлежности известнаго лица къ христіанству имѣлъ слѣдствіемъ привлеченіе указаннаго лица къ суду ¹⁾, 2) простого отреченія отъ христіанства, подтвержденнаго принесеніемъ жертвы официальнымъ богамъ, было достаточно для немедленнаго прекращенія дѣла, 3) только въ случаѣ упорства виновный подпадалъ подъ тяжкую кару закона. Ясно, что съ точки зрѣнія Траяна вся вина состояла лишь въ принадлежности къ нежелательному и подозрительному союзу, и поэтому простого отказа отъ участія въ немъ было достаточно для оправданія. Подобное рѣшеніе вопроса нельзя не признать мягкимъ съ точки зрѣнія римскаго государства, предъявлявшаго вообще столь строгія требованія исполненія гражданскаго долга. Но для христіанскаго сознанія здѣсь предстояло непреодолимое затрудненіе. Истинный христіанинъ не могъ отречься отъ Христа, не могъ принести жертвы языческимъ богамъ. Всякое прикосновеніе къ идоложертвенному мясу или ѳиміаму уже казалось ему оскверненіемъ. А между тѣмъ его упорный отказъ поклониться священнымъ изваяніямъ выдвигалъ противъ него новое, грозное обвиненіе: среди официальныхъ изображеній божествъ, передъ которыми происходили суды, первое мѣсто занимала статуя императора, изображенія богини Рима (*Dea Roma*) и царствующаго «августа», обожествленнаго носителя римскаго величія. Отказываясь воздать божескія почести этимъ изображеніямъ, христіанинъ подпадалъ подъ страшное обвиненіе въ оскорбленіи величества (*crimen laesae majestatis*), въ открытомъ неуваженіи къ тому государственному идеалу, которымъ жило міровое сознаніе.

Здѣсь крылось скорбное недоразумѣніе, окутавшее зарю христіанства кровавою мглою. Римское государство, именно вслѣдствіе своего равнодушія къ вопросамъ религіознаго убѣжденія, требовало лишь внѣшнихъ знаковъ уваженія къ своей святынь, къ олицетворенію государственнаго престижа. А это внѣшнее поклоненіе именно и являлось неисполнимымъ требованіемъ для христіанина, который могъ вступать въ споръ о сущности религіозныхъ вопросовъ, но не могъ рѣшиться на публичное отреченіе отъ Христа и отъ благодати крещенія.

¹⁾ Это былъ обычный ходъ судебного процесса; въ римскомъ государствѣ не было прокурорскаго надзора, и уголовное преслѣдованіе возбуждалось исключительно по частнымъ доносамъ. См. Mommsen, *Römische Staatsrecht*.

Христіанство по существу никогда не было противогосударственнымъ ученіемъ. Наоборотъ, оно готово было мириться со всякими формами государственнаго строя, обеспечивавшими спокойное отправленіе религіозныхъ обязанностей. Мы уже видѣли, что оно не отрывало своихъ послѣдователей отъ условій гражданскаго быта, что христіане охотно несли всѣ обязанности общественнаго служенія, наполняли ряды римскихъ войскъ; болѣе того, христіанство неоднократно доказывало, что изъ всѣхъ формъ общественнаго строя оно готово было отдать предпочтеніе императорскому режиму, отчасти потому, что монархическій образъ правленія налагалъ менѣе сложныя гражданскія обязанности на обывателей и освобождалъ ихъ отъ неизбѣжныхъ при республикѣ партійныхъ заботъ и политиканства, оставляя больше простора для духовныхъ запросовъ, — отчасти вслѣдствіе свойственной всѣмъ мистикамъ брезгливости къ толпѣ и къ ея интересамъ. Эту характерную брезгливость мы можемъ уловить и у первыхъ христіанскихъ писателей, и въ рѣчахъ христіанскихъ исповѣдниковъ передъ судилищемъ. «Я готовъ объяснитьсь съ тобой, — говорилъ св. Поликарпъ Смирнскій проконсулу на допросѣ, — ибо намъ указано воздавать должную честь властямъ, поставленнымъ отъ Бога, но толпу я не признаю достойной того, чтобы передъ нею оправдываться»¹⁾. Этими словами знаменитаго Смирнскаго епископа вполне опредѣлялось отношеніе христіанства, въ лицѣ его представителей и лучшихъ мыслителей, къ римскому государственному строю. Отрицая пренебрежительно всякое подчиненіе мнѣнію толпы, христіанство готово было столкнуться съ представителями государственнаго авторитета и общественной мысли. Тѣ эпизоды изъ жизни Ап. Павла, когда онъ заявлялъ о своихъ правахъ римскаго гражданина и апеллировалъ къ цезарю для защиты отъ своихъ сородичей²⁾, могутъ служить характерными образцами истиннаго отношенія христіанъ къ Риму и его державной власти. И позднѣйшія свидѣтельства указываютъ на то, что христіане гордились римскимъ именемъ и подчеркивали свою готовность подчиняться всѣмъ требованіямъ государственной дисциплины³⁾.

¹⁾ *Mart. Polyc.*, cf. *Euseb. Hist. Eccl.* IV, 15. Судъ надъ Поликарпомъ, завершившійся мученическою смертью его на кострѣ, относится къ 155 г.

²⁾ Дѣян. XVI, 37; XXII, 25—28.

³⁾ Мы увидимъ дальше, что при составленіи позднѣйшихъ легендъ о судѣ надъ Иисусомъ Христомъ роль Пилата всячески смягчалась, и всю тя-

Въ цѣломъ рядѣ апологій, подаваемыхъ императорамъ въ видѣ ходатайствъ о прекращеніи гоненій, или просто распростра- няемыхъ по рукамъ, развивалась та же мысль. Апологеты до- казывали, что христіане не отказываются ни отъ какихъ по- винностей и обязательствъ, что они непрестанно возносятъ мо- литвы за императора, что ихъ вѣрноподданническія чувства не подлежатъ сомнѣнію. и спрашивали съ горечью, за что же ихъ караютъ¹⁾. Одинъ изъ знаменитыхъ малоазійскихъ епископовъ II в., Мелитонъ Сардійскій, въ апологій, представленной импе- ратору Марку Аврелію, уже ясно заговаривалъ о возможности союза между государствомъ и церковною организациею²⁾. Во второмъ вѣкѣ по Р. Х. идеи Мелитона могли еще казаться странными, но въ теченіе слѣдующаго столѣтія онѣ быстро приблизились къ осуществленію, и когда, наконецъ, въ началѣ IV вѣка произошло полное сліянiе христіанства съ государ- ственнымъ строемъ, то самый фактъ столь быстрого и тѣснаго

жестъ Богоубійства стремились возложить на евреевъ, выставляя Пилата за- ступникомъ Божественнаго Обвиняемаго. Этой тенденціей проникнуты такъ называемыя «Дѣянія Пилата», апокрифическая книга, въ которую вошли всѣ преданія о судѣ надъ Христомъ. (См. Acta Pilati, Evangelium Nicodemi и пр. тексты у Тишендорфа, *Evangelia apocrypha*, II. Cf. Lipsius, *Pilatusacten*; Гар- nack, *Gesch. d. altchristl. Litteratur*, I; Hennecke, *Neutestam. Apokryphen* и мн. др.).

¹⁾ Не имѣя возможности привести всѣ относящіяся сюда цитаты, за мно- гочисленностью ихъ, можемъ лишь отослать читателя къ апологіямъ св. Лу- стина, Авинагора Авиняннина, Мелитона Сардійскаго, Осеофила Антиохійскаго, Минуція Феликса, Тертуллиана и др.

²⁾ Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 26. Нельзя не упомянуть объ одномъ любо- пытномъ фактѣ, характеризующемъ отношеніе христіанъ къ государству. Въ царствованіе Марка Аврелія, въ 174 году, во время тяжелаго похода про- тивъ Квадовъ (на дунайской границѣ Имперіи) подъ личнымъ предводитель- ствомъ императора, римское войско оказалось однажды въ бѣдственномъ по- ложеніи вслѣдствіе сильнаго зноя при отсутствіи питьевой воды; неожиданно грянула гроза и нахлынувшій ливень освѣжилъ истощенныхъ воиновъ, давъ имъ возможность утолить жажду. Официальная версія этого случая приписы- вала чудо вмѣшательству Юпитера Капитолійскаго, но христіане громко за- являли, что чудо совершилось благодаря молитвамъ воиновъ-христіанъ, и въ особенности указывали на одинъ легионъ, сплошь составленный изъ хри- стіанъ и будто бы получившій названіе *Legio Fulminata* въ признательную память о грозѣ, чудесно ниспосланной по его молитвѣ (Euseb. *Hist. Eccl.* V, 5. Tertul. *Apol.* и др.). Не вдаваясь въ разборъ этого преданія по существу, до- статочно его отмѣтить, какъ характерное свидѣтельство о многочисленности христіанъ въ рядахъ арміи, и о рвеніи ихъ къ службѣ, къ обезпеченію успѣха римскаго оружія. Недаромъ христіанскіе писатели кичились тѣмъ, что хри- стіане «спасли императора и армію». (О христіанахъ въ войскахъ см. Гар- nack, *Militia Christi*).

слиянiя между ними сталъ лучшимъ опроверженіемъ мнѣнiя, будто христіанство по существу враждебно духу государственности. Наоборотъ, старая, взлелѣнная на Востокѣ идея теократическаго государства нигдѣ не нашла такого блестящаго развитiя, какъ именно въ христіанскомъ мiрѣ, въ Византiи подѣ сѣбно императорскаго режима, въ Римѣ подѣ владычествомъ папъ, и донынѣ идеи церкви и государства столь тѣсно связаны въ сознании христіанской Европы, что раздѣленіе ихъ практически неосуществимо. Тѣ-же гоненiя, коими ознаменовались первые три вѣка существованiя христіанской Церкви, вытекали не изъ принципиальной враждебности христіанства къ государству, а изъ своеобразнаго представленiя о государственномъ престижѣ, царившемъ въ Римской державѣ. Римъ требовалъ не простаго подчиненiя государственному принципу, а обожествленiя его,—и это требованіе являлось несомнѣстимымъ съ христіанскимъ мiросозерцаніемъ, съ его понятіемъ о бренности всего мiрскаго.

Христіанинъ чувствовалъ себя «странникомъ и пришельцемъ на землѣ», а отъ него требовали обожанiя земной отчизны. Въ этомъ и заключалось глубокое недоразумѣніе, порождавшее разнь между двумя высокими идеалами и приводившее ихъ къ ежечаснымъ столкновенiямъ.

Повторяемъ, что эти столкновенiя почти никогда не вызывались самими христіанами. Возможно, что гдѣ-нибудь на Востокѣ, въ особо-экзальтированной средѣ, идеи отрицанiя всего земнаго могли сказаться въ открытомъ выраженiи презрѣнiя къ государственному строю: на это у насъ нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ. Есть указанiя на единичные случаи неуваженiя къ изображенiямъ боговъ, на попытки разбить священное изваяніе, чтобы доказать его безсиліе,—но эти случаи относятся къ позднѣйшему времени и свидѣтельствуютъ о нараставшемъ среди христіанъ озлобленiи, какъ естественной реакціи противъ гоненiй. Но, вообще говоря, преслѣдованiя не находились въ связи съ такими единичными фактами. Ни уваженіе къ свѣтской власти, ни безусловное подчиненіе государственной дисциплинѣ и несеніе всѣхъ гражданскихъ обязанностей не могли оградить христіанина отъ возможнаго во всякую минуту доноса и обвиненiя въ принадлежности къ недозволенному сообществу. Далѣе шла обычная картина судебного процесса, хорошо знакомая намъ и по описанiямъ мученическихъ подвиговъ, и по

официальнымъ документамъ¹⁾. Обвиняемому предлагался лишь вопросъ о принадлежности къ запретной сектѣ и, въ случаѣ утвердительнаго отвѣта, предъявлялось требованіе отказаться отъ званія христіанина и воскурить оміамъ или оказать иной знакъ почитанія божественному изображенію (большей частью царской статуѣ). При упорномъ отказѣ обвиняемаго подчиниться этому требованію примѣнялись пытки, обычныя въ древнемъ судопроизводствѣ, и если не удавалось сломить его упорство, онъ подвергался казни, согласно законамъ: римскаго гражданина ожидало отсѣченіе головы, лица-же, не принадлежавшіе къ привилегированнымъ классамъ (*humiliores*), большей частью отдавались на съѣденіе хищнымъ звѣрямъ во время кровавыхъ зрѣлищъ, составлявшихъ любимую потѣху толпы. Въ лучшемъ случаѣ виновныхъ постигала тяжелая ссылка, или каторжные работы въ рудникахъ. Что касается лютой смерти въ амфитеатрѣ отъ зубовъ хищныхъ звѣрей, то она не являлась печальной привилегіей христіанъ,—какъ думаютъ нынѣ многіе,—ей подвергались почти всѣ преступники, и никакого количества ихъ не хватало для удовлетворенія кроваваго инстинкта толпы, обожавшей эти ужасныя зрѣлища. И если дикій возгласъ «*christianos ad bestias!*» постоянно раздавался на улицахъ античныхъ городовъ, какъ свидѣтельствуютъ о томъ христіанскіе апологеты²⁾,—то продиктованъ былъ онъ не столько ненавистью собственно къ христіанамъ, сколько ненасытной жаждою кровавыхъ потѣхъ.

Однако и ненависть къ христіанамъ несомнѣнно существовала среди широкихъ массъ и доходила до такого неистовства, что представителямъ власти нерѣдко приходилось вступаться за обвиняемыхъ и ограждать ихъ отъ разъяренной толпы. Нельзя не подчеркнуть еще разъ, что римская власть, въ лицѣ проконсуловъ, префектовъ и другихъ представителей администраціи, относилась къ христіанамъ безъ всякаго озлобленія и часто проявляла нежеланіе прибѣгать къ карательнымъ мѣрамъ. Мы уже видѣли, какъ Плиній своими доброжелательными отзывами о христіанахъ пытался отвлечь отъ нихъ преслѣдованіе, юридически неизбѣжное. Извѣстны случаи, когда лица, облеченныя

¹⁾ См. Mommsen *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*; G. Boissier *La fin du paganisme (sous quelle loi tombaient les chrétiens?)*; В. В. Болотовъ, *Лекція по исторіи древней церкви*, II, I; и мн. др.

²⁾ Cf. Tertull. *Apolog* XXXVII.

судебно-административною властью, выказывали раздраженіе по поводу упорства христіанъ именно потому, что это упорство принуждало ихъ подвергнуть обвиняемыхъ законной карѣ и не давало возможности оставить дѣло безъ послѣдствій. Одинъ изъ проконсуловъ въ Малой Азіи при Коммодѣ, Аррій Антонинъ (184—185), начавшій розыскъ противъ христіанъ, пришелъ въ такое негодованіе отъ ихъ готовности заявлять о принадлежности къ запретному ученію, отъ ихъ жажды мученической смерти,—что всѣхъ прогналъ, и объявилъ имъ, что если они такъ желаютъ покончить съ собою, то найдутъ для того у себя дома веревки. Тертуллианъ ¹⁾ сохранилъ намъ свѣдѣнія и о нѣкоторыхъ проконсулахъ Африки конца II в., принимавшихъ мѣры къ огражденію христіанъ отъ тяжелой законной кары: такъ, одинъ изъ нихъ (Асперъ) открыто заявлялъ, что ему не пріятны были доносы на христіанъ,—другой (Цинцій Северъ) самъ сообщалъ обвиняемымъ такую формулу отвѣта, которой судья могъ удовлетвориться для прекращенія дѣла.

Слѣдуетъ помнить, что самыя верхніе слои государственной власти неоднократно находились подъ обаяніемъ и непосредственнымъ вліяніемъ христіанскихъ идей. При зарожденіи христіанства, когда Павелъ упоминалъ о вѣрующихъ «отъ Кесарева дома» ²⁾, онъ могъ имѣть въ виду лишь дворцовыхъ служащихъ и «клѣнтовъ» императорскаго дома. Но уже императорская семья Флавіевъ несомнѣнно насчитывала среди своихъ членовъ христіанъ и въ царствованіе Домиціана двоюродный братъ его, Флавій Климентъ, былъ въ числѣ мучениковъ за вѣру (95 г.), а жена его, Флавія Домитилла, была сослана. Слѣдующая за тѣмъ династія Антониновъ, въ лицѣ императоровъ Траяна, Адриана, и въ особенности Антонина Пія и Марка Аврелія, отличалась религіознымъ консерватизмомъ, враждебнымъ христіанскому ученію, но уже сынъ Марка Аврелія, Коммодъ (180—192), былъ подъ сильнымъ вліяніемъ своей фаворитки Марціи, христіанки; такъ, она выпросила у него помилованіе всѣхъ христіанскихъ исповѣдниковъ, томившихся въ рудникахъ Сардиніи. При Септиміѣ Северѣ (193—211) римскій дворъ былъ дѣйствительно заполненъ христіанами; жена его, Юлія Домна, открыто покровительствовала всякимъ мисти-

¹⁾ Tertull. *Ad. Scap.*, 4, 5.

²⁾ Филипп. IV, 22.

ческимъ ученіямъ, сынъ ихъ Каракалла былъ съ дѣтства окруженъ христіанскими вліяніями, имѣлъ даже, повидимому, кормилицу-христіанку («*lacte christiano educatus*», сказалъ про него Тертуліанъ). Александръ Северъ (222—235)¹⁾ склонялся къ широкому религіозному синкретизму, въ которомъ было мѣсто и христіанскимъ идеямъ: въ божницѣ его помѣщалось изображеніе Иисуса Христа наравнѣ съ изображеніями Орфея и Аполлонія Тіанскаго; мать его, императрица Маммея (племянница Юліи Домны), была въ непосредственныхъ сношеніяхъ съ лучшими христіанскими богословами своего времени: она вызывала къ себѣ для бесѣды Оригена, а знаменитый Ипполитъ римскій²⁾ посвятилъ ей одинъ изъ своихъ трактатовъ. Относительно императора Филиппа Аравитянина, занимавшаго престолъ съ 243 по 249 г., сложилось даже мнѣніе, что онъ самъ былъ христіаниномъ, хотя никакого подтвержденія этого преданія въ официальныхъ документахъ не найдено. У самого Діоклетіана, злѣйшаго врага христіанства на престолѣ, супруга его Приска и дочь Валерія были христіанками.

Подобные примѣры краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о томъ, что именно въ высшихъ слояхъ общества христіанство находило часто поддержку и явную благосклонность. Вопреки общераспространенному мнѣнію, будто христіанство было по существу религіею народныхъ массъ и носило характеръ демократическаго движенія,—вдумчивое изученіе историческихъ данныхъ вселяетъ непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что гоненія на христіанъ происходили не подъ давленіемъ свыше, а, наоборотъ, вслѣдствіе ненависти къ христіанству низшихъ слоевъ населенія, что преслѣдованія возбуждались большею частью по открытому требованію толпы. Правда, гоненіе при Декіѣ въ 250 г. носило характеръ правительственной борьбы съ христіанствомъ и его возрастающимъ вліяніемъ, но и оно было воздвигнуто при радостномъ одобреніи народныхъ массъ, и еще за годъ до появленія указа Декія городская чернь въ Александріи принялась за избіеніе христіанъ³⁾. Тѣ ученые, которые желали видѣть въ гоненіяхъ слѣдствіе принципиальной враждебности Римской правительственной власти къ хри-

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

²⁾ О св. Ипполитѣ у насъ будетъ рѣчь впереди. См. далѣе, ч. III.

³⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 41.

стіанству, какъ къ антигосударственному вѣроученію, тщетно искали въ римскихъ законахъ опредѣленнаго постановленія: «non licet esse christianos»: такого запрета никогда не было, ибо, да будетъ еще разъ сказано, принадлежность къ христіанству каралась не по существу дѣла, а по обвиненію въ участіи въ недозволенномъ сообществѣ. Но тотъ фактъ, что въ этихъ обвиненіяхъ никогда не было недостатка, что, несмотря на законъ, каравшій клеветническій доносъ и на отсутствіе награды за доносъ, оказавшійся правильнымъ, противъ христіанъ ежедневно выступали добровольные обвинители, по заявленію которыхъ приходилось начинать жестокій процессъ, часто вопреки желанію представителей власти,—этотъ фактъ свидѣтельствуесть о сильной ненависти къ христіанамъ со стороны народныхъ массъ, о постоянной накипи озлобленія, слѣдствіемъ котораго была вѣчная угроза преслѣдованія, возможность во всякое время кроваваго гоненія. И невольно возникаетъ вопросъ: чѣмъ было вызвано такое озлобленіе и почему народъ питалъ такую ненависть къ христіанамъ?

Тутъ приходится вернуться къ мысли, высказанной Плиніемъ¹⁾, о возможности подозрѣній въ преступленіяхъ, связанныхъ съ самымъ именемъ христіанина (*flagitia cohaerentia potini*). Народная молва приписывала христіанамъ чудовищныя злодѣянія, будто-бы совершаемыя подъ покровомъ тайны на религиозныхъ собраніяхъ. Въ этихъ слухахъ сказывалось невѣжество грубой толпы, ея бессознательная вражда къ мистическому идеализму и ко всему возвышающемуся надъ ея собственнымъ уровнемъ. Но, къ сожалѣнію, самыя нелѣпыя обвиненія быструе всего воспринимаются легковѣрною массою народною, и вокругъ имени христіанъ быстро обвилась легенда объ ужасныхъ преступленіяхъ, будто бы неразрывно связанныхъ съ христіанскою этикою. Ближайшимъ поводомъ къ такимъ обвиненіямъ были нѣкоторыя подробности христіанскаго быта, извѣстныя толпѣ лишь по наслышкѣ и недоступныя ея пониманію. Такъ, слухи о совершающемся у христіанъ обрядѣ Евхаристіи, причащенія кровью,—въ народномъ представленіи выродились въ темную легенду о вкушеніи крови несчастнаго младенца, умерщвляемаго при совершеніи христіанскаго обряда. Символическое причащеніе Божественнымъ Тѣломъ и Кровью,

¹⁾ См. выше, *ep. Plin. ad. Tr. XCVI (XCVII)*.

подъ видомъ вина и хлѣба, давало поводъ утверждать, будто злополучный младенецъ, предназначенный къ кровавой жертвѣ, предварительно обмазывался тѣстомъ и въ такомъ видѣ разрѣзывался на части для раздачи участникамъ ужасной трапезы; употребленіе-же вина истолковывалось, какъ потребность опьянѣнія для совершенія чудовищнаго обряда и для дальнѣйшихъ непотребствъ. Утверждали, что по совершеніи обряда кроваваго причащенія начинались сцены дикаго, повального разврата, усугубленнаго будто-бы обязательнымъ кровосмѣшеніемъ: поводомъ къ этому омерзительному обвиненію служили враждебно истолкованные слухи о «вечеряхъ любви» и о трогательномъ обычаѣ христіанъ называть другъ друга «братомъ» и «сестрою» и обмѣниваться братскимъ лобзаніемъ¹⁾.

Таковы были возмутительные слухи, которыми питалась народная ненависть къ христіанамъ. Напрасно въ защиту христіанской этики выступали негодующіе апологеты, доказывавшіе всю нелѣпость подобныхъ обвиненій: народное убѣжденіе было настолько прочно, что его рѣдко могли поколебать самыя наглядныя доказательства чистоты христіанскихъ нравовъ; ежедневные факты, свидѣтельствовавшіе о праведной жизни христіанъ, не могли разубѣдить ослѣпленную толпу. Народъ твердо вѣрилъ, что христіане, въ общей массѣ, являются ужасными злодѣями, и поэтому охотно склонялся къ объясненію всякихъ стихійныхъ бѣдствій—пожара, голода, землетрясенія и пр.—гнѣвомъ боговъ, возмущенныхъ успѣхами христіанской проповѣди. Броженіе ненависти къ христіанамъ поэтому никогда не могло улеяться и постоянно выражалось въ кровавыхъ вспышкахъ по самому незначительному поводу: засуха или наводненіе равно вызывали озлобленные крики: «christianos ad leones!».

Это настроеніе народныхъ массъ оставалось неизмѣннымъ въ теченіе болѣе чѣмъ двухъ вѣковъ. И когда, къ концу періода гоненій, инициаторами борьбы противъ христіанства явились уже носители государственной власти, во имя принципа древне-римскаго консерватизма, то для возбужденія народнаго гнѣва противъ христіанъ достаточно было воскрешать все тѣ-же старыя обвиненія. Всеобщее гоненіе 303 г. при Діоклетіанѣ

¹⁾ Все эти обвиненія изложены, со всеми ихъ возмутительными, непередаваемыми подробностями, въ христіанской апологетической литературѣ II, III и IV вв. См. въ особенности «Октавій» Марка Минуція Феликса (IX), *Апологию* Тертуллиана (VII), и его-же *Ad nation.* I, 15, 16.

и Галерій было начато послѣ пожара императорскаго дворца въ Никомидіи: христіанъ, озлобленныхъ цѣлымъ рядомъ запретительныхъ эдиктовъ, заподозрили въ поджогѣ, какъ нѣкогда обвинялъ ихъ Неронъ въ пожарѣ Рима. Лѣтъ десять позже, Максиминъ, лютой врагъ христіанства, временно захватившій власть на Востокѣ послѣ смерти Галерія, повелѣлъ вывѣсить во всѣхъ подвластныхъ ему городахъ и селахъ страшныя клеветы, возводимыя на христіанъ, и приказалъ ввести эти обвиненія въ кругъ преподаванія во всѣхъ школахъ, чтобы дѣти съ раннихъ лѣтъ пріучались ненавидѣть злодѣевъ и развратниковъ—христіанъ¹⁾.

На всѣ эти гнусныя обвиненія христіане могли возражать лишь громкими заявленіями о своей невинности, требованіями обстоятельнаго разслѣдованія. Они просили, чтобы ихъ судили за самыя преступленія, если таковыя могли-бы быть доказаны, а не за одно только наименованіе христіанъ. Но римская власть вовсе не желала разбираться въ этомъ вопросѣ по существу. Ей дѣла не было до христіанской этики: мало ли безнравственныхъ ученій съ непристойнѣйшими обрядами благополучно процвѣтали подъ сѣнью римской религіозной терпимости! Всѣмъ предъявлялось лишь одно требованіе вѣшняго уваженія къ государственной религіи, и больше ничего. Бѣда христіанъ заключалась въ томъ, что именно этому требованію они не считали возможнымъ подчиниться, и навлекали на себя обвиненіе въ безбожій (*ἀθεότης*), причемъ власть относилась къ подобнымъ безбожникамъ подозрительно, а народныя массы готовы были повѣрить всякой небылицѣ, когда дѣло шло о людяхъ, отрицавшихъ народныя культы.

Злобныя подозрѣнія усугублялись тѣмъ, что эти «безбожники» для совершенія своихъ обрядовъ собирались втайнѣ, и преимущественно во мракѣ ночи: стало быть имъ нужно было скрывать нѣчто омерзительное, невозможное при свѣтѣ дня. Этотъ упрекъ въ исканіи тайны и покрова тьмы²⁾ постоянно слышался по адресу христіанъ, и вызывалъ негодующую отвѣдь со стороны апологетовъ. На самомъ дѣлѣ можетъ казаться страннымъ, что именно христіане обвинялись въ таинственности, между тѣмъ какъ всѣ мистическія секты и брат-

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* IX, 5.

²⁾ «Latebrosa et lucifuga natio»... (Min. Felix, *Octav.* VIII).

ства, не вызывая ни въ комъ подозрѣній, также совершали свои обряды въ ночной тиши, вдали отъ непосвященныхъ. Но это недоразумѣніе вытекало изъ двойственного положенія, занятаго христіанствомъ въ древнемъ мірѣ. Съ одной стороны оно являлось прямымъ преемникомъ древнихъ таинствъ, и, окруживъ свои обряды загадочной символичкой, не могло не усвоить себѣ безрелигіознаго отношенія мистики къ непосвященному міру; истиннымъ девизомъ его не могъ не быть старый возгласъ: «*Procul este profani!*»! Но съ другой стороны, христіанская проповѣдь обращалась ко всѣмъ безразлично, вносила въ широкія массы идеи, имъ недоступныя и дотолѣ отъ нихъ оберегаемыя. Тѣ истины, у преддверья которыхъ люди нѣкогда стояли годами, ожидая посвященія, стали предметомъ разсужденія съ прозелитами и даже съ невѣрующими. Христіанская проповѣдь была, по существу, популяризаціею того, что не могло стать общимъ достояніемъ. И непонимающая толпа отвѣтила, какъ всегда, ненавистью и нелѣпыми клеветами. Сущность христіанскаго ученія была ей недоступна,—слѣдовательно, по ея мнѣнію, это ученіе было бессмысленно, и подъ его символами навѣрно скрывалось нѣчто скверное. Помимо гнусныхъ обвиненій въ развратѣ и всякихъ злодѣйствахъ, толпа бросала христіанству упреки въ нелѣпости! Ходили слухи, будто христіане поклоняются какому-то богу съ ослиною головою или просто боготворятъ осла. Этотъ клеветническій вздоръ принимался на вѣру и находилъ широкое распространеніе: объ этомъ обвиненіи упоминаетъ большинство апологетовъ¹⁾, о немъ же свидѣтельствуетъ злая карикатура, найденная среди развалинъ императорскаго дворца на Палатинскомъ холмѣ: на стѣнѣ помѣщенія, предназначеннаго для пажей цезаря (*paedagogium*), было грубо выцарапано изображеніе распятаго человѣка съ ослиной головою, рядомъ съ нимъ другая человѣческая фигура, а внизу греческая надпись: «Алексамень молится своему богу»²⁾. О подобныхъ же изображеніяхъ говоритъ и Тертуліанъ (*loc. cit.* см. примѣч.).

Таково было злобное настроеніе противъ христіанъ, передававшееся отъ низшихъ слоевъ населенія къ высшимъ. Если

¹⁾ Tertull. *Apol.* XVI; *Ad nat.* XIV. Min. Felix IX. Orig. *C. Cels.* VI, и мн. др.

²⁾ Это любопытное изображеніе нынѣ хранится въ музеѣ имени Кирхера въ Римѣ.

въ глазахъ невѣжественной толпы христіане были скрытыми развратниками и злодѣями, то высшимъ представителямъ римской цивилизаціи, какъ напримѣръ Цельзу или имп. Марку Аврелію, они казались просто темными фанатиками, внушавшими брезгливость, а не сожалѣніе. На людей, стоявшихъ на вершинахъ человѣческой культуры и проникнутыхъ стоической философіей, даже безстрашіе христіанскихъ мучениковъ не производило благопріятнаго впечатлѣнія: самой жизни не придавали большой цѣнности, стойкость передъ страданіями и смертью была обычнымъ явленіемъ, а терпѣніе христіанъ среди пытокъ объяснялось просто тупостью, животнымъ упорствомъ, и вызывало высокоумѣнную брезгливость даже у гуманнаго Марка-Аврелія! «Душа должна быть всегда готова къ разлукѣ съ тѣломъ,—писалъ императоръ-философъ,—но по влеченію разума, а не вслѣдствіе тупого упрямства, какъ то бываетъ у христіанъ».

Мы видимъ, такимъ образомъ, что, вопреки общераспространенному нынѣ мнѣнію, христіанство въ глазахъ языческаго міра явилось не ясной проповѣдью чистой морали, а, наоборотъ, таинственнымъ ученіемъ, этическая сторона котораго внушала сильныя подозрѣнія. И сама проповѣдь христіанскихъ благовѣстниковъ среди интеллигентныхъ слоевъ населенія носила характеръ оправдательный: надо было прежде всего доказать безсмысленность обвиненій, тяготѣвшихъ надъ христіанами. Отсюда развитіе апологетической литературы, и ея громадное значеніе для исторіи христіанства II и III вв.

Христіанство еще не достигло собственнаго самоопредѣленія; въ средѣ его господствовало полное разногласіе по важнѣйшимъ догматическимъ вопросамъ, но передъ лицомъ вишняго міра оно вело борьбу лишь за обѣленіе отъ клеветническихъ нападокъ; ему, призванному быть міровою религіею, надлежало доказать, что оно достойно своего призванія. Разгаръ этой борьбы выдвигалъ въ первую очередь апологетическую литературу, стремившуюся разбить всѣ враждебныя христіанамъ предразсудки и предвзятыя мнѣнія.

Первымъ апологетомъ, о которомъ упоминаетъ христіанская традиція, былъ Кодратъ (*Quadratus*, *Κοδράτος*), по преданію ученикъ апостольскій и епископъ аонскій, вручившій составленную имъ апологію христіанства цезарю Адриану (въроятно

во время пребыванія Адріана въ Афинахъ въ 125—126 г.)¹⁾. Вторымъ былъ нѣкій Аристидъ (*Ἀριστέιδης*), «философъ афинскій», представившій свою апологію преемнику Адріана, Антонину Пію (138—161)²⁾. Оба эти сочиненія пользовались въ свое время большимъ уваженіемъ, ихъ долго цитировали въ христіанской литературѣ, но до насъ дошла только апологія Аристида, и то лишь въ переработанномъ сирскомъ текстѣ; сочиненіе-же Кодрата утеряно безвозвратно, за исключеніемъ небольшого отрывка въ «Исторіи» Евсевія (loc. cit., см. примѣчаніе). Славу Кодрата и Аристида затмилъ другой писатель, представившій также имп. Антонину Пію и его пріемному сыну и соправителю Марку-Аврелію блестящую апологію христіанства (ок. 152—153 г.)³⁾. То былъ св. Іустинъ философъ, занявшій въ христіанской письменности совершенно исключительное мѣсто, и какъ апологетъ, и какъ богословъ; его можно считать первымъ Отцомъ Церкви въ настоящемъ смыслѣ этого слова.

Іустинъ былъ родомъ изъ Палестины, изъ древняго самарійскаго города Сихема, получившаго подъ римскимъ владычествомъ названіе Flavia Neapolis (въ честь имп. Флавія Веспасіана, возстановившаго его послѣ опустошеній іудейской войны). Іустинъ происходилъ изъ языческой семьи⁴⁾, и пришелъ къ христіанству лишь послѣ долгихъ поисковъ за истинною: по его словамъ, онъ бросался отъ одной философской системы къ другой, и черезъ платоническую школу усвоилъ себѣ идею Божества Единого и Всемогущаго. Скитанія по міру привели его въ Римъ, и здѣсь, уже будучи христіаниномъ, онъ занялъ въ общинѣ почетное положеніе учителя и толкователя священнаго писанія. Догматическіе споры, волновавшіе тогда римскую Церковь, встрѣтили въ немъ оживленнаго участника,

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 3. Cf. Hieron. *De vir. illustr.* XIX. Большинство ученыхъ (Harnack въ *Christ. Litt.*, I, 44, и мн. др.), впрочемъ отдѣляютъ личность автора апологіи, упомянутаго Евсевіемъ подъ именемъ Кодрата, отъ епископа Кодрата (третьяго по афинскому списку епископовъ).

²⁾ Евсевій (*Hist. Eccl.* IV, 3) говоритъ, что эта апологія была также поднесена Адріану, но новѣйшей критикѣ удалось доказать, что она была адресована имп. «Титу Адріану Антонину», т. е. Антонину Пію.

³⁾ См. Harnack, *Chron. d. Alt. Litt.* I, II, 7.

⁴⁾ По всей вѣроятности его семья принадлежала къ числу греческихъ колонистовъ, населившихъ опустошенный край. Этимъ объясняется отчужденность Іустина отъ еврейства.

и онъ неоднократно выступалъ съ опроверженіемъ крайнемистическихъ идей, выразившихся въ гностическомъ движеніи; къ этой роли его, какъ перваго обличителя гностицизма, намъ придется еще вернуться. Здѣсь-же слѣдуетъ отмѣтить лишь значеніе его знаменитой апологіи ¹⁾, содержащей, помимо горячей защиты христіанской морали, и цѣнныя свѣдѣнія о бытѣ древнихъ церковныхъ общинъ, и драгоцѣнное для исторіи христіанства описаніе первобытнаго обряда Евхаристіи ²⁾. Красной нитью проходитъ черезъ всю апологію тенденція доказать, что христіане не только безобидные члены общества, но и лучшіе, надежные подданные Имперіи. Авторъ апологіи взываетъ къ мудрости правителей, выражая надежду, что такіе цезари, какъ Антонинъ Пій и Маркъ-Аврелій, не могутъ не разсѣять кроваваго кошмара, тяготѣвшаго надъ христіанствомъ, и должны отнестись съ благоволеніемъ къ столь полезному ученію. Здѣсь у Іустина звучитъ та же нота, что и въ упомянутой уже выше апологіи Мелитона Сардійскаго (написанной нѣсколько позже, приблизительно въ семидесятыхъ годахъ II вѣка); вслѣдъ за ними и у другихъ апологетовъ оказалась болѣе или менѣе ясно выраженной идея о возможности соглашенія и даже союза государства съ христіанствомъ.

О Іустинѣ остается добавить, что его защита христіанской вѣры была направлена не только противъ эллино-римскаго міросозерцанія, но и противъ еврейства. Разбору отношеній христіанства къ послѣднему онъ посвятилъ довольно крупный трудъ, носящій заглавіе «Діалога съ Трифономъ евреемъ»; это произведеніе представляетъ большой интересъ не только по обилію разсыпанныхъ въ немъ автобіографическихъ свѣдѣній о Іустинѣ ³⁾, но и по серьезному выясненію глубины той бездны, которая отдѣляла уже христіанство отъ еврейства, всего лишь нѣсколько десятилѣтій послѣ первой апостольской проповѣди внѣ Іерусалима («діалогъ съ Трифономъ» написанъ приблизительно около 155—160 г.г.). Іустинъ трактуетъ объ еврей-

¹⁾ Апологіи Іустина дошло до насъ двѣ, но нѣкоторые ученые высказывали догадку, что вторая краткая апологія—лишь отрывокъ первой.

²⁾ Іустинъ вкратцѣ описываетъ священный христіанскій обрядъ, хранившійся въ тайнѣ, именно съ цѣлью разсѣять ужасныя подозрѣнія язычниковъ.

³⁾ «Разговоръ» этотъ, повидимому, передаетъ содержаніе бесѣды, дѣйствительно происходившей между Іустиномъ и какимъ-то еврейскимъ днѣшникомъ въ Ефесѣ, за нѣсколько лѣтъ до выступленія Іустина въ Римѣ.

ствѣ, какъ о вполне отдѣленной отъ христіанства религіи, съ которой уже не можетъ быть примиренія или союза; цѣлымъ рядомъ цитатъ и толкованій библейскихъ текстовъ онъ доказываетъ, что еврейство не только уклонилось отъ истиннаго пониманія Св. Писанія, но даже умышленно искажаетъ его смыслъ, урѣзываетъ въ немъ непріятныя для себя мѣста и поддѣлываетъ другія. Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что самъ Іустинъ довольно произвольно обращался съ библейскимъ текстомъ (извѣстнымъ ему лишь по греческому переводу), и толкованія его цѣнности не представляютъ.

Какъ бы то ни было, имя Іустина пользовалось громаднымъ уваженіемъ еще при жизни, и слава его не померкла въ теченіи вѣковъ; между тѣмъ какъ многіе великіе Отцы первобытной Церкви впоследствии какъ-бы отошли въ сторону, на имена ихъ легла тѣнь отъ нѣкоторыхъ разногласій въ мнѣніяхъ и они оказались въ невыясненномъ положеніи полупризнанныхъ святыхъ, полуеретиковъ (какъ Татіанъ, Климентъ, Оригенъ)—положеніе Іустина никогда не было поколеблено въ церковной традиціи; его сочиненія никогда не были вытѣснены изъ круга христіанскаго чтенія, и дошли поэтому до насъ во множествѣ списковъ (кромѣ утеряннаго «Опроверженія ересей»). Авторитетъ Іустина былъ въ особенности подкрѣпленъ тѣмъ, что впоследствии въ Церкви восторжествовало теченіе, представителемъ котораго онъ былъ,—теченіе «здраваго смысла», далекаго отъ мистическихъ увлеченій. Труды Іустина по опроверженію гностическихъ идей обезпечили ему благодарность Церкви въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ его апологетическія сочиненія. Кромѣ того, образъ Іустина сохранился въ памяти Церкви съ ореоломъ мученичества: свою дѣятельность на Христовой нивѣ онъ увѣнчалъ, наконецъ, смертью за ту религію, за которую выступалъ апологетомъ. По доносу нѣкоего Крискента философа и другихъ враговъ онъ былъ привлеченъ къ суду за пропаганду христіанства, и послѣ мужественнаго исповѣданія вѣры передъ префектомъ Рустикомъ былъ обезглавленъ (около 165 г.). Церковь причислила его къ лику святыхъ¹⁾.

Ученикомъ св. Іустина въ Римѣ былъ знаменитый сиріецъ Татіанъ (Τατιανός), впоследствии порвавшій съ римскою Церковью и перешедшій въ лагерь крайнѣ-мистическаго толкованія

¹⁾ Память его въ православныхъ святцахъ 1 іюня.

христіанства; разрывъ этотъ совершился (около 170 г.) въ эпоху напряженной борьбы между двумя тенденціями въ христіанствѣ, и слѣдствіемъ его было осужденіе Татиана, враждебное отношеніе къ нему со стороны Церкви: имя христіанскаго писателя, составителя четвероевангелія, пользовавшагося большимъ уваженіемъ¹⁾, было предано забвенію или стало упоминаться въ числѣ враговъ Церкви, вмѣсто того, чтобы блистать въ спискѣ славныхъ Отцовъ. Но до разрыва съ Церковью и ея нарождавшимся тогда авторитетомъ Татианъ написалъ апологію, сохранившуюся донинѣ: въ ней превозносилась христіанская этика и христіанское міросозерцаніе, призванное побѣдить міровое зло.

Тѣ-же идеи находили выраженіе въ апологіяхъ, представленныхъ императору Марку-Аврелію двумя великими Отцами Малоазійской Церкви: Мелитономъ, еп. Сардійскимъ, и Аполлинаріемъ, еп. Иерапольскимъ²⁾. Первой изъ нихъ мы уже коснулись выше. Трудъ Аполлинарія Иерапольскаго до насъ не дошелъ, и потеря эта вызываетъ тѣмъ большее сожалѣніе, что авторъ этой апологіи принадлежалъ къ числу наиболѣе чтимыхъ Отцовъ азійской Церкви. Весь христіанскій Востокъ прислушивался къ властному голосу Аполлинарія. Извѣстныя намъ черты его дѣятельности заставляютъ предполагать, что Иерапольскій пастырь недовѣрчиво относился къ мистической экзальтаціи (такъ, онъ опредѣленно высказался противъ *монтанистскаго* движенія, какъ увидимъ далѣе), и былъ поборникомъ строгой церковной дисциплины и идеи сближенія съ государственнымъ началомъ; въ своей апологіи онъ, повидимому, выдвигалъ съ особенной силой понятіе о христіанствѣ, какъ объ элементѣ государственнаго спокойствія и общественной безопасности. Изъ цитаты, сохраненной Евсеіемъ³⁾, видно, что Аполлинарій, въ подкрѣпленіе своихъ доводовъ въ пользу разсматриванія христіанъ какъ полезнѣйшихъ подданныхъ Имперіи, упоминалъ о чудесномъ ниспосланіи дождя войску Марка-Аврелія, будто-бы по молитвѣ воиновъ-христіанъ.

¹⁾ Это четвероевангеліе (Diatessaron) употреблялось въ Сиріи при богослуженіи, какъ каноническая книга. Къ личности Татиана мы еще вернемся при обзорѣ мистическихъ сектъ и ихъ главарей.

²⁾ Сарды—главный городъ малоазійской Лидіи. Иераполь—главный городъ Фригіи.

³⁾ *Hist. Eccl.*, V, 5.

Мы можемъ лишь вскользь упомянуть объ апологїи нѣкаго Аюинагора Аюинянина (*Supplicatio pro Christianis, Πρὸς τρεῖς περὶ χριστιανῶν*), представленной Марку-Аврелію и соправителю его Коммоду въ концѣ семидесятихъ годовъ II вѣка, и о «трехъ книгахъ къ Автолику», написанныхъ Теофиломъ, епископомъ Антиохійскимъ въ первые годы царствованія Коммода (180—192). И въ томъ, и въ другомъ апологетическомъ трудѣ проводились идеи примиренія христіанства съ общественными условіями древняго міра и его нравственнымъ достояніемъ.

Нѣсколько иной характеръ носить апологетическая литература, расцвѣтавшая на Западѣ съ конца II вѣка и впервые развившая христіанскія идеи не на греческомъ, а на латинскомъ языкѣ. Наиболѣе типичными представителями этой латинской апологетики были знаменитый африканецъ Тертуліанъ, и Минуцій Феликсъ, авторъ небольшого, но весьма интереснаго, художественно обработаннаго трактата, въ формѣ бесѣды, озаглавленной «Октавій», по имени одного изъ выведенныхъ лицъ. Здѣсь мы также видимъ страстную защиту христіанскаго міровоззрѣнія и этики, но уже не въ примирительномъ тонѣ, свойственномъ христіанскимъ писателямъ Востока, насквозь проникнутымъ эллинской культурой, а въ формѣ рѣзкой полемики противъ всего міросозерцанія античнаго міра. Густинъ считалъ возможнымъ цитировать Платона для разъясненія метафизики христіанства; другіе Отцы Церкви восточныхъ охотно черпали изъ кладезя древнихъ философскихъ созерцаній подкрѣпляющіе доводы для христіанскаго Откровенія. Но для Тертуліана, Минуція Феликса и всѣхъ позднѣйшихъ апологетовъ Западной Церкви эллинская мудрость представлялась чѣмъ-то отжившимъ; для нихъ не могло быть рѣчи о примиреніи двухъ міросозерцаній, языческаго и христіанскаго: первое должно было просто признать себя побѣжденнымъ и уступить мѣсто послѣднему.

Въ «Октавіѣ» Минуція Феликса еще чувствуется нѣкоторое уваженіе къ міросозерцанію древняго міра. Изъ трехъ дѣйствующихъ въ этой бесѣдѣ лицъ одинъ, Цецилій, противникъ христіанина Октавія, излагаетъ идеи просвѣщеннаго язычества и объясняетъ, почему христіанское ученіе ему кажется нелѣпымъ и непріемлемымъ. Слѣдуетъ отдать справедливость автору, что изложеніе мыслей Цецилія отличается безпристрастностью, и аргументація его противъ христіанства ничѣмъ не смягчена: мы

здѣсь встрѣчаемъ, въ сжатой и сильной литературной формѣ, главнѣйшіе доводы, когда либо выставленные противъ христіанскаго міросозерцанія, противъ ученія о Божественномъ Провидѣніи, и т. д. Пренія Цецилія съ Октавіемъ отмѣчены изысканной вѣжливостью, и хотя конечная побѣда остается на сторонѣ Октавія, Цецилій-же самъ признаетъ себя разбитымъ и выражаетъ желаніе креститься, — подобная бесѣда могла лишь внушить уваженіе къ свѣтскому, просвѣщенному мышленію, столь здраво оспаривающему нѣкоторыя стороны христіанскаго ученія. Этого любезнаго отношенія къ языческому міросозерцанію мы не встрѣчаемъ у Тертулліана, главнаго апологета христіанства въ концѣ II в. и ожесточеннаго противника язычества ¹⁾.

Септимій Тертулліанъ (род. въ серединѣ II в., † послѣ 220 г.), кароагенскій адвокатъ, принявшій крещеніе (ок. 190 г.) и вслѣдъ за тѣмъ санъ пресвитера, посвятилъ всѣ свои блестящія дарованія и талантъ полемиста распространенію христіанскихъ идей и защитѣ христіанства отъ враговъ внѣшнихъ и внутреннихъ. Его многочисленныя сочиненія (до насъ дошедшія въ количествѣ болѣе 30) донинѣ читаются съ увлеченіемъ, благодаря необычайной силѣ изложенія и оригинальности нервнаго, ѣдкаго слога. Но подобно тому, какъ латинскій языкъ Тертулліана, при всей его своеобразной силѣ, нельзя не признать варварскимъ въ сравненіи съ образцовыми произведеніями классической литературы Рима, — такъ и міросозерцаніе автора поражаетъ своимъ тупымъ отношеніемъ къ античному міру и его духовнымъ запросамъ. У Тертулліана впервые звучитъ нота нетерпимости, чувствуется надвигающійся разрывъ христіанства со всею древнею культурою, огульное отрицаніе ея. Не только старые мифы, но и глубочайшія философскія ученія рѣзко высмѣиваются. Христіанство уже не заговариваетъ о примиреніи, оно сознаетъ близость полной своей побѣды, заранѣе входитъ въ свою роль хозяина положенія. «Мы — вчерашніе, — заявляетъ Тертулліанъ, — и заполняемъ все, — ваши города, села,

¹⁾ «Октавій» Минуція Феликса и Апологія Тертулліана находятся въ несомнѣнной родственной связи, но ученой критикой донинѣ не рѣшенъ вопросъ о томъ, который изъ этихъ двухъ трактатовъ написанъ раньше и повлиялъ на другого. «Апологія» Тертулліана, по несомнѣннымъ даннымъ, написана въ 197 г., во время гоненія въ Африкѣ при Северѣ. Но хронологическія даты выступленія Минуція Феликса не поддаются никакому точному опредѣленію; нѣкоторые ученые относятъ его ко времени Марка-Аврелія (161—180), а другіе отодвигаютъ его до середины III вѣка.

крѣпости, лагери, трибы и декуріи, дворцы, сенать, форумъ, — вамъ оставлены лишь ваши капища» ¹⁾). И, предвкушая свое торжество, христіанство уже не идетъ на уступки, а, наоборотъ, требуетъ полного себѣ подчиненія, полного отреченія отъ прежняго міросозерцанія. Лишь уваженіе къ свѣтской власти остается неизблемымъ, ибо растетъ увѣренность въ неминучести союза ея съ христіанскою Церковью...

Въ концѣ своей жизни Тертулліанъ самъ очутился въ рядахъ враговъ церковной дисциплины, за которую ратовалъ, и той самой организаціи, подъ знаменемъ которой происходила борьба съ языческимъ міромъ. Увлечшись мистическими откровеніями монтанизма, онъ примкнулъ къ этому движенію и оказался врагомъ церковнаго авторитета; поэтому церковная традиція сохранила его память безъ ореола славы, а наоборотъ, съ печатью отверженности; ему, заподозрѣнному въ еретическомъ образѣ мыслей, не довелось удержать за собой авторитета Отца Церкви. Но въ глазахъ безпристрастнаго историка христіанства его значеніе остается громаднымъ. Тертулліана можно считать родоначальникомъ цѣлаго ряда христіанскихъ писателей, усиліями коихъ создалась пропасть между христіанскимъ міросозерцаніемъ и всѣмъ мышленіемъ древняго міра. Къ числу этихъ одностороннихъ обличителей язычества относятся и Ерміи съ его «Осмѣяніемъ философовъ», и Арновій съ ученикомъ своимъ знаменитымъ Лактанціемъ ²⁾, и многіе позднѣйшіе борцы за церковное христіанство, рядъ которыхъ уходитъ въ глубь среднихъ вѣковъ. Завѣты античнаго мышленія предаются забвенію, слѣды ихъ умышленно затираются. Язычество представляется уже рядомъ нелѣпныхъ и часто непристойныхъ басенъ, сокровенный смыслъ которыхъ на вѣки изгнанъ изъ человѣческаго кругозора. Окончательная побѣда христіанства приноситъ міру не то просвѣтленіе и одухотвореніе древней культуры, о которомъ мечтали первыя поколѣнія христіанъ, а, наоборотъ, знаменуетъ собою крушеніе всего древняго міра со всѣмъ его духовнымъ достояніемъ.

¹⁾ *Apolog.* XXXVII.

²⁾ См. Arnob. *Adversus Nationes* и Lactant. *Institutiones* и въ особенности *De mortibus persecutorum*. Оба эти писателя относятся къ концу III и началу IV вѣка; ихъ торжествующій тонъ и злорадство надъ язычествомъ объясняется близостью официальной побѣды христіанства.

Главная причина этого установившагося на нѣсколько столѣтiй враждебнаго отношенiя торжествующаго христiанства къ античной культурѣ коренилась въ томъ, что центръ тяжести христiанскаго мышленiя, по историческимъ условiямъ, былъ перенесенъ съ Востока на Западъ. Для мыслителей Запада мистика Востока была далека; для нихъ была закрытой книгой туманная символика, вылившаяся въ цѣломъ рядѣ грандиозныхъ космогоническихъ мифовъ, имъ было чуждо исканiе сближенiя съ широкою культурою эллинизма, — и они замыкались въ своемъ самодовлѣющемъ непониманiи. Мы уже неоднократно отмѣчали, что Римская Церковь всегда была оплотомъ рационализма противъ всякихъ мистическихъ теченiй. Именно таковой была ея роль въ послѣдней борьбѣ христiанскаго мышленiя съ древнею культурою, обреченной на гибель. Отчужденность христiанства отъ вышшняго мiра, отъ мiра эллинизма и восточной мистики, сказывалась все съ большею силою по мѣрѣ развитiя значенiя Церкви Римской, укрѣпленiя ея престижа въ ущербъ авторитету восточныхъ Церквей. И эта эволюция вышнихъ, историческихъ условiй христiанской жизни протекала параллельно другою, внутренней эволюцiи христiанскаго мiросозерцанiя, приведшей его къ примиренiю не съ античною культурою, а съ традицiями еврейства.

Мы отвлеклись отъ этой внутренней борьбы за выясненiе христiанскаго мiросозерцанiя, занявшись разсмотрѣнiемъ юридическаго положенiя христiанства въ древнемъ мiрѣ и его отношенiй къ общественному быту. Но теперь намъ надлежитъ вернуться къ тому моменту Церковной исторiи, когда началось внутреннее самоопредѣленiе христiанства, его долгая эволюция на пути выясненiя его догматическихъ основъ. И съ первыхъ же шаговъ этой исторiи, какъ мы уже видѣли раньше, передъ христiанскимъ сознаниемъ всталъ вопросъ о выясненiи его отношенiя къ еврейству, къ библейской религiозной традици.

Мы уже видѣли, что первымъ проявленiемъ христiанскаго самосознанiя была борьба противъ гнета этихъ традицiй, борьба за сокрушенiе узкихъ рамокъ еврейства, за право вольной, восторженной проповѣди всему мiру о радости Божественнаго озаренiя. Мы видѣли, что паденiе Иерусалима и гибель всѣхъ месiаническихъ чаянiй еврейства дали спасительный толчокъ къ освобожденiю христiанскихъ идеаловъ отъ всякой связи съ еврейскимъ нацiонализмомъ и его грезами, способствовали просвѣтле-

нію христіанскаго мышленія, и одухотворенію его благовѣстія о царствѣ не отъ міра сего. Мы видѣли, что Іерусалимъ сдѣлался лишь поэтическимъ образомъ, символомъ небесной отчизны чело-вѣка, равно какъ всѣ воспѣтыя въ Библии мечтанія о Сіонскомъ царствѣ и радостяхъ его приняли символическій смыслъ тоски по этой незабвенной, неземной отчизнѣ чело-вѣческаго духа. Внѣ этой символики не оставалось болѣе живой связи съ библейской традиціей въ христіанскихъ общинахъ, выросшихъ на почвѣ языческаго эллинизма. Мы уже указывали на то, что небольшая горсть христіанъ-іудействующихъ, евреевъ по происхо-жденію и по духу, оставшихся вѣрными завѣтнымъ традиціямъ еврейства, уже съ первыхъ шаговъ христіанской проповѣди внѣ еврейскаго міра остались въ сторонѣ отъ ея побѣднаго шествія и образовали особый, замкнутый мірокъ, потерявъ всякое значеніе въ исторіи христіанства. Судьба проповѣди о Христѣ рѣшалась внѣ этихъ кружковъ, затерянныхъ на сирийской окраинѣ Имперіи. «Побѣда, побѣдившая міръ»,—властное и восторженное благовѣстіе о Божественномъ Откровеніи, разлившееся съ изумительной быстротой по всему пространству міровой державы,—было проявленіемъ всеобщаго стремленія къ Богоискательству, и оказалось неразрывно связаннымъ со всѣми духовными запросами эллинской мистики и синкретизма.

Тѣ внѣшнія условія роста христіанства, надъ которыми мы только что останавливались, способствовали его обособленію отъ еврейства. Римское государство сперва не отличало христіанъ отъ евреевъ, и это смѣшеніе на первыхъ порахъ христіанской проповѣди могло быть даже полезно для первыхъ: Римъ, вѣрный своимъ принципамъ вѣротерпимости, оставлялъ безъ вниманія незамѣтную еврейскую секту, и Тертуліанъ могъ впоследствии говорить, что христіанство выросло подъ покровомъ дозволенной религіи (*sub umbraculo religionis licitae*). Но такое положеніе дѣлъ продолжалось недолго. Христіанамъ, обращеннымъ въ новую вѣру изъ язычества, пришлось ограждать себя отъ этого смѣшенія съ евреями, часто весьма непріятнаго въ виду общей ненависти и презрѣнія къ послѣднимъ. Среди евреевъ были отдѣльныя личности, пользовавшіяся значеніемъ и властью, и даже иногда вліяніемъ при дворѣ цезарей, но то были рѣдкія исключенія; въ общей массѣ евреи навлекали на себя непріязненные чувства и ихъ колоніи въ большихъ городахъ подвергались нерѣдко открытымъ проявленіямъ вражды. За одну только

первую половину I вѣка ихъ дважды изгоняли изъ Рима (при Тиверіѣ въ 19 г. и при Клавдіѣ ок. 50 г.). Послѣ іудейской войны 70 г. и разрушенія Іерусалима римское правительство стало относиться къ евреямъ съ большой подозрительностью, подвергало ихъ всякимъ стѣсненіямъ и обложило ихъ особенной податью (*fiscus judaicus*); взиманіе этого налога сопровождалось настолько тягостной процедурой (вплоть до физическаго освидѣтельствованія облагаемаго), что послѣдствіемъ его были частыя отпаденія отъ іудейства. Эти обстоятельства въ сильной мѣрѣ способствовали выдѣленію изъ еврейской среды христіанъ — не іудеевъ, и понуждали ихъ съ особымъ усердіемъ подчеркивать свою обособленность и отчужденность отъ іудейства. Со своей стороны и еврейство все больше чуждалось враждебнаго языческаго міра, погубившаго мечты о Сіонскомъ царствѣ,—все тѣснѣе замыкалось въ своемъ національномъ эгоизмѣ и въ своей мрачной невестити къ эллино-римской культурѣ. Даже теченія мистицизма, захватившія и іудейское мышленіе въ періодъ міроваго мистическаго броженія, пошли по особому пути, и выразились въ особыхъ формулахъ, совершенно чуждыхъ мистикѣ эллинизированнаго міра. То было начало еврейской каббалистики, символическихъ толкованій видѣнія пророка Іезекіиля (*Меркаба*), ученія о непознаваемомъ Принципѣ Божества, *Эн-Соф'ѣ*, и о таинственныхъ эманацияхъ его, *сефиротахъ*. Къ этому времени можно отнести первоначальную редакцію двухъ великихъ мистическихъ книгъ еврейства: Зогара и Сеферъ Іезира¹⁾). Вся эта фантазмагорія символическихъ образовъ и необычайныхъ цифровыхъ вычисленій была въ прямой преемственной связи съ мистическими мудрствованіями древняго Вавилона, но въ переработкѣ необузданнаго еврейскаго воображенія и въ окраскѣ еврейскаго націонализма, распаленнаго политическими событіями. Эти струи «каббалистики» потекли по особому руслу, въ полной отчужденности отъ мистическихъ идей эллинизма и христіанства, и лишь гораздо позже, послѣ пробужденія послѣднихъ въ средневѣковую эпоху, встрѣтились съ ними и сильно повліяли на алхимическія созерцанія и на расцвѣтъ оккультныхъ ученій.

¹⁾ *Sepher Jezirah* приписывалась знаменитому рабби Акибѣ († въ царствованіе Адриана), а *Zohar*—Симеону-бен-Іокаю.

Въ начальномъ періодѣ христіанской литературы лишь на одной изъ отраслей ея можно прослѣдить непосредственное вліяніє єврейства, а именно на апокалиптической литературѣ, создавшейся по образцамъ книги Даніила, III книги Ездры, и цѣлаго ряда другихъ «апокалипсисовъ», не вошедшихъ въ канонъ Ветхаго Завѣта, какъ, на примѣръ, книга Еноха, Малое Бытіе и мн. др. Нѣкоторые апокалипсисы, хотя и носили имена библейскихъ лицъ (какъ, на примѣръ, Исаи, Іліи, Моисея и др.), но ходили по рукамъ среди христіанъ наравнѣ съ чисто-христіанскими апокалипсисами Петра, Павла и др. и часто являются просто христіанской переработкой легендъ, созданныхъ вокругъ славныхъ библейскихъ именъ; во всякомъ случаѣ эти книги или отрывки ихъ дошли до насъ лишь съ значительными христіанскими интерполяціями. Мистическая экзальтація апокалиптической литературы приходилась по душѣ первобытному христіанству и содѣйствовала широкому успѣху книгъ, предназначенныхъ лишь для тѣснаго кружка єврейскихъ читателей. Но слѣдуетъ оговорить, что и этотъ успѣхъ былъ основанъ на аллегорическомъ толкованіи єврейскихъ текстовъ, на образной переработкѣ єврейской мысли. Мрачныя обличенія и проклятія, изрекаемыя єврейскими «ясновидящими» на міръ эллино-римской культуры, переносились на весь низшій матеріальный міръ; пророчества о возрожденіи єврейскаго царства и объ ослѣпительной славѣ его переносились на будущее царство благодати, на грядущее блаженство избранниковъ Христовыхъ. Апокалиптическая литература вошла въ христіанское сознаніе широкою струею, но лишь въ союзѣ съ той поэтической символикой, которой окутывался въ христіанскомъ мышленіи весь Ветхій Завѣтъ. Напомнимъ еще разъ, что первобытное христіанство сохраняло только внѣшнюю оболочку библейской традиціи, но заполняло ее собственнымъ духовнымъ содержаніемъ, чуждымъ єврейскаго духа. Христіанская мистика была эллинскою, ея связь съ єврействомъ ограничивалась внѣшними образами и наименованіями.

Насколько сильно былъ убѣжденіе въ томъ, что Ветхій Завѣтъ имѣетъ лишь символическій смыслъ,—указывали упреки, бросаемыя євреямъ, въ искаженіи Св. Писанія придачей ему буквального толкованія. Мы только что видѣли, какъ св. Іустинъ обличалъ євреевъ въ умышленномъ искаженіи нѣкоторыхъ библейскихъ (мессіаническихъ) текстовъ; послѣ Іустина этотъ

упрекъ постоянно встрѣчается въ христіанской литературѣ. Но и помимо прямой фальсификаціи текстовъ, еврейство обвинялось въ постоянной измѣнѣ духу Св. Писанія, не допускавшаго буквального толкованія,—и среди наиболѣе мистически—настроенныхъ круговъ христіанства сложилось даже убѣжденіе, будто великій, историческій грѣхъ іудейства, навлекшій на него кару Божію, заключался не только въ многократномъ забвеніи своего истиннаго Бога, но и въ этомъ именно грубомъ извращеніи Св. Писанія, путемъ придаванія ему нелѣпаго и часто безнравственнаго буквального смысла. Та христіанская среда, въ которой были распространены подобныя убѣжденія, не допускала буквального толкованія даже въ повѣствовательной части библейскаго текста; для нея весь Ветхій Заветъ былъ сплошнымъ символомъ. И эти мнѣнія поддерживались наиболѣе яркими свѣточами христіанской мысли, вплоть до Оригена,—одного изъ величайшихъ богослововъ христіанства, «post apostolos ecclesiarum magister»¹⁾. Такіе люди, какъ Оригенъ, изопрямились въ отыскиваніи сокровеннаго, мистическаго смысла во всемъ Ветхомъ Заветѣ, начиная съ сказаній о сотвореніи міра и кончая пророчествами о Мессіи. То было яркое проявленіе отрицательнаго отношенія къ еврейству, къ его роли колыбели христіанства. Христіанство разлилось по міру неудержимымъ потокомъ, но на одномъ берегу его было признаніе Ісуса Христа пророкомъ и праведникомъ по точному смыслу еврейскаго завета, — а на противоположномъ — отрицаніе Моисеева закона, отрицаніе значенія Христа, какъ Мессіи, предвозвѣщеннаго избранному народу, отрицаніе человѣческаго естества во Христѣ, пр чемъ евангельскія повѣствованія также толковались въ символическомъ смыслѣ. Струя мистическаго вдохновенія, растворившая въ себѣ всѣ человѣческія грѣзы Богоискательства, все шире разливалась, размывая берега еврейской традиціи, прорывая всѣ плотины и преграды, воздвигнутыя во имя здраваго смысла и тенденціи практической религіи. Самымъ крайнимъ проявленіемъ мистическаго отношенія къ Христу было отрицаніе Его тѣлесности, признаніе въ Немъ лишь духовной, божественной сущности, облеченной призрачной плотью, — чистый докетизмъ (отъ слова *δόκη*, *δόκησις*, — призракъ, подобіе).

¹⁾ Такъ выразился объ Оригенѣ св. Іеронимъ.

Подъ именемъ докетовъ иногда разумѣвалась одна изъ безчисленныхъ мистическихъ сектъ первобытнаго христіанства. Но понятіе, выраженное словомъ докетизмъ, отнюдь не являлось особенностью одного какого-либо обособленнаго ученія: оно лежало въ основѣ всей христіанской мистики, чуждой еврейской традиціи, признававшей въ Христѣ Носителя и Провозвѣстника единой божественной міровой тайны, не связаннаго никакими узами плоти, не только съ еврействомъ, но и вообще съ человѣческой немощью, съ низшимъ матеріальнымъ міромъ.

Это направленіе сказалось въ христіанствѣ съ первыхъ шаговъ его сознательнаго развитія. Оно способствовало забвенію многихъ чертъ изъ жизни Іисуса Христа, и даже цѣлаго періода Его отрочества и юности, до выступленія на проповѣдь: эти годы земной жизни, еще не ознаменованной полнотою Божественной силы, не представляли интереса для искателей Царства Духа, и память о нихъ изгладилась изъ цикла традицій о Божественномъ Учителѣ. Запись преданій о Христѣ ограничивалась Его рѣчами, фактическія данныя всплывали точно въ туманѣ, безъ хронологической связи. Первые поколѣнія христіанъ не сохраняли даже описанія вишняго облика Іисуса, очертаній Его лица и измѣненій, внесенныхъ годами въ Его наружность: сто лѣтъ послѣ начала апостольской проповѣди уже возникали ожесточенные споры о возрастѣ Іисуса Христа, и, вопреки слагавшейся тогда традиціи объ окончаніи Имъ земной жизни 33-хъ лѣтъ, такіе серьезные церковные писатели и знатоки апостольской традиціи, какъ напр. Иринеи Ліонскій, могли держаться иного мнѣнія, считая, что Христосъ дожилъ до преклонныхъ лѣтъ, и въ послѣдніе годы Своего земного служенія былъ уже старцемъ, убѣленнымъ сѣдинами¹⁾.

Наряду съ этимъ существовало мнѣніе, будто Іисусъ Христосъ являлся ученикамъ Своимъ то въ видѣ старца, то въ видѣ отрока, чѣмъ доказывалась призрачность Его вишняго облика. Самому апостолу Іоанну, любимому ученику Іисусову, приписывались слѣдующія заявленія: «Иногда, когда я хотѣлъ обнять Его (Іисуса Христа), ощущалъ я матеріальное тѣло, а иной разъ, касаясь Его, я ничего не осязалъ и существо Его было безплотно.... И часто, идя за Нимъ, хотѣлъ я замѣтить, остаются ли на землѣ слѣды ногъ Его,—ибо я наблюдалъ, что

¹⁾ Iren. *Adv. haeres.* II, XXII, 4—6.

Онъ какъ бы отдѣлялся отъ земли и не касался ея, — и никогда не видалъ слѣдовъ Его... И никогда не могъ я видѣть Его вѣжды сомкнутыми, ибо глаза Его были всегда открыты»¹⁾. Для многихъ вѣрующихъ Христосъ былъ только призракомъ безъ реального естества. «Multi sunt haeretici qui eum carnem hominis induisse negant, sed *phantasma* fuisse dicunt»²⁾. Сторонники этихъ мнѣній отзывались съ величайшимъ раздраженіемъ о представителяхъ іудео-христіанскихъ воззрѣній на Иисуса, какъ на человѣка, рожденнаго *ex viro et muliere*. Наряду съ вѣрой въ чудесное рожденіе Иисуса отъ Дѣвы, было сильное теченіе христіанской мысли, безусловно отвергавшее всякую идею тѣлеснаго рожденія отъ женщины, какъ унижительную для Божественнаго достоинства. Для многихъ христіанскихъ мистиковъ, какъ напр. для маркіонитовъ (составлявшихъ одно время едва не большинство христіанъ)³⁾ Христосъ не могъ быть рожденнымъ на землѣ, не могъ расти по законамъ человѣческаго организма⁴⁾ и быть связаннымъ узами плоти съ людьми, хотя-бы святыми; въ евангеліи Маркіона были отброшены всѣ сказанія о Рождествѣ Христовомъ, и евангельскій разсказъ начинался прямо съ явленія Христа міру «въ 15-ый годъ царствованія Тиверія». Такихъ же воззрѣній на призрачность тѣла Иисусова держались и другія мистическія ученія, напр. секты Саторнила, Василида и др., о которыхъ будетъ еще рѣчь впереди. При этомъ возникали безконечные споры о подробностяхъ явленія Христова. Иные, отвергая безусловно плотское рожденіе отъ Дѣвы, допускали призрачное рожденіе *non ex virgo sed per virgo*, и считали возможнымъ, что Иисусъ прошелъ черезъ Марію, «какъ вода черезъ трубу». Столь-же разнообразны были и воззрѣнія на субстанцію земной оболочки Иисусовой у мистиковъ, отвергавшихъ Его человѣческое естество: по мнѣнію однихъ у Него было тѣло *психическое*, по мнѣнію другихъ, — *пневматическое* т. е. *духовное* (лишенное всякаго соприкосновенія съ матеріей). Иные полагали, что тѣло Иисуса было составлено изъ высшихъ космическихъ элементовъ, напр.

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

²⁾ *Tractatus Origenis*, XIV.

³⁾ См. далѣе, ч. III.

⁴⁾ См. у Тертуліана *Adv. Marcionem*, IV, 21: *semel grandis, semel totus*.

изъ субстанціи небесныхъ свѣтилъ¹⁾, а по мнѣнію т. наз. гайматовъ (отъ слова *αἷμα* — кровь) Іисусъ, не имѣя человѣческаго тѣла, все же былъ связанъ съ человѣческимъ естествомъ *кровью*: въ основѣ этой мысли лежало древнее понятіе о крови, какъ о проявленіи духовной сущности (кровь — душа). Само собою разумѣется, что это разногласіе въ воззрѣніяхъ на естество Іисуса Христа вызывало и безчисленное разнообразіе мнѣній объ Его страданіяхъ и смерти, и о значеніи принесенной Имъ искупительной жертвы. По ученію нѣкоторыхъ мистиковъ, на крестѣ пострадалъ лишь человѣкъ Іисусъ, а Божество, обитавшее въ Немъ, еще до того покинуло Его земную оболочку и вернулось въ свою Божественную Сущность; иные же учили, что страданія и крестная смерть Христа были призрачны, какъ и все Его земное существованіе; утверждали даже, будто вмѣсто Іисуса Христа былъ распятъ Симонъ Киринейскій или кто либо другой; по мнѣнію-же иныхъ все происшедшее на Голгоѣѣ было только видѣніемъ, лишеннымъ всякой реальности. Ко всѣмъ этимъ воззрѣніямъ намъ придется еще вернуться далѣе, при обзорѣ мистическихъ развѣтленій христіанства и ихъ ученій. Пока-же отмѣтимъ лишь то, что II вѣкъ нашей эры былъ эпохой самыхъ страстныхъ и ожесточенныхъ преній о Личности Іисуса Христа, и именно это коренное разногласіе вызвало необходимость пересмотра всѣхъ традицій о Христѣ, какъ устныхъ, такъ и письменныхъ. Этою потребностью была озабочена Церковь уже со второй половины II вѣка.

Къ тому времени устныя традиціи уже теряли свою свѣжесть и стали замолкать, но зато христіанская литература была въ полномъ расцвѣтѣ. Помимо оживленнаго обмѣна посланій по всѣмъ вопросамъ вѣры между Церквами восточными и западными, помимо сочиненій апологетическихъ, изъяснявшихъ по мѣрѣ возможности христіанскую этику и ея догматическія основанія, и книгъ апокалиптическихъ съ пророчествами о будущемъ вѣкѣ, помимо многочисленныхъ трактатовъ о воскресеніи, о плоти Христовой, и пр., принадлежавшихъ перу великихъ учителей и предстоятелей Церкви, — среди вѣрующихъ распространялись въ громадномъ количествѣ повѣствованія объ

¹⁾ De sideribus et de substantiis superioris mundi mutnatus est carnem (Tert., *De carne Chr.* VI).

Иисусъ, подъ именемъ разныхъ апостоловъ и учениковъ Господнихъ, многочисленныя евангелія, изъяснявшія жизнь и учение Христа съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія, особыя откровенія о Христѣ, приписанныя славнѣйшимъ ученикамъ Его. Въ этой огромной литературѣ пришлось разбираться церковнымъ авторитетамъ, отдѣляя достовѣрныя книги отъ подложныхъ, полезныя отъ опасныхъ, — отдѣляя книги, признанныя боговдохновенными, отъ другихъ, признанныхъ еретическими, книги, употребляемыя при богослуженіи, отъ другихъ, признанныхъ подлежащими изъятію изъ обихода. Со второй половины II вѣка въ Церкви создано и закрѣпилось понятіе объ особомъ канонѣ священныхъ книгъ ¹⁾.

Мы только, что назвали нѣсколько книгъ, обрисовывавшихъ Личность Иисуса Христа въ совершенно иномъ свѣтѣ, чѣмъ наши каноническія книги Новаго Завѣта. Такихъ книгъ было множество, и Церковь лишь съ большимъ трудомъ разбиралась въ этой массѣ противорѣчивыхъ документовъ. Приблизительно съ середины II вѣка стали намѣчаться новозавѣтный канонъ въ томъ составѣ, въ которомъ онъ до насъ дошелъ, а именно: евангелія Матоея, Марка, Луки, и Иоанна, 1 книга Апостольскихъ Дѣяній, написанная евангелистомъ Лукою, семь посланій, приписанныхъ разнымъ апостоламъ (1 Іакову, 2 Петру, 1 Іудѣ, 3 Иоанну), тринадцать посланій, приписанныхъ Павлу, и 1 Апокалипсисъ, приписанный Иоанну. Четырнадцатое посланіе ап. Павла (къ Евреямъ), находящееся нынѣ въ нашемъ канонѣ, вошло въ него на Востокѣ не ранѣе III вѣка, а на Западѣ еще позднѣе (не ранѣе конца IV вѣка); до того оно отвергалось, какъ безусловно подложное, или же приписывалось Варнавѣ (подъ именемъ Варнавы его цитируютъ нѣкоторые церковные писатели на Востокѣ и Тертуліанъ на Западѣ). Но и остальные, перечисленные нами, книги далеко не сразу заняли прочное мѣсто въ канонѣ Новаго Завѣта: вокругъ каждой изъ нихъ происходили ожесточенные споры, не разъ приводившіе

¹⁾ Исслѣдователи исторіи новозавѣтнаго канона пришли къ заключенію, что самое слово *κάνων*, въ смыслѣ опредѣленнаго и строго-замкнутаго списка книгъ Свящ. Писанія, вошло въ употребленіе лишь съ IV вѣка. Но понятіе, опредѣляемое этимъ словомъ, уже задолго передъ тѣмъ вылилось въ ясную форму, и съ конца II вѣка Церковь считала охраненіе списка новозавѣтныхъ книгъ одной изъ важнѣйшихъ своихъ заботъ. См. Zahn, *Geschichte des Neutestam. Kanons*, b. II. Его-же *Grundriss der Geschichte des Neut. Kanons*, I, а также изслѣдованія Credner, Cornely и мн. др.

почти къ исключенію изъ канона того или иного посланія или книги. Такъ, Апокалипсисъ Іоанна, пользовавшійся изначала незыблемымъ авторитетомъ, въ началѣ III вѣка подвергся жестокимъ нападкамъ со стороны римскаго клирика Кая, и лишь съ трудомъ удержался въ канонѣ. Нѣсколько раньше, въ концѣ II вѣка, въ Малой Азіи была цѣлая партія, отвергавшая всѣ книги, приписанныя Ап. Іоанну, и считавшая ихъ произведеніями гностика Керинеа. Изъ посланій Павла нѣкоторыя признавались подложными, вмѣсто нихъ вводились другія (напр. посланія къ Лаодикійцамъ и къ Александрійцамъ, не удержавшіяся въ канонѣ). Посланіе Іакова прочно укрѣпилось въ канонѣ на Западѣ не ранѣе IV вѣка, на Востокѣ его положеніе оставалось долго невыясненнымъ. О посланіи Іуды Оригенъ выражался какъ о сомнительной книгѣ, далеко не всѣми признанной. Мы здѣсь не будемъ вдаваться въ разборъ исторіи нашего новозавѣтнаго канона, и вернемся къ этому вопросу далѣе ¹⁾. Пока же только отмѣтимъ, что до строгаго опредѣленія рамокъ канона, къ перечисленнымъ книгамъ присоединялось не мало другихъ, пользовавшихся авторитетомъ и уваженіемъ. Старѣйшій дошедшій до насъ списокъ канона относится къ послѣднимъ годамъ II вѣка и составленъ, вѣроятно, въ Римѣ (или во всякомъ случаѣ на Западѣ), — и мы въ немъ находимъ слѣдующій перечень книгъ, принятыхъ Церковью: 4 евангелія, Дѣянія Апостольскія, посланія Павла къ Кориноцанамъ, къ Ефессяамъ, Филипписіямъ, къ Колоссаемъ, къ Галатамъ, къ Солунянамъ 2, къ Римлянамъ (посланія къ Филимону, къ Титу и къ Тимофею упоминаются тутъ-же какъ неканоническія, но не отвергаемыя изъ уваженія къ Павлу), 2 посланія Іоанна, 1 Іуды, книга *Премудрости Соломона* (почему-то отнесенная къ Новому Завѣту), Апокалипсисъ Іоанна, *Апокалипсисъ Петра*, и книга «Пастыръ» Ерма (послѣдняя съ оговоркой ²⁾). Мы здѣсь имѣемъ списокъ каноническихъ книгъ, въ общихъ чертахъ схожій съ нашимъ новозавѣтнымъ канонемъ, несмотря на присутствіе нѣкоторыхъ отвергнутыхъ впоследствии книгъ; вѣроятно, именно вслѣдствіе своей ортодоксальности этотъ списокъ сохранился въ позднѣйшихъ копіяхъ и уцѣлѣлъ до VIII вѣка. Но то былъ списокъ, составленный не ранѣе послѣднихъ годовъ II вѣка,

¹⁾ См. далѣе, ч. V.

²⁾ См. далѣе, ч. V, *Канонъ Мураторія*.

когда на Западѣ уже улеглась страстная борьба вокругъ мистическихъ идей, и церковный авторитетъ, вышедшій изъ этой борьбы побѣдителемъ, уже могъ вытѣснить изъ употребленія непріятныя ему книги. Не такъ обстояло дѣло на Востокѣ: здѣсь книги мистическаго содержанія и даже проникнутыя чистымъ докетизмомъ долго сохраняли свое значеніе для вѣрующихъ. Такъ, около 200 г. епископъ антиохійскій Серапіонъ, въ посланіи къ Росской общинѣ¹⁾, упоминалъ о «евангеліи Петра», какъ о книгѣ, въ которой онъ лишь недавно заподозрѣлъ вредное направленіе: зная и раньше объ употребленіи этого евангелія при церковной службѣ въ предѣлахъ его епархіи, онъ не препятствовалъ этому, пока его не убѣдили въ необходимости принять мѣры къ устраненію отъ церковнаго употребленія этого евангелія, проникнутаго докетическимъ духомъ²⁾. Однако несмотря на запретительныя мѣры, евангеліе Петра долго еще пользовалось успѣхомъ и распространеніемъ: достойно замѣчанія, что единственный дошедшій до насъ отрывокъ его найденъ въ христіанской гробницѣ VIII—IX вѣка (конечно, на Востокѣ, въ Египтѣ³⁾). Въ Сиріи до V вѣка наши 4 каноническихъ евангелія не были въ церковномъ употребленіи, и ихъ замѣняла особенная книга (Diatessaron), составленная Татіаномъ на основаніи четырехъ евангельскихъ повѣствованій. Упомянемъ еще о судьбѣ чисто-докетическихъ «Дѣяній Іоанна», только что нами цитированныхъ: на нихъ ссылался съ уваженіемъ еще въ VIII вѣкѣ иконоборческій константинопольскій соборъ (754 года), и именно вслѣдствіе того, что нѣкоторые доводы иконоборцевъ находили себѣ опору въ этой книгѣ, «Дѣянія Іоанна», были торжественно осуждены на II никейскомъ (седьмомъ вселенскомъ) соборѣ 787 г., по настоянію константинопольскаго патріарха Тарасія, и списываніе ихъ было воспрещено соборнымъ постановленіемъ.

Мы далѣе вернемся къ обзору всей этой «отреченной» литературы; пока ограничимся констатированіемъ факта, что до конца II вѣка не могло быть и рѣчи о строгомъ опредѣленіи «каноничности» той или иной книги. Признаніе авторитета книги и пользованіе ею при богослуженіи носило болѣе или менѣе мѣстный характеръ, зависѣло отъ устойчивости создавшейся вокругъ нея

¹⁾ *Rhossus*, приморскій городокъ въ юго-восточной части Киликіи.

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 12.

³⁾ См. далѣе, ч. V.

традиціи. Нельзя забывать, что нѣкоторыя книги, вносльдствіе отвергнутыя Церковью, имѣли за собой непререкаемый авторитетъ старины, что нѣкоторыя евангелія, не попавшія въ церковный канонъ по догматическимъ соображеніемъ, по древности не уступали каноническимъ евангеліямъ, быть можетъ даже были написаны раньше ихъ. Какъ извѣстно, вступленіе къ нашему евангелію отъ Луки начинается съ упоминанія о другихъ, болѣе раннихъ, евангеліяхъ: «Понеже убо мнози начаша чинити повѣсть о извѣствованныхъ въ насъ вещехъ, якоже предаша намъ, иже исперва самовидцы и слуги бывшіи Словесе, изволися и мнѣ послѣдовавшу выше вся испытно, порядку писати тебѣ, державный Теофиле, да разумѣши, о нихже научился еси словесѣхъ, утверженіе»...¹⁾ Быть можетъ, здѣсь имѣлись въ виду т. наз. евангеліе Евреевъ, евангеліе 12 апостоловъ и евангеліе отъ Египтянъ²⁾; эти евангелія во всякомъ случаѣ восходятъ къ древнѣйшимъ временамъ христіанской письменности. Дошедшіе до насъ отрывки ихъ (вѣрнѣе, краткія цитаты) настолько незначительны, что мы не можемъ судить о степени отдаленности ихъ отъ евангелій, удержавшихся въ канонѣ; съ увѣренностью можно лишь сказать, что эти евангелія, равно какъ евангеліе Петра и извѣстныя намъ лишь по названіямъ евангелія Филиппа, Варооломея и др., отличались отъ нашихъ синоптическихъ евангелій крайнѣ-мистическимъ направленіемъ, которое и было причиной недоуверія къ нимъ со стороны Церкви.

Особымъ запросамъ христіанскаго сознанія отвѣчали евангелія, содержащія свѣдѣнія о малозвѣстныхъ періодахъ жизни Иисуса Христа (напримѣръ, Евангеліе Оомы, переработанное затѣмъ въ «Евангеліе Дѣтства Иисусова», евангеліе Іакова, извѣстное позже подъ названіемъ «Протоевангелія» и др.), и нѣкоторыя евангелія, содержащія якобы эсотерическое ученіе Христа и ходившія по рукамъ лишь среди посвященныхъ. Въ мистической книгѣ «Pistis Sophia», содержавшей бесѣды воскресшаго Христа съ его учениками и ученицами, сказано, что апостоламъ Филиппу, Оомѣ и Матоію было повелѣно записывать эти таинственныя бесѣды, въ которыхъ заключалось полностью спасительное Откровеніе. Этимъ тремъ апостоламъ, слѣдовательно,

¹⁾ Лук. I, 1—4.

²⁾ Cf. Origen. *In Lucam.*

приписывались евангелія, оставшіяся неизвѣстными въ церковныхъ кругахъ потому, что ими пользовались «посвященные» крайне-мистическихъ сектъ христіанской древности. Мы увидимъ далѣе, что въ каждой такой сектѣ имѣлось особое «евангеліе», дававшее желаемое освѣщеніе ученію и Личности Христа, — что каждый изъ великихъ учителей, создавшихъ особое теченіе христіанской мистики, ссылался на письменную или устную традицію, хранителемъ которой онъ являлся, и будто бы содержащую подлинное, сокровенное отъ профановъ ученіе Христа.

Эти-то евангелія и мистическія откровенія, окруженныя особенной тайной и оберегаемыя отъ непосвященныхъ, получили впервые названіе *апокрифовъ*, и названіе это впоследствии было распространено на всю выкинутую изъ канона христіанскую литературу.

Съ обозначеніемъ книги словомъ «апокрифъ» вначалѣ не было связано представленія о вредномъ или еретическомъ ея направленіи, или о подложности самой книги. *Ἀποκρυφος* означаетъ просто *тайный, сокровенный*; примѣненіе этого слова къ извѣстной книгѣ указывало лишь на то, что эта книга хранилась въ тайнѣ и содержаніе ея не было доступно непосвященнымъ. Но съ теченіемъ времени, и по мѣрѣ усиленія авторитета Церкви, возрастало недовѣріе церковной власти къ этой тайной литературѣ, и недовѣріе это перешло наконецъ въ открытую вражду. Предстоятели Церкви прекрасно сознавали, что авторитетъ церковной власти не могъ прочно установиться, пока вѣрующіе сами могли черпать указанія и откровенія изъ документовъ, не подлежащихъ огласкѣ, но окруженныхъ особымъ престижемъ таинственности. Борьба съ апокрифической литературой, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, была сперва лишь борьбою за авторитетъ Церкви въ догматическихъ вопросахъ: въ цѣляхъ укрѣпленія этого авторитета Церковь провозглашала себя хранительницей истинной христіанской традиціи и отвергала значеніе всѣхъ тѣхъ документовъ, коими она сама изначала не пользовалась. Но съ теченіемъ времени и съ обостреніемъ вражды между церковнымъ христіанствомъ и его мистическими развѣтленіями, всѣ тѣ книги, на которыя могли опираться доводы крайнихъ мистиковъ, были вытѣснены изъ обихода, и отброшены въ разрядъ «апокрифовъ», подвергшихся огульному осужденію; самое понятіе о «таинственной» книгѣ приобрѣло осо-

бый смысл и стало означать книгу вредную, искажающую истину и притомъ запятнанную подлогомъ.

Борьба съ «апокрифическою» литературою, начатая Церковью примѣрно съ начала II вѣка, завершилась уже тогда, когда въ церковномъ христіанствѣ восторжествовало теченіе «здраваго смысла», слегка окрашеннаго даже раціонализмомъ. Церковь, боровшаяся дотолѣ лишь съ крайне мистическимъ пониманіемъ Откровенія Христова, оберегавшая свою традицію отъ напора докетизма, пошла еще дальше въ своихъ воззрѣніяхъ на миссію Христа, и отвергла самую возможность такого мистическаго пониманія Христова ученія, которое было-бы недоступно широкимъ массамъ народнымъ. Горькое слово Учителя о маломъ числѣ «избранныхъ» среди множества «званныхъ» было забыто. Церковная традиція стала защищать взглядъ на Христа, какъ на Учителя, одинаково близкаго и яснаго всякому пониманію. Она отвергла дѣленіе вѣрующихъ на избранниковъ, достойныхъ особаго посвященія, и на «малыхъ сихъ», нуждающихся, по выраженію ап. Павла, не въ твердой пищѣ, а въ молокѣ¹⁾. И отношеніе церковнаго авторитета къ «апокрифической» литературѣ отразило эти воззрѣнія: Церковь отвергла равно книги, предназначенныя для наивной, слѣповѣрующей толпы (напр. Евангелія Дѣтства Іисусова, сплетшія вѣнокъ трогательныхъ, хотя и ребяческихъ, легендъ вокругъ Личности Божественнаго Младенца и Матери Его) и мистическія книги, содержавшія ученіе, недоступное толпѣ. Вся эта литература подверглась осужденію и была выброшена изъ круга христіанскаго чтенія. Но ея роль была уже сыграна. Отвергнутая, покрытая презрѣніемъ, она все же вошла въ христіанское сознаніе неудержимой струей, наложила на него неизгладимый отпечатокъ. Мы уже отмѣтили выше²⁾, что вся исторія первобытнаго христіанства передъ нами развертывается лишь въ освѣщеніи апокрифическихъ «дѣяній» апостольскихъ, и что сама церковная традиція лишь въ нихъ находитъ свою опору, напр. въ исторіи основанія знаменитѣйшихъ церквей, начиная съ римской. Лишь благодаря апокрифической литературѣ расцвѣлъ чудный циклъ легендъ о Рождествѣ Христовомъ, о Пречистой Дѣвѣ и объ Іосифѣ Обручникѣ, вдохновившихъ

¹⁾ I Кор. III, 1—2.

²⁾ Стр. 99 sq.

на долгіе вѣка все христіанское искусство. Церковная служба изъ апокрифовъ черпала свои лучшіе образы, свои прекраснѣйшія пѣснопѣнія. Самые источники этого вдохновенія могли быть отвергнуты разумомъ,—христіанское сознаніе никогда не могло отрѣшиться отъ ихъ чарующаго вліянія.

Мы уже видѣли, что въ опредѣленіи «каноничности» той или иной книги, въ изытаніи изъ обращенія книги, признанной вредной, главная роль принадлежала епископу данной Церкви, на которомъ лежала обязанность устраненія вредныхъ вліяній отъ его пасомыхъ, по собственному-ли усмотрѣнію или по соглашенію съ другими епископами. Окончательная побѣда Церкви надъ таинственной литературой, ускользавшей отъ ея наблюденія, совпала поэтому съ упроченіемъ епископскаго авторитета и съ перенесеніемъ на епископа всего моральнаго вѣса общины. Этимъ объясняется и тотъ фактъ, что гоненію подверглись въ особенности книги крайне-мистическаго направленія. Мистическое теченіе христіанства, допускавшее свободное изліяніе даровъ Духа Святаго на избранныхъ, державшееся собственной тайной традиціи и замѣщавшее іерархическое начало особымъ высшимъ посвященіемъ, было по существу несомѣстимо съ идеями церковнаго авторитета и епископской власти. И церковная іерархія, въ своей борьбѣ противъ этого враждебнаго ей элемента мистики, стала искать опоры въ иной традиціи, проникнутой духомъ строгой дисциплины. То была традиція еврейства.

Сто лѣтъ послѣ полнаго почти разрыва христіанства съ іудействомъ, Церковь вновь пошла на встрѣчу еврействующему теченію. Съ этого момента, т. е. со второй половины II вѣка, началось исканіе синтеза Ветхаго и Новаго Завѣта. Предстоятели Церкви оказались наследниками Моисеева священства и хранителями древне-мессіаническихъ обѣтованій, хотя и облеченныхъ сугубой символикой. Недаромъ во главѣ этого движенія въ пользу сближенія съ еврействомъ стояла, хотя и безсознательно, Церковь Римская, провозгласившая себя наследницей Петра, а не Павла. То христіанство, проникнутое восторженной мистикой, которое подъ вліяніемъ пламенныхъ рѣчей Павла вспыхнуло яркимъ очагомъ въ эллинскихъ городахъ Малой Азіи, было слишкомъ чуждо духу Запада, склоннаго къ рационализму, искавшаго въ вѣрѣ прежде всего моральныхъ устоевъ. И сближеніе христіанства западнаго съ еврейской тра-

диціей было столь-же неизбѣжно, какъ и усиленіе духа рационализма по мѣрѣ возвышенія престижа Западной Церкви въ ущербъ древнимъ азіатскимъ общинамъ.

Нельзя не замѣтить, что евіонизмъ, т. е. первобытное іудеохристіанство, не играло никакой роли въ этомъ позднѣйшемъ сближеніи Церкви съ еврейскимъ духомъ. Къ тому времени, когда стало выясняться это безсознательное сближеніе, евіоней уже не могли сбросить съ себя обвиненія въ еретичествѣ и въ искаженіи христіанскаго ученія, тяготѣвшаго надъ ними болѣе ста лѣтъ. Кромѣ того, евіонейскія общины по своему внутреннему складу, и вслѣдствіе приверженности буквѣ Св. Писанія, являлись столь-же непріемлемымъ элементомъ для идеи церковной дисциплины, какъ и самыя крайнія мистическія секты. Обѣ крайности являлись опасностью для будущаго зданія Церкви. И устои этого зданія были поэтому вбиты въ то разсудочное, среднее теченіе христіанства, представителями котораго явились всѣ наиболѣе дальновидные церковные іерархи, начиная съ середины II вѣка. Это теченіе оказалось подъ сильнымъ вліяніемъ еврейскихъ идей потому именно, что оно находило въ нихъ опору въ борьбѣ за порядокъ и церковную дисциплину. Но это возрожденное еврействующее вліяніе сказалось и въ болѣе глубокомъ, въ болѣе важномъ для христіанскаго сознанія вопросѣ: мы увидимъ далѣе, что оно подкрѣпило идею строгаго монотеизма, не свойственную эллинскому мышленію, и обезпечило ей побѣду, казавшуюся на первыхъ порахъ сомнительной...

Прослѣдивъ шагъ за шагомъ эволюцію христіанскаго сознанія со времени первой проповѣди апостольской внѣ предѣловъ Палестины, мы можемъ такимъ образомъ заключить, что въ теченіе 1^{1/2}—2 вѣковъ эта эволюція описала эллиптическую линію и вернулась къ своему первому руслу. Тотъ вопросъ, въ рѣшеніи котораго Варнава и Павелъ разошлись съ остальными членами апостольской коллегіи,—вопросъ о полномъ освобожденіи проповѣди Откровенія Христова отъ закваски Ветхаго Завѣта, былъ все-же рѣшенъ окончательно въ иномъ смыслѣ. Первоначально христіанство побѣдило міръ тѣмъ, что подошло по духу къ таинственнымъ ученіямъ, доставлявшимъ вѣрующимъ радости экстаза,—но для того, чтобы удержать за собою эту побѣду, ему пришлось прибѣгнуть къ старинной, испытанной уже организациі церковной дисциплины, позаимствовавъ идею

ея у еврейства. Въ этой организаціи уже не оставалось мѣста для радостной, духовной свободы, столь характерной для первыхъ христіанскихъ общинъ: материнское лоно Церкви и сыновія обязанности по отношенію къ ней замѣняли прежнюю безбрежную тоску Богоискательства. Не оставалось здѣсь мѣста и для восторженныхъ, неясныхъ созерпаній Непостижимаго: Церковь освобождала своихъ чадъ отъ гнета «проклятыхъ» вопросовъ и рѣшеніе ихъ оставляла за собой. Церковь, олицетворившая на землѣ Пастыря Добраго, собирала вокругъ себя своихъ овецъ и наставляла ихъ. Недалеко уже было то время, когда всѣ болѣзненные вопросы христіанской совѣсти имѣли быть перенесенными на общественную совѣсть Церкви, состоявшей на своемъ правѣ вязать и разрѣшать, миловать и осуждать по своему усмотрѣнію. Въ сущности, вся та дальнѣйшая эволюція Церкви, которая развернулася въ позднѣйшій, такъ называемый соборный періодъ исторіи христіанства, уже содержалась въ зачаткѣ въ томъ моментѣ, когда церковный авторитетъ, къ концу II вѣка, вышелъ побѣдителемъ изъ долготѣней борьбы съ мистическими теченіями христіанской мысли и оказался въ положеніи преемственного и предуказаннаго хранителя Божественной Истины.

Въ этой идеѣ была, несомнѣнно, великая сила. Подъ сѣнью ея нашли пріютъ и нравственную опору миллионы человѣческихъ душъ, жаждущихъ истины и свѣта въ жизненной тьмѣ. Подъ знаменемъ ея завершилась «побѣда, побѣдившая міръ». Но эта побѣда досталась нелегкою цѣною. Ради нея пришлось отказаться отъ союза съ тѣми мечтателями, которые создали первый услѣхъ христіанства,—съ искателями глубочайшей истины, хотѣвшими влить навсегда въ христіанское міросозерпаніе тоску неутолимаго и ненасытнаго Богоискательства. Церковь заговорила лишь о призывѣ, обращенномъ къ «малымъ симъ», о простыхъ, общедоступныхъ заповѣдяхъ Пастыря Добраго, пришедшаго въ міръ спасти овцы своя. Но этотъ призывъ не могъ удовлетворить тѣхъ, кто жаждалъ высшихъ радостей Богопознанія и сладостнаго исканія Непознаваемаго. Церковь, отшатнувшаяся отъ опасныхъ грѣзъ мистицизма, хотѣла вернуться къ здравосмысленному ветхозавѣтному ученію о Богѣ Творцѣ и Зиждителѣ міра и о Домостроительствѣ Его, о таинственныхъ обѣтованіяхъ искупленія страждущаго рода человѣческаго; къ этому ученію въ новомъ синтезѣ Ветхаго и Новаго

Завѣта добавлялось лишь осуществленіе древнихъ обѣтованій въ воплощеніи и вочеловѣченіи Слова Божьяго. Но въ той средѣ, гдѣ властвовало докетическое воззрѣніе на явленіе Христа, гдѣ мысль о *вочеловѣченіи* Божества казалась чудовищной, — не могло быть примиренія съ ветхозавѣтною традиціею и ея мессіаническими указаніями. Въ томъ эллино-восточномъ мірѣ, гдѣ впервые прозвучала проповѣдь Павла о Христѣ, исканіе Бога было исканіемъ тайны бытія за предѣлами всякаго логическаго разумѣнія, и вѣра въ Бога могла выразиться лишь въ страстномъ порывѣ къ Неизреченному, Невмѣстимому сознаниемъ. Здѣсь мѣста не было еврействующему рационализму и его ученію о Промыслѣ Божиємъ. И новое христіанство не могло не казаться слишкомъ блѣднымъ и узкимъ этимъ восторженнымъ искателямъ Неизвѣстимаго Познанія.

Главный упрекъ, который они бросали Церкви, заключался именно въ доступности ея ученія массамъ. Вспоминая, что Самъ Христосъ говорилъ съ народомъ лишь притчами, но смыслъ Своихъ рѣчей разъяснялъ только ближайшимъ ученикамъ, — они повторяли обращеніе Христа къ апостоламъ: «вамъ есть дано вѣдати тайны Царствія Божія, онымъ-же внѣшнимъ въ притчахъ все бываетъ»¹⁾. Они повторяли признанія о «многихъ званыхъ, и малыхъ избранныхъ», объ «имѣющихъ очи и не видящихъ», о святынь, не созданной для животнаго пониманія, и отрицали всякую возможность для толпы воспріятія и храненія сокровищъ Божественней Мудрости. Тѣмъ фактомъ, что Іисусъ Христосъ говорилъ особо съ избранными апостолами, — и что даже среди послѣднихъ у Него были особенно близкіе люди, удостоенные полнаго довѣрія Учителя, они доказывали существованіе особеннаго тайнаго ученія Христова, раскрываемаго весьма немногимъ посвященнымъ. Церковь могла говорить о ясности Христовыхъ словъ, просвѣщающихъ младенцевъ и нищихъ духомъ: искатели высшаго познанія считали, что наряду съ этой ясной и общедоступной проповѣдью отъ Христа исходило и другое сокровенное ученіе, недоступное не только младенцамъ и нравственно-убогимъ, но и людямъ средняго, и даже высокаго развитія: проникновеніе въ это эсotericкое ученіе Христа могло быть достигнуто лишь черезъ особое, высшее посвященіе, благодать коего могла изливаться

¹⁾ Марк. IV, 11.

только на людей подготовленныхъ къ воспріятію высшаго духовнаго сознанія. Подготовка къ посвященію должна была сопровождаться долголѣтнимъ искусомъ; поэтому предполагалось, что и апостолы получили полноту откровенія уже послѣ воскресенія Іисуса Христа, послѣ страшнаго испытанія—смерти Божественнаго Учителя. Сложилось убѣжденіе, что именно это высшее откровеніе было предметомъ бесѣдъ воскресшаго Учителя съ Его любимыми учениками, оказавшимися достойными послѣдовать за Нимъ на вершины таинственнаго познанія.

Подъ этимъ Познаніемъ разумѣвалось все то неизяснимое, къ чему безудержно стремится человѣческое мышленіе во всѣ вѣка. Явленіе Христа тѣмъ божественно, что оно открыло новые пути къ этому познанію, «чаянію языковъ»; это явленіе само по себѣ—великая міровая тайна, въ немъ—ключъ къ разгадкѣ остальныхъ тайнъ бытія, и въ этомъ его великое спасительное значеніе. Христось,—звено между міромъ высшимъ и низшимъ,—Своимъ явленіемъ сблизилъ человѣческой духъ съ неземной областью высшаго Познанія. И тѣ мыслители, которые съ жадностью стремились въ Немъ уловить этотъ лучъ духовнаго озаренія, которые въ Немъ черпали «воду жизни» для утоленія жажды истины и Ему посвящали всѣ восторги страстнаго Богоискательства,—гордились особымъ наименованіемъ, отличавшимъ ихъ отъ толпы христіанъ. То было названіе *гностиковъ*, отъ слова *γνῶσις*,—*познаніе*. Подъ этимъ именемъ были осуждены Церковью мистическія ученія, уже не находившія себѣ мѣста въ новомъ зданіи церковнаго христіанства. И въ побѣдѣ надъ гностицизмомъ, въ концѣ II вѣка, завершилась, какъ мы уже сказали выше, первая эволюція церковнаго начала, принужденнаго вернуться къ еврейской традиціи для подкрѣпленія своего авторитета.

Гностицизмъ былъ по существу враждебенъ этой традиціи. Его корни были всѣ—въ эллинизмѣ, въ буйномъ богоискательствѣ эллинской мысли, одухотворенной восточной мистикой. Его традиціи восходили къ сокровеннымъ ученіямъ, къ таинственнымъ братствамъ, расцвѣтшимъ среди міроваго духовнаго броженія; его міросозерцаніе было въ тѣсной связи съ нео-пифагорействомъ, вновь охватившимъ эллинизированный міръ, съ таинствами орфизма. То было чисто-эллинское христіанство, чуждое родства съ еврейскимъ духомъ. Откровеніе, сосредоточенное яркимъ лучемъ свѣта на Личности Іисуса Христа, оно

принимало какъ новое знаменіе міровой тайны, блеснувшее на пути религіозныхъ откровеній, на пути уже знакомомъ древней мистикѣ. Къ еврейской-же традиціи, по которой Христосъ являлся завершеніемъ цѣпи мессіаническихъ обѣтованій,—гностицизмъ относился съ полнымъ пренебреженіемъ. Сущность гностицизма можетъ быть вкратцѣ выражена въ немногихъ словахъ: то было теченіе христіанства, наиболѣе отдаленное отъ еврейства. И именно поэтому борьба Церкви съ этимъ теченіемъ имѣетъ огромный интересъ; въ этой борьбѣ рѣшились всѣ основные вопросы христіанскаго сознанія, и эта бурная эпоха юности христіанства, эпоха II вѣка нашей эры, будетъ всегда притягивать вдумчиваго изслѣдователя съ неотразимою силою.

Повторяемъ, что здѣсь борьба шла вокругъ всѣхъ главнѣйшихъ вопросовъ вѣры христіанской. Эллинское мышленіе, развившееся въ гностицизмѣ, хотѣло стряхнуть съ христіанскаго Откровенія всѣ остатки еврейской традиціи не только изъ нежеланія подчиняться іерархическому авторитету. Оно оспаривало основные доводы еврейства, его формулы Божества. Гностики, не хуже будущихъ враговъ христіанства, доказывали слабость идеи о Богѣ, избирающемъ изъ среды всѣхъ сотворенныхъ имъ людей лишь одинъ жалкій еврейскій народъ и только ему открывающемъ свои законы... Да и самое понятіе о Богѣ Всеблагомъ и Всесильномъ, Создателѣ всего міра съ его зломъ, не могло быть воспринято мышленіемъ, воспитаннымъ въ широкихъ созерцаніяхъ эллинской философіи, въ ея глубокомъ пессимизмѣ. Гностики стремились доказать, что если Богъ—Творецъ всего міра, то Онъ и виновникъ зла, присущаго матеріи, но въ такомъ случаѣ онъ не Всеблагой,—или-же Онъ безсиленъ устранить это зло, но тогда Онъ не Всемогущій. Эта вѣчная дилемма, донинѣ угнетающая религіозное сознаніе, гностиками рѣшалась въ смыслѣ отдѣленія акта творчества, созданія міра изъ безформенной матеріи, отъ понятія о Высшей Божественной Сущности. Эта Высшая Сущность, невѣстима мышленіемъ, превыше всякой реальности, превыше даже творческаго проявленія, ибо сотвореніе міра предполагаетъ нѣкоторое соприкосновеніе съ матеріей, а матерія по существу несовмѣстима съ понятіемъ о Божествѣ. Въ основѣ бытія лежитъ начало *дуализма*, борьбы свѣта съ тьмой, Духа съ Матеріей. И Превышшая Божественная Сущность, Источникъ Духа и свѣта и

добра, проявляется въ мірѣ лишь въ этой борьбѣ со зломъ, тьмою, матерію. Посланникомъ этого Неизъяснимаго Божества и отраженіемъ Его былъ Христосъ, принесшій міру благу въ вѣтъ о Немъ, а не о Іеговѣ израильскаго народа.

Мы видимъ такимъ образомъ, что гностицизмъ въ общихъ чертахъ былъ отрицаніемъ еврейскаго монотеизма, попыткой обосновать христіанство на дуализмѣ стараго Востока. Намъ предстоитъ теперь, въ слѣдующей части настоящей книги, перейти къ обзору каждой гностической системы въ отдѣльности, выяснитъ общія ихъ теоріи мірозданія и ихъ формулы Божества. Пока будемъ лишь помнить, что ихъ мистическія созерцанія были цѣликомъ вынесены изъ древнихъ таинствъ эллино-восточнаго міра. И тотъ обликъ Христа, который выяснялся на фонѣ ихъ созерцаній, образъ Агнца, «закалаемаго отъ начала міра», очищающаго міръ Своею пролитой кровью и озаряющаго его таинственными символами Креста и Чаши, — былъ далекъ отъ того Мессіи, о которомъ говорили пророки чадамъ Авраамовымъ.

Долгіе вѣка прошли со времени рѣшительной борьбы Церкви, благожелательной ветхозавѣтной традиціи, съ гностицизмомъ, отвергавшимъ эту традицію. За это время христіанскіе богословы неустанно трудились надъ изъясненіемъ Божественной Сущности, надъ опредѣленіемъ Ея атрибутовъ и проявленій въ мірѣ. Благоговѣйное созерцаніе Бога-Творца, Зиждителя вселенной и Всеблагаго Отца рода человѣческаго, нашло совершеннѣйшія выраженія въ твореніяхъ великихъ Отцовъ Церкви, — Кипріана Карфагенскаго, Діонисія Александрійскаго, Аѳанасія Александрійскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Ефрема Сирина, Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго, Амвросія Медиоланскаго, Августина, Кирилла Александрійскаго, Іоанна Дамаскина, и многихъ другихъ, — а также въ цѣломъ рядѣ соборныхъ постановленій. И христіанское мышленіе нынѣ воспитано на этихъ величавыхъ опредѣленіяхъ Бога, и не помнитъ страстной борьбы вокругъ первичныхъ понятій о Божественной Сущности. Но роль гностиковъ въ метафизикѣ христіанства не можетъ быть предана забвенію. Лишь благодаря усиліямъ гностическихъ мыслителей христіанство было спасено отъ роли моральнаго ученія, неспособнаго завладѣть міровымъ сознаніемъ. Пусть нынѣ многіе думаютъ, что вся сила христіанства — въ нагорной проповѣди. То было обращеніе Христа къ народу, милосердныя слова, въ

которыхъ отразилась вся безконечная, истинно-божественная жалость Учителя къ стаду смиренныхъ и «обремененныхъ». Но христіанство создалось не одною нагорною проповѣдью и не ею одною жило. Оно побѣдило міръ сперва безудержнымъ порывомъ къ Богопознанію, увлекло человѣчество на вдохновенную борьбу за истину, разсѣивавшую мракъ міровыхъ тайнъ. И тѣ люди, которые въ Христовомъ Откровеніи видѣли прежде всего новое озареніе на вѣчномъ пути Богоискательства, были также создателями христіанства, достойными стать на ряду съ великими Отцами Церкви, хотя Церковь и отвергла ихъ смѣлыя мечтанія, ихъ безумные полеты въ область Непознаемаго. Лишь благодаря этимъ отверженнымъ мыслителямъ, внесшимъ въ христіанство всѣ сокровища мірового Богоискательства, создалось христіанство, какъ міровая религія.

Церковь, величественно вознесшаяся на развалинахъ всѣхъ другихъ вѣрованій древняго міра, возсѣвшая на унаслѣдованный отъ Римской державы престолъ мірового владычества, признала своими основателями въ равной мѣрѣ Петра и Павла, Іакова и Іоанна, столь чуждыхъ другъ другу по духу и по толкованію Христова наслѣдія. Равнымъ образомъ, скажемъ мы, въ созданіи Церкви участвовали въ послѣдующихъ поколѣніяхъ не только Іустинъ, Иринеи, Ипполитъ, Тертуллианъ и другіе Отцы, боровшіеся противъ «гностическихъ ересей», но и противники ихъ, — Валентинъ, Василидъ, Маркіонъ, Татіанъ, Вардесанъ и многіе другіе, чьи имена сохранились лишь съ печатью отверженности, съ клеймомъ еретичества. Противоположными усиліями всѣхъ этихъ людей выковывалось расширенное, одухотворенное религиозное сознаніе. И именно въ этомъ смыслѣ глубоко вѣрны слова св. Іустина, что все хорошее, кѣмъ-бы то ни было высказанное, принадлежитъ христіанству. Поэтому изученіе различныхъ теченій первобытнаго христіанства, хотя-бы наиболѣе далекихъ отъ позднѣйшихъ догматическихъ формулъ, представляетъ не только глубокой интересъ, но и безусловную необходимость. Безъ этого изученія нѣтъ и не можетъ быть пониманія христіанскаго Богопознанія.

Это изученіе нынѣ доступнѣе, чѣмъ полвѣка тому назадъ. Научная критика нашихъ дней, потерявшая вѣковое уваженіе къ христіанской традиціи, и поэтому безбоязненно роющаяся въ пыльных архивахъ, извлекающая оттуда старые документы догматическихъ споровъ, — тѣмъ самымъ оказываетъ христіанству

неоцѣнимую услугу. Она воскрешаетъ давно забытые памятники мистическаго движенія, когда-то охватившаго міръ,—она извлекаетъ изъ мрака забвенія имена великихъ искателей истины, когда-то мечтавшихъ слить релігіозный порывъ съ метафизической глубочайшихъ философскихъ созерцаній. Благодаря ей, эти мечтанія нынѣ доступны изслѣдованію, при свѣтѣ точныхъ критическихъ данныхъ.

Къ этому изученію мы должны теперь приступить, покинувъ ровные и широкіе пути исторической эволюціи для бурной области духовныхъ исканій, мятежныхъ скитаній духа въ поискахъ за вѣчно-ускользающей истиной, въ поискахъ за невыблемой формулой бытія Божіяго.

III.

Мы стоимъ у преддверія міра старыхъ идей, горделивыхъ умозрѣній, величавыхъ строеній человѣческаго сознанія. Давно забытыя, тонуть они въ безмолвной тьмѣ, точно покинутыя развалины когда-то дивнаго храма, черезъ которыя путникъ нынѣ пробирается лишь ощупью, съ неимовѣрнымъ трудомъ... Но порою чудится, что среди безмолвія и жуткаго мрака гдѣ-то дрожитъ отзвукъ вѣщихъ голосовъ, когда-то здѣсь раздававшихся... И вновь ярче вспыхиваетъ свѣтильникъ труженика, и встрепенувшееся мышленіе вновь страстно отдается исканію слѣдовъ великихъ, міромъ не воспринятыхъ, міромъ забытыхъ ученій.

Приступая къ изученію системъ знаменитыхъ гностиковъ, выносившихъ изъ глуби эллино-восточной мистики новыя формулы Божества для христіанскаго сознанія, слѣдуетъ прежде всего вооружиться безпристрастіемъ и справедливостью. Слѣдуетъ помнить, что эти сложныя системы, предназначенныя лишь для особо-посвященныхъ, извѣстны намъ исключительно по отзывамъ и цитатамъ ихъ противниковъ. Подлинныя документы гностиковъ, — ихъ таинственныя евангелія, ихъ богословскія сочиненія и философскіе трактаты, ихъ собственная апологетическая литература, — исчезли почти безъ слѣда. До насъ дошли лишь нѣкоторыя «опроверженія» гностицизма, — и только на основаніи содержащихся въ нихъ данныхъ, всегда пристрастныхъ, иногда и искаженныхъ до неузнаваемости, мы должны кропотливо возстановлять старыя, темныя ученія, порою доходя до отчаянія въ попыткахъ уловить ихъ истинный смыслъ.

Итакъ, мы должны сперва обзрѣть все имѣющіяся у насъ скудныя данныя, т. е. ту древнюю полемическую литературу, изъ которой намъ поневолѣ приходится черпать наши свѣдѣнія о гностицизмѣ.

Полемика церковныхъ писателей противъ гностическихъ идей началась уже съ первой половины II вѣка. Евсевій въ своей Церковной Исторіи ¹⁾ сообщаетъ, что около середины II вѣка нѣкій Агриппа Касторъ написалъ опроверженіе ученія гностика Василида; къ сожалѣнію, объ этой безвозвратно утерянной книгѣ мы не имѣемъ никакихъ другихъ свѣдѣній, кромѣ ссылки на нее Іеронима, едва ли не со словъ-же Евсевія ²⁾. Нѣсколько позже знаменитый философъ и мученикъ Іустинъ, о которомъ намъ уже приходилось упоминать ³⁾, также составилъ обличеніе гностическихъ идей (т. назыв. *Syntagma*), и сверхъ сего написалъ особый трактатъ противъ гностика Маркіона. Эти полемическія сочиненія, къ глубокому сожалѣнію, до насъ не дошли, и потеря эта особенно чувствительна въ виду большого значенія Іустина, какъ христіанскаго писателя вообще, притомъ послѣдователя платонической философіи; его изслѣдованіе о гностицизмѣ представляло-бы для насъ исключительную цѣнность, тѣмъ болѣе, что Іустинъ былъ современникомъ самаго блестящаго расцвѣта гностическихъ школъ въ Римѣ, и вѣроятно не разъ лично сталкивался съ Валентиномъ, Кердономъ и пр. главарями гностицизма ⁴⁾. Научная критика нашего времени пыталась восполнить пробѣлъ, происшедшій отъ утраты антигностическихъ трудовъ Іустина, и съ этой цѣлью отыскивала слѣды его опроверженій въ сочиненіяхъ ближайшихъ къ нему христіанскихъ писателей-ересеологовъ, напр., Иринея, Ипполита и др. Эти тщательно-разыскиваемые слѣды сличались съ двумя отрывками, отнесенными къ обличительному сочиненію *Syntagma* Іустина, а также съ указаніями, разбросанными въ уцѣлѣвшихъ донинѣ Іустиновыхъ сочиненіяхъ, и на основаніи добытыхъ такимъ путемъ данныхъ нѣкоторые ученые ⁵⁾ пытались возстановить всю ересеологію Іустина. Мы не будемъ здѣсь разбираться въ этихъ кропотливыхъ изслѣдованіяхъ, и только отмѣтимъ, что труды Іустина по

¹⁾ *Hist. Eccl.* IV, 7.

²⁾ Hieron. *De vir. inl.* XXI. Cf. Theodor. *Haer. fab. comp.* I, 4.

³⁾ См. выше, стр. 136—138.

⁴⁾ Уцѣлѣвшія сочиненія Іустина многократно издавались. Укажемъ на капитальное изданіе Отто (Th. von Otto, *Iustini philosophi et martyris opera*, 1879). На русскомъ языкѣ имѣется переводъ протоіерея Преображенскаго. *Сочиненія св. Іустина философа и мученика*, Москва 1892.

⁵⁾ Напр. Гильгенфельдъ (A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig 1884).

опроверженію гностическихъ системъ легли въ основу всѣхъ почти послѣдующихъ сочиненій «противъ ересей».

Въ концѣ II вѣка ¹⁾ появилось знаменитое обличеніе гностическихъ ересей, составленное св. Иринеемъ, епископомъ Лугдунскимъ (т. е. Лионскимъ: *Lugdunum* въ Галліи, — нынѣ французскій городъ Лионъ). Это обширное сочиненіе написано по гречески, какъ и вся христіанская литература того времени (да и самъ Иринеѣ былъ малоазійскимъ грекомъ, — ученикомъ св. Поликарпа Смирнскаго); полное заглавіе его: ἑρέτης καὶ ἁνατροπή τῆς ψευδογνώσεως γνῶσις. Но греческій текстъ сохранился лишь въ небольшихъ фрагментахъ, въ видѣ цитатъ у другихъ позднѣйшихъ церковныхъ писателей; до насъ же дошелъ полностью очень древній латинскій переводъ. Книга написана въ цѣляхъ опроверженія ученія нѣкоторыхъ гностиковъ-валентиніанъ, повидимому увлекшихъ не мало овецъ изъ стада лионскаго пастыря, но попутно Иринеѣ пытается очертить всѣ главнѣйшія гностическія школы, и не щадитъ красокъ для изображенія главарей ихъ пустомелями и шарлатанами, а ученія ихъ — рядомъ нелѣпыхъ бредней. Движимый одною лишь ненавистью къ гностикамъ, Иринеѣ принималъ на вѣру всякія искаженныя или явно клеветническія свѣдѣнія о нихъ, глумился надъ ихъ мистической символикой съ точки зрѣнія вульгарнаго здраваго смысла, и вообще допустилъ въ своей книгѣ выходки, слегка напоминающія по тону издѣвательства Вольтера надъ христіанской мистикой вообще и его пародіи библейской символики. Такой способъ полемики нельзя не признать неприемлемымъ, въ особенности когда рѣчь идетъ о таинственныхъ ученіяхъ, отнюдь не предназначенныхъ для толпы и наоборотъ всячески отстранявшихся отъ нея. Безъ всякаго желанія оскорбить память почтеннаго лионскаго пастыря, мужественнаго и всѣми уважаемаго борца за христіанскую вѣру, запечатлѣвшаго кровію свое долгое служеніе Христу ²⁾, — нельзя не сказать, что онъ абсолютно не понималъ сути разбираемыхъ имъ ученій, будучи совершенно чуждымъ всякаго мистическаго чутья. Остается только пожалѣть, что несправедливымъ и близорукимъ сужденіямъ Иринеѣ о гности-

¹⁾ Въ 80-хъ годахъ II вѣка по вычисленію Гарнака. См. *Harneck, Chronologie d. Alt. Litt.*, I.

²⁾ По преданію, онъ претерпѣлъ мученическую смерть во время гоненія при Септ. Северѣ (202). Память его въ Православной Церкви 23 августа.

кахъ было суждено занять такое выдающееся мѣсто въ исторіи ересеологіи, въ качествѣ древнѣйшаго изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ документовъ, рисующихъ, хотя и въ превратномъ видѣ, борьбу вокругъ гностическихъ идей ¹⁾.

Послѣ Иринея борьба противъ гностицизма велась съ большимъ одушевленіемъ на Западѣ. Уже знакомый намъ по апологетической литературѣ Тертуллианъ (см. выше стр. 141—142), со свойственнымъ ему пыломъ и полемическимъ талантомъ, отдался дѣлу борьбы съ гностиками, въ особенности съ Маркіономъ, обличенію котораго онъ посвятилъ спеціальныя трактаты. Этотъ трудъ, равно какъ трактатъ *De praescriptione haereticorum* и нѣкоторыя другія антиеретическія сочиненія Тертуллиана могутъ быть причислены донинѣ къ наилучшимъ источникамъ свѣдѣній о фактической сторонѣ гностическаго движенія, и закрѣпляютъ за Тертуллианомъ серьезное значеніе въ исторіи ересеологіи. Къ сожалѣнію, Тертуллианъ былъ не менѣе Иринея лишень мистическаго чутья, и поэтому отъ него нельзя ожидать никакого пониманія гностическихъ идей; въ оцѣннѣ-же дѣятельности главарей гностицизма у него проявляется нетерпимость, доходящая до извращенія фактовъ,—лишь бы набросить тѣнь на личности ненавистныхъ противниковъ ²⁾.

Съ этой непримиримой враждой къ гностицизму на Западѣ интересно сопоставить отношеніе къ нему на Востокѣ церковныхъ писателей, болѣе чуткихъ къ запросамъ мистики и менѣе чуждыхъ восточнымъ религіозно-философскимъ созерцаніямъ. Современникъ Тертуллиана, Климентъ Александрийскій (дѣятельность его въ концѣ II и нач. III вѣка), учитель великаго Оригена, относился съ полнымъ уваженіемъ къ гностической идеѣ высшаго посвященія, необходимаго для уразумѣнія глубочайшихъ тайнъ Царствія Божія, и самое наименованіе «гностика»

¹⁾ Editio princeps Иринея—Базельское изданіе Эразма въ 1526. Изъ позднѣйшихъ изданій, довольно многочисленныхъ, наибольшаго вниманія достойны: изданіе Массюэта (Dom Massuet) въ 1712 г., перепечатанное и въ Патрологіи Миня, и въ наши дни изданіе Гарвея въ Кембриджѣ, 1857 г. (W. Wigan Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*). Имѣется русс. переводъ прот. Преображенскаго (СПб., 1900) съ изданія Патрологіи Миня.

²⁾ Творенія Тертуллиана имѣются во множествѣ изданій, какъ въ полномъ собраніи, такъ и въ отдѣльности; съ XVI в. и донинѣ ихъ перепечатавали и вновь издавали съ пересмотромъ текста столько разъ, что даже краткое перечисленіе изданій невозможно. Наилучшее изданіе Oehler'a, и новѣйшее изданіе Reifferscheid et Wissowa, въ *Corpus scriptorum ecclesiast. latin.*, XIX sq.

употреблялъ лишь въ похвальному смыслѣ, разумѣя христіанскаго философа и общника тайнъ благодати. Въ сочиненіяхъ Климента и знаменитаго ученика его Оригена, близкихъ по духу восточному религіозно-философскому мышленію, разсыпано много неоцѣнимо-важныхъ свѣдѣній объ интересующихъ насъ ученіяхъ.

Около того-же времени, т. е. въ началѣ III в., изученіемъ гностическихъ системъ занялся въ Римѣ знаменитый Ипполитъ. Имя этого христіанскаго писателя нынѣ пользуется извѣстностью лишь среди специалистовъ по исторіи Церкви, но когда-то оно гремѣло на Западѣ и на Востокѣ, окруженное ореоломъ славы и почета; многочисленныя сочиненія Ипполита пользовались уваженіемъ во всѣхъ христіанскихъ кругахъ, ходили по рукамъ въ громадному количеству списковъ. Среди этихъ сочиненій находилось опроверженіе гностическихъ системъ, нынѣ извѣстное подъ ошибочнымъ названіемъ *Philosophumena*, и являющееся наиболѣе цѣннымъ изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ документовъ для изученія гностицизма. Ипполитъ былъ настоящимъ ученымъ, и разбирался въ гностическихъ идеяхъ съ пониманіемъ чловека, воспитаннаго на философскихъ умозрѣніяхъ; свѣдѣнія его имѣютъ поэтому огромную цѣнность, тѣмъ болѣе, что онъ включилъ въ свой трудъ отрывки и цитаты изъ подлинныхъ письменныхъ памятниковъ гностицизма, безвозвратно для насъ утерянныхъ и каждая строчка которыхъ имѣетъ значеніе драгоценнаго приобрѣтенія. Трудъ Ипполита о гностицизмѣ долгое время считался утеряннымъ, и случайная находка его полвѣка тому назадъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, произвела настоящій переворотъ въ ученюмъ мірѣ и открыла новую эру въ исторіи изученія первобытнаго христіанства и въ частности гностическаго движенія.

Жизнь Ипполита представляетъ глубокий интересъ, но, къ сожалѣнію, мы въ ней наталкиваемся на рядъ неразрѣшимыхъ для насъ загадокъ; наслоеніе противорѣчивыхъ легендъ вокругъ имени этого знаменитаго Отца Церкви не даетъ возможности разобраться въ подлинныхъ біографическихъ данныхъ. Не говоря уже о хронологическихъ датахъ рожденія или смерти, совершенно намъ неизвѣстныхъ, нельзя даже установить, какую именно каѳедру занималъ Ипполитъ, носившій званіе епископа. Позднѣйшія данныя утверждаютъ, что онъ былъ епископомъ города Portus у устья Тибра (т. е. по-просту римскаго порта), но здѣсь повидимому кроется недоразумѣніе; новѣйшая ученая критика пришла къ заключенію, что Ипполитъ, находившійся

въ открытой враждѣ по догматическимъ вопросамъ съ римскимъ епископомъ Каллистомъ (папа съ 218 по 222 — 3 г.) и произведшій въ римской общинѣ расколъ, носилъ званіе епископа самого города Рима, т. е. былъ антипапою. Эта догадка представляется тѣмъ болѣе вѣроятною, что по рѣзкимъ выпадамъ противъ Каллиста въ сочиненіяхъ Ипполита можно судить о степени обостренности ихъ вражды. Мы увидимъ далѣе, когда коснемся вопроса о *новатіанствѣ* и о борьбѣ вокругъ аскетическихъ идеаловъ, въ чемъ заключалась сущность раздора между Ипполитомъ и Каллистомъ,—пока-же слѣдуетъ лишь отмѣтить, что Ипполитъ не только открыто возставалъ противъ папы, не только обвинялъ его въ малодушіи, въ забвеніи долга передъ христіанской совѣстью, въ угожденіи толпѣ,—не только называлъ его еретикомъ, но и римскую общину, оставшуюся вѣрною Каллисту, онъ считалъ впавшей въ тяжкія заблужденія, и съ пренебреженіемъ смотрѣлъ на нее, какъ на мелкую секту. Стороники порядка и смягченной церковной дисциплины, доступной нравственному уровню толпы, видѣли въ Ипполитѣ безпокойнаго человѣка, досаждавшего своими напоминаніями о былой строгости христіанской этики, о бывшихъ идеалахъ духовнаго совершенствованія. Римская Церковь, уже начинавшая заботиться объ усиленіи своего престижа, не могла простить Ипполиту его пренебрежительнаго отношенія къ законно-избранному епископу и къ римской общинѣ, признанной имъ просто сектантской. Ипполитъ возбудилъ противъ себя ненависть всего «средняго» теченія въ христіанствѣ Западной Церкви, и когда это среднее теченіе одержало верхъ, то эта ненависть ярко отразилась на положеніи Ипполита въ Церкви, она выразилась въ принятіи мѣръ къ ослабленію его вліянія и престижа, а позже въ замалчиваніи его сочиненій. Ипполитъ былъ слишкомъ крупною, слишкомъ замѣтною личностью, чтобы память о немъ могла изгладиться безслѣдно, но усиліями его враговъ воспоминанія о немъ какъ-бы заволокли туманомъ. Его имя осталось въ римскихъ святцахъ, но связанное лишь со сказаніями о мученической кончинѣ его, окруженной цикломъ апокрифическихъ легендъ, и безъ опредѣленныхъ указаній на его богословскіе труды ¹⁾. На Западѣ эти труды были преданы забве-

¹⁾ Православная Церковь тоже празднуетъ память «священномученика Ипполита» (30 Января) безъ особаго прославленія его какъ богослова и христіанскаго писателя.

нію. Только на Востокѣ, вдали отъ раздоровъ римской Церкви, обаяніе Ипполита и его слава церковнаго писателя въ теченіе долгихъ вѣковъ не терпѣли затменія; его труды были широко использованы позднѣйшими писателями церковными, и отрывки ихъ сохранились не только въ греческомъ текстѣ, но и во множествѣ переводныхъ фрагментовъ,—сирскихъ, арабскихъ, коптскихъ, армянскихъ, славянскихъ. На Востокѣ уваженіе къ Ипполиту, быть можетъ, поддерживалось примѣромъ Оригена, слушавшаго знаменитаго учителя въ бытность свою въ Римѣ ¹⁾ (около 215 г.).

Послѣ долгаго періода забвенія, на Западѣ интересъ къ Ипполиту, какъ къ церковному писателю, неожиданно вспыхнулъ вновь послѣ открытія въ 1551 г. въ Римѣ ²⁾ мраморной статуи великаго Отца Церкви, составляющей нынѣ одно изъ лучшихъ украшеній Латеранскаго музея христіанскихъ древностей; статуя эта была воздвигнута, по опредѣленію ученыхъ, тотчасъ послѣ смерти Ипполита и изображаетъ его въ видѣ античнаго философа, сидящаго на низкомъ креслѣ, спинка и боковыя стороны котораго испещрены надписями; при ближайшемъ осмотрѣ эти полустершіяся надписи оказались заглавіями всѣхъ богословскихъ и научныхъ трудовъ Ипполита. Это неожиданное открытіе дало толчекъ къ собиранію и изученію твореній Ипполита, рукописи ихъ стали повсюду дѣятельно разыскиваться. Но наиболѣе интересный для насъ трудъ его,—Опроверженіе гностическихъ идей, оставалось не разысканнымъ до середины XIX вѣка и уже считалось безслѣдно погибшимъ, какъ вдругъ его признали въ случайно найденной на Афонѣ въ 1842 г. рукописи. Это сочиненіе, извѣстное подъ заглавіемъ «Philosophumena» (Φιλοσοφούμενα), но настоящее заглавіе котораго «Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἑλεγχος», при открытіи было сперва приписано Оригену, и подъ его именемъ было впервые издано Миллеромъ въ Оксфордѣ въ 1851 г. Но вскорѣ ученые пришли къ единодушному убѣжденію въ принадлежности этого труда перу Ипполита, и уже подъ именемъ настоящаго автора «Философумены» были изданы въ 1859 г. въ Гёттингенѣ и снаб-

¹⁾ Вокругъ имени Ипполита создалась въ наше время цѣлая литература. Кромѣ посвященныхъ ему главъ въ соответственныхъ научныхъ трудахъ (см. въ особенности у Harnack въ *Chron. d. altchrist. Litteratur*, ч. II, т. II), назовемъ Döllinger' a—*Hippolyt und Kallist*, и повѣйшее прекрасное изслѣдованіе Achelis'a—*Hippolytstudien* (1897).

²⁾ На via Tiburtina, на мѣстѣ вѣчнаго упокоенія Ипполита (близъ кладбища Санъ-Лоренцо).

жены латинскимъ переводомъ ¹⁾. Это изданіе является нынѣ лучшимъ, впродъ до выхода въ свѣтъ «Философумень» въ издаваемомъ нынѣ Берлинскою Академіею Наукъ полного собранія твореній Ипполита ²⁾. Другое-же сочиненіе Ипполита противъ ересей, извѣстное подъ названіемъ *Σύνταξις*, повидимому, утеряно безвозвратно и слѣды его сохранились, кромѣ упоминанія о немъ въ надписяхъ на статуѣ Ипполита, лишь въ описаніи Фотія (въ его *Библиотека*).

Открытие «Философумень», какъ мы уже указывали, было неоцѣнимымъ вкладомъ въ исторію гностицизма. Нѣкоторыя гностическія системы, какъ напримѣръ ученіе Василида, впервые предстали въ своемъ настоящемъ видѣ, вмѣсто сумбурныхъ бредней, сохраненныхъ въ наивномъ изложеніи Иринея или подражателей его,—Епифанія и другихъ. Но раньше, чѣмъ ознакомиться съ современнымъ положеніемъ научной критики по отношенію къ гностицизму, мы должны вернуться къ обзору наслѣдія древнихъ ересеологовъ.

Послѣ Ипполита полемика съ гностицизмомъ еще продолжалась, но съ меньшею горячностью, такъ какъ само гностическое движеніе доживало свой вѣкъ и уразумѣніе его являлось все болѣе затруднительнымъ для позднѣйшихъ писателей. Нѣкоторыя свѣдѣнія о главаряхъ гностическихъ школъ мы находимъ въ «Церковной Исторіи» Евсевія, написанной около 20-хъ гг. IV вѣка, и въ *Хроникѣ* его-же. Въ послѣдніе годы III-го и въ началѣ IV-го вѣка вопроса о гностицизмѣ касался такъ называемый Адамантий, загадочный авторъ интереснаго діалога «*De recta in Deum fide*» (часто приписываемаго Оригену), въ которомъ бесѣдующими лицами являются гностики маркіонитъ и валентиніанецъ. Краткія данныя о гностицизмѣ, заимствованныя вѣроятно у Ипполита, мы находимъ въ такъ называемыхъ «апостольскихъ постановленіяхъ» (компиляція, относящейся къ III—IV вв.), въ «словахъ огласительныхъ» св. Кирилла Іерусалимскаго, составленныхъ въ 40-хъ гг. IV в., и въ нѣкото-

¹⁾ *S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt.* Ed. Duncker et Schneidewin, Gottingae 1859. Веѣ наши ссылки относятся къ этому изданію.

²⁾ Берлинская Академія Наукъ съ 1897 г. выпускаетъ изданіе трудовъ Ипполита въ превосходной критической обработкѣ, подъ редакціей Ахелиса и Бонветча (*Bonwetsh*). Изъ прежнихъ изданій Ипполита (безъ *Философумень*) можно назвать Migne въ *Patrologia graeca*; отдѣльныя сочиненія въ изданіяхъ Lagarde, Pitra и др.

рыхъ другихъ источникахъ. Но наиболѣе глубокой слѣдъ въ исторіи ересеологіи въ IV в. оставленъ двумя писателями, Епифаніемъ и Филастріемъ.

Епифаній, епископъ города Констанціи (переименованнаго изъ древняго Саламиса) на островѣ Кипрѣ, уважаемый пастырь Церкви, слышій даже чудотворцемъ ¹⁾, извѣстный своимъ столкновениемъ съ Іоанномъ Златоустомъ во время суда надъ послѣднимъ, — составилъ (въ 70-хъ гг. IV в.) обширный сборникъ всѣхъ извѣстныхъ ему ересей, озаглавленный *Πανάριον*. Тутъ содержится перечень и пересказъ 80 учений, признанныхъ авторомъ еретическими, и въ этотъ списокъ вошли и гностическія школы, уже давно къ тому времени вымершія. При разборѣ гностическихъ учений Епифаній слѣдуетъ преимущественно Иринею, но дополняетъ его данныя изъ другихъ источниковъ, а частью и собственными измышлениями. Кипрскій епископъ отличался крайней нетерпимостью къ еретикамъ, и охотно сгущалъ краски въ своихъ описаніяхъ; его грубоватому здравому смыслу были совершенно чужды ухищренія символическихъ умосозерцаній, а двухвѣковой періодъ, протекшій со времени расцвѣта гностическихъ системъ, окончательно затемнялъ ихъ внутренній смыслъ и лишалъ непосвященныхъ всякой возможности проникнуть въ суть ихъ таинственныхъ учений. Если вспомнить притомъ, что Епифаній былъ по рожденію евреемъ (обращеннымъ въ христіанство уже въ годы юности), и слѣдовательно не могъ не относиться съ особенной непріязнью къ ученіямъ, вся суть которыхъ заключалась въ борьбѣ съ еврейской традиціей въ христіанствѣ, то станетъ понятною ненависть, съ которой Епифаній отзывался о гностикахъ. Онъ не только повторялъ съ удовольствіемъ всѣ обвиненія, возводимыя на нихъ Иринею, но еще дополнялъ ихъ новыми, еще болѣе сумбурными. Эта ярко выраженная вражда къ гностицизму лишаетъ книгу Епифанія того значенія, которое она могла-бы имѣть: къ сожалѣнію, сужденія кипрскаго пастыря о ненавистныхъ ему сектахъ слишкомъ пристрастны, и свѣдѣнія его приходится принимать съ большою осторожностью ²⁾.

¹⁾ Память его празднуется въ Православной Церкви 12 Мая.

²⁾ Сочиненія Епифанія издавались неоднократно и въ греческомъ оригиналѣ, и въ латинскомъ переводѣ. Всѣ наши дальнѣйшія ссылки на него будутъ относиться къ изданію Мина въ его Патрологіи (греческій текстъ съ латинскимъ переводомъ): *Ephraim Constantiae in Cypro episcopi opera*. 3 vol. (Patrologiae Graecae tom. XLI—XLIII).

Къ сожалѣнiю, тотъ-же упрекъ можно отнести и къ сочиненiю Филастрия, епископа города Бресци въ Италiи. Его *Liber de haeresibus* составленъ въ 80-хъ гг. IV вѣка, и въ немъ собраны, въ довольно хаотическимъ безпорядкѣ, свѣдѣнiя о всякихъ ересяхъ, заимствованныя у предшествовавшихъ ересеологовъ. Эти свѣдѣнiя здѣсь большею частью ограничиваются нѣсколькими строчками, причѣмъ Филастрий, помѣстившiй въ своемъ перечнѣ еретическихъ ученiй нѣкоторыя незначительныя отклоненiя отъ мнѣнiй господствующей Церкви его времени и даже отъ общепринятыхъ толкованiй Ветхаго Заветѣ, наравнѣ съ глубочайшими, самостоятельными гностическими системами, удѣляетъ послѣднимъ не больше мѣста и вниманiя, чѣмъ первымъ. Вообще его трудъ не имѣетъ серьезнаго научнаго значенiя, и интересъ его для насъ заключается лишь въ немногихъ мимоходомъ брошенныхъ краткихъ свѣдѣнiяхъ, заимствованныхъ изъ неизвѣстныхъ намъ источниковъ ¹⁾.

Еще позднѣе названныхъ ересеологическихъ трудовъ, въ серединѣ V вѣка, составленъ Θεοδορετῶмъ, епископомъ Кирскимъ (*Cyrrhus* въ Сирiи, къ сѣверо-востоку отъ *Antiochia*) объемистый сборникъ всѣхъ ересей, подъ заглавiемъ *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* (*Haereticarum fabularum compendium*). Θεοδορετῶ, какъ и предшественники его, основывался главнымъ образомъ на данныхъ Иринея, но повидимому пользовался также *Философуменами* (авторомъ которыхъ считалъ Оригена). Съ нѣкоторыми пережитками гностическихъ школъ, въ особенности съ маркiонитами, Θεοδορετῶ пришлось лично сталкиваться, и его свѣдѣнiя о нихъ придають особенный интересъ его труду. Но, въ общемъ, его сужденiя о гностицизмѣ страдаютъ обычною узостью и непониманiемъ. Смыслъ старыхъ гностическихъ умозрѣнiй былъ уже совершенно утерянъ, и таинственные созерцатели I и II вѣка христіанской эры уже слишкомъ далеко ушли въ глубь непонятнаго, загадочнаго прошлаго, надъ которымъ опускалась уже густая мгла забвенiя ²⁾.

Къ перечисленнымъ крупнымъ трудамъ древнихъ ересеологовъ остается добавить немногое. На Западѣ можно еще отмѣтить

¹⁾ Мы будемъ ссылаться далѣе на Филастрия по изданiю *Oehler'a* въ *Corporis Haereseologici* tom. I: *Philastrii episcopi Brixienensis de haeresibus liber*.

²⁾ Θεοδορετῶа мы будемъ далѣе цитировать по изданiю Патрологiи Миня (греческiй текстъ съ латинскимъ переводомъ): *Theodoretii Cyrensis episcopi opera omnia, in 4 vol, Patrologiae graecae* tom. LXXX—LXXXIII.

небольшой трактатъ «de haeresibus», приписанный Августину, сборникъ ересей, извѣстный подъ именемъ какого-то загадочнаго *Praedestinatus* и другой, ложно-приписанный Тертуллиану (извѣстенъ подъ названіемъ *Pseudo-Tertullianus*), «Indiculus de haeresibus», ложно-приписанный Иерониму, наконецъ нѣсколько мелкихъ сочиненій подъ именами Исидора Гиспалійскаго (Hispalis на югѣ Испаніи), Павла, Гонорія Августодунскаго (Augustodunum въ Галліи, нынѣ *Autun*), Геннадія Массиліанскаго (Massilia, нынѣ Марсель), и др. ¹⁾ На Востокъ можно еще указать на творенія Іоанна Дамаскіана, на сочиненія армянина Эзника и нѣкоторыхъ арабскихъ писателей, гдѣ можно почерпнуть кое-какія свѣдѣнія и традиціи о гностическихъ школахъ. Но, въ общемъ, весь этотъ позднѣйшій матеріалъ не представляетъ особенной цѣнности. Научная критика, возродившаяся въ Европѣ въ XVII—XVIII в., и вновь обратившаяся съ страстнымъ любопытствомъ къ старымъ, загадочнымъ ученіямъ, должна было довольствоваться скудными и ненадежными данными Иринея и Епифанія, Филастрія и Феодорита.

Въ серединѣ XIX вѣка, какъ мы уже указывали выше, открытіе «Философумень» явилось поворотнымъ пунктомъ въ исторіи новѣйшей христіанской ересеологии. Въ цитатахъ, сохраненныхъ Ипполитомъ, научный міръ впервые познакомился съ подлинной, дотолѣ невѣдомой намъ, гностической литературой. Это открытіе совпало съ другими успѣхами, выпавшими на долю терпѣливыхъ изслѣдователей: такъ, въ 1852 г. впервые былъ изданъ загадочный, дотолѣ не разобранный, но безконечно интересный текстъ, извѣстный подъ названіемъ *Pistis-Sophia*; въ нетронутыхъ до тѣхъ поръ коптскихъ рукописяхъ открылись для научнаго міра другіе тексты неогнѣнимои важности. Наконецъ, во второй половинѣ XIX вѣка, европейская наука обогатилась прекрасными трудами по исторіи древнихъ мистерій и тѣхъ забытыхъ таинственныхъ религіозныхъ движеній, къ которымъ такъ близко примыкалъ гностицизмъ. Такимъ образомъ, изученіе гностическихъ системъ было наконецъ поставлено на твердую почву, и ему съ любовью отдались выдающіяся силы ученаго міра. Среди цѣлаго ряда изслѣдователей, создавшихъ новую эпоху въ исторіи гностицизма, особымъ блескомъ сіяютъ

¹⁾ Всѣ эти сочиненія изданы Эйлеромъ: Oehler, *Corporis haereseologici* tom. I; къ этому изданію относятся всѣ наши дальнѣйшія цитаты.

имена германскихъ ученыхъ: достаточно назвать Гисслера, Гильгенфельда, Липсіуса, Ульгорна, Карла Шмидта, Гарнака...

Мы не можемъ здѣсь заняться разборомъ и отдѣлкою вклада, внесеннаго каждымъ изъ этихъ блестящихъ ученыхъ въ сокровищницу европейской науки: это завлекло-бы насъ слишкомъ далеко. Приходится довольствоваться нашимъ бѣглымъ обзоромъ матеріала, находящагося донинѣ въ распоряженіи научнаго изслѣдователя. Но раньше, чѣмъ приступить къ разсмотрѣнію каждаго гностическаго ученія въ отдѣльности, мы должны упомянуть о разныхъ опытахъ классификаціи гностическихъ школъ, примѣнявшихся съ цѣлью выясненія преемственной связи между этими ученіями и взаимныхъ отношеній ихъ основателей.

Уже древніе, только что упомянутые нами ереселогіи пытались установить какой-либо порядокъ въ своемъ перечнѣ гностическихъ сектъ. Иринеи Ліонскій, пренебрегая всякими хронологическими данными, началъ свое изложеніе прямо съ крупнѣйшей гностической системы Валентина, противъ котораго главнымъ образомъ направлена вся его книга; остальные-же гностическія секты онъ старался перечислять въ порядкѣ наибольшей близости ихъ къ валентиніанству. Въ «Философуменахъ» начало ведется, вполне осмысленно, отъ эллинскихъ философскихъ системъ; авторъ переходитъ затѣмъ къ восточнымъ тайнымъ ученіямъ, отъ нихъ—къ *офитамъ*, т. е. къ неясному общему фону гностическихъ умозрѣній, и затѣмъ уже приступаетъ къ обзору отдѣльныхъ гностическихъ системъ, начиная съ ученія Симона Мага. Епифаній Кипрскій также начинаетъ съ до-христіанскихъ (еврейскихъ) сектъ, и затѣмъ пытается держаться хронологическаго порядка въ перечисленіи гностическихъ ученій. Но, къ сожалѣнію, точное соблюденіе хронологіи немислимо при разборѣ ученій, часто возникавшихъ одновременно, и всегда черпавшихъ изъ общаго источника. У Феодорита Кирскаго можно уловить попытку раздѣлить всѣ гностическія ученія на двѣ категоріи, въ зависимости отъ признанія или отрицанія ими идеи первобытнаго дуализма въ Божественной Сущности. Но и эта грань не можетъ быть проведена съ достаточною твердостью между ученіями, выработавшими, какъ увидимъ далѣе, цѣлый рядъ оттѣнковъ и степеней между строгимъ монотеизмомъ и откровеннымъ дуализмомъ. Что касается Филастрія, то у него замѣтны лишь слабые при-

знаки хронологической послѣдовательности, — въ общемъ-же онъ излагаетъ свои данныя въ полномъ беспорядкѣ.

Новѣйшая наука приложила не мало добросовѣстныхъ усилій къ классификаціи гностическихъ системъ. Болѣе старинные изслѣдователи, какъ напримѣръ Массюетъ (Dom Massuet, издавшій въ 1712 г. сочиненія Иринея Ліонскаго), держались преимущественно хронологическаго порядка. Но явная невозможность установленія подобнаго порядка въ системахъ, не находившихся въ преемственной связи одна съ другой, принудила ученую критику обратиться къ исканію иныхъ элементовъ классификаціи. Неандеръ предлагалъ дѣленіе гностическихъ сектъ на отрицающія совершенно еврейство и болѣе близкія ему по духу, но такая классификація неудачна уже потому, что въ ней не остается мѣста для опредѣленія вліянія языческаго, эллино-восточнаго міросозерцанія на гностицизмъ. Гисслеръ предлагалъ дѣленіе на три категоріи по мѣсту происхожденія гностическихъ сектъ: онъ различалъ въ нихъ гностицизмъ египетскій, сирійскій и малоазійскій. Но и подобное раздѣленіе не можетъ быть выдержано послѣдовательно: большинство гностическихъ сектъ, и притомъ самыхъ значительныхъ, достигло полного развитія и успѣха отнюдь не на мѣстѣ первоначальнаго возникновенія, да и самое зарожденіе ихъ было независимо отъ мѣстныхъ вліяній. Бауръ пытался раздѣлить гностическія секты на три группы, сообразно близости ихъ къ еврейству, или къ язычеству (т. е. къ мистическо-философскимъ традиціямъ эллинскаго міра), или къ первоначальному христіанству. Но это дѣленіе совершенно несостоятельно уже потому, что оно предполагаетъ какое-то особое теченіе «первоначальнаго христіанства», котораго никогда не было и быть не могло; исторія первоначальнаго христіанства есть исторія борьбы между еврейскимъ и эллинскимъ духомъ, между двумя непримиримыми міровоззрѣніями. И вся исторія гностическаго движенія является лишь однимъ изъ фазисовъ этой длительной борьбы.

Въ наши дни научная критика отказалась отъ мысли систематизировать гностическія ученія; она занялась изслѣдованіями каждаго изъ этихъ ученій въ отдѣльности, и эта работа оказалась наиболѣе плодотворною. Цитировать здѣсь всѣ ученые труды, пролившіе новыи свѣтъ на значеніе того или иного ученія, конечно, не представляется возможнымъ. Настоящій трудъ является попыткой использовать всѣ эти новѣйшія данныя науки,

освѣтивъ ими матеріаль, представляемый древними ересеологами.

Въ предлагаемомъ бѣгломъ обзорѣ гностическихъ учений мы начнемъ съ Симона Мага, согласно общепринятой традиціи, указывающей на него, какъ на перваго великаго учителя гностицизма. Коснувшись его и предполагаемыхъ учениковъ его, мы перейдемъ къ разсмотрѣнію данныхъ о таинственныхъ сектахъ, формулы которыхъ послужили общимъ фономъ гностическихъ идей: мы говоримъ объ «офитахъ». Отъ нихъ мы перейдемъ къ отдѣльнымъ важнѣйшимъ гностическимъ школамъ и ихъ главарямъ: къ Керинѳу, Саторнилу, Василиду, затѣмъ къ Валентину съ его громадною школою, и къ Кердону, Маркіону и маркіонизму. Порядокъ этотъ основанъ отчасти на хронологическихъ данныхъ, частью-же на внутреннемъ родствѣ перечисленныхъ учений, и поэтому кажется намъ болѣе правильнымъ, нежели искусственное географическое дѣленіе или одностороннее сличеніе гностическихъ идей съ еврейскою традиціею. Гностицизмъ нельзя разсматривать только какъ реакцію противъ еврейскаго духа. Онъ былъ совершенно самостоятельнымъ явленіемъ въ христіанствѣ, и самъ участвовалъ въ созданіи христіанской догматики, быть можетъ въ большей еще степени, нежели еврейская традиція. Онъ былъ въ христіанствѣ выраженіемъ тѣхъ терзаній надъ проблемою зла и его происхожденія, надъ загадкою міроваго начала, надъ мучительнымъ вопросомъ о Сущности Божества и роли Его въ мірѣ, той вѣчной тоски Богоискательства, что заложена въ основѣ всего человѣческаго мышленія и помимо всякихъ религіозныхъ формулъ живетъ всегда въ человѣческой душѣ.

Симонъ Магъ.

Главнѣйшіе источники:

Дьянія, VIII, 5—24.*Just. Mart.* 1 Apol. XXVI, LVI. II Apol. XV.
Dial. cum Tryph. CXX.*Iren.* Adv. haer. I, XXIII, и пр.*Epiph.* 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 и др.*Euseb.* Hist. Eccl. II, 13.*Cyril.* Hieros. Catech. VI, 14—15.*August.* De haer. I. *Praedest.* I, 1.*Pseudo-Tertull.* Adv. haer. I.*Hieron.* Comm. ad Matth. XXIV, 5.

и мн. др.

Съ именемъ Симона Мага мы уже встрѣчались, и намъ пришлось уже коснуться историческихъ данныхъ о немъ¹⁾. Къ сожалѣнію, эти скудные и неясныя данныя не позволяютъ составить яснаго понятія объ этой загадочной личности, скользящей неуловимою тѣнью по фону первобытнаго христіанства.

Напомнимъ вкратцѣ, что первыя свѣдѣнія о Симонѣ мы находимъ въ нашихъ каноническихъ «Дѣяніяхъ апостольскихъ», содержащихъ разсказъ о томъ, какъ иѣкій чудесникъ Симонъ, родомъ Самарянинъ, принялъ крещеніе въ періодъ первой апостольской проповѣди въ Самаріи, и затѣмъ вступилъ въ какіе-то переговоры съ Апостоломъ Петромъ, предлагая, будто-бы, деньги за даръ Духа Святаго; отвергнутый и обличенный Петромъ, онъ будто-бы покаялся и просилъ апостоловъ молиться за него. Къ этимъ краткимъ даннымъ нашихъ «Дѣяній апостольскихъ» прибавился цѣлый циклъ традицій о Симонѣ, неизмѣнно изображающихъ его пераскаяннымъ, непримиримымъ

¹⁾ См. выше стр. 94—97.

противникомъ и соперникомъ апостоловъ вообще и Петра въ частности. Исторіи долготѣтней борьбы Симона съ Петромъ и открытыхъ столкновѣній ихъ въ Кесаріи, въ Антиохіи, въ Римѣ, посвящена, какъ мы уже видѣли, цѣлая литература. Намъ уже пришлось указывать и на то, что въ этой литературѣ подъ именемъ Симона иногда прикрывается личность апостола Павла, столь ненавистнаго евіонейскому теченію первобытнаго христіанства. Кромѣ того, легенды о Симонѣ развивались и растягивались параллельно циклу преданій о Петрѣ, изъ желанія всюду противопоставлять Петру его традиціоннаго врага, всюду имъ посрамляемаго и побѣждаемаго,—такъ что сказанія о Симонѣ иногда служатъ лишь къ приданію рельефа личности «первоверховнаго» апостола. Съ легкой руки Ваура нѣкоторые ученые даже предполагали, что всѣ сообщенія о томъ, какъ Симонъ подвизался въ Римѣ и выступалъ здѣсь противъ Петра, — вымышлены въ цѣляхъ подкрѣпленія преданія о пребываніи самаго Петра въ Римѣ. Однако всѣ эти сказанія, хотя и не закрѣпленныя неопровержимыми историческими свидѣтельствами, имѣютъ за собою такую давность всеобщей и всегда признаваемой традиціи, что научная критика не имѣетъ права отвергать ихъ по простымъ догадкамъ. Мы уже видѣли, что фактъ пребыванія апостола Петра въ Римѣ, хотя и не подтвержденный несомнѣнными историческими документами, все-же слѣдуетъ признать вполнѣ правдоподобнымъ именно въ силу единогласной давнишней традиціи. Подобнымъ образомъ и легенды о Симонѣ, несмотря на позднѣйшія наслоенія, имѣютъ подъ собою твердую почву, и личность самарійскаго мага нельзя не признать исторической, хотя и трудно уловить ея истинныя очертанія. Мы не имѣемъ никакого права сомнѣваться въ томъ, что въ апостольское время славился своими чарами и даромъ прорицанія нѣкій Симонъ магъ, родомъ изъ Самарійскаго селенія Гитты или Гиттона, — что онъ имѣлъ какое-то столкновение съ апостоломъ Петромъ, вѣроятно въ Самаріи, и впослѣдствіе, стоя уже во главѣ цѣлой секты или школы, странствуя по свѣту въ полной славѣ мудреца и обладателя магическихъ силъ¹⁾, онъ могъ неоднократно сталкиваться съ однимъ или

¹⁾ Вся традиція о Симонѣ полна свѣдѣній о странствіяхъ его. См. псевдоклиментову литературу, *Nomiliae* и *Recognitiones*. Приней Лионскій указываетъ на пребываніе Симона въ Тирѣ.

нѣсколькими апостолами, — наконецъ, что онъ побывалъ и въ Римѣ, куда вообще стекались отовсюду всѣ выдающіеся люди и главари всѣхъ философскихъ и религіозныхъ ученій. Древняя традиція единогласно говоритъ о большомъ успѣхѣ Симона въ Римѣ, при императорѣ Клавдіѣ. Св. Іустинъ философъ, рассказывая объ этомъ римскомъ періодѣ жизни Симона, утверждаетъ, будто самарійскому магу воздавались въ Римѣ божескія почести населеніемъ и властями, пораженными его чудесами, и что по Кесареву повелѣнію была даже воздвигнута статуя съ надписью *Simoni Deo Sancto* (Симону святому богу)¹⁾. Однако это сообщеніе Іустина основано на недоразумѣніи: въ 1574 г., именно на указанномъ имъ мѣстѣ (на островкѣ среди Тибра), былъ случайно открытъ удѣлѣвшій пьедесталь статуи, оказавшейся посвященной древнему сабинскому божеству Семону Санку (*Semo Sancus*); надпись, введшая въ заблужденіе Іустина, гласила: *Semoni Deo Sancto*²⁾. Этою ошибкою однако не уничтожается свидѣтельство Іустина объ успѣхѣ Симона въ Римѣ: слѣдуетъ помнить, что авторъ «Апологіи» самъ постоянно жилъ въ Римѣ, хотя и на цѣлый вѣкъ позже эпохи Симона, и не могъ не знать мѣстныхъ преданій; его апологетическій трудъ предназначался для императора и гражданскихъ властей, и трудно предположить, чтобъ онъ въ немъ помѣстилъ свѣдѣнія, не подкрѣпленные хотя-бы народною молвою.

Итакъ, преданія о пребываніи Симона въ Римѣ можно считать правдоподобными; можно даже допустить, что въ міровой столицѣ онъ могъ встрѣтиться съ Петромъ; наконецъ, нѣтъ основанія отвергать безусловно и преданіе о смерти Симона въ Римѣ при какихъ-то трагическихъ для него обстоятельствахъ. Цикль легендъ о Петрѣ и о Симонѣ большею частью заканчивается смертью послѣдняго отъ паденія во время полета по воздуху, въ присутствіи народа и даже самаго императора³⁾. Только въ «Философуменахъ» конецъ Симона описывается иначе: по этой версіи, самарійскій магъ приказалъ себя живо схоронить, утверждая, что онъ на третій день воскреснетъ; ученики исполнили его распоряженіе, но воскресенія учителя не послѣдовало⁴⁾.

1) I ApoI XXVI.

2) Этотъ пьедесталь съ надписью находится нынѣ въ Ватиканскомъ музеѣ.

3) См. выше, стр. 95—97. Ср. *Дѣянія Петра* и пр. апокрифы.

4) *Philosoph.* VI, 20.

Что касается сущности ученія, проповѣданнаго Симономъ, то въ святоотческой литературѣ мы находимъ о немъ еще болѣе скудныя и сбивчивыя свѣдѣнія. Древніе ересеологи единогласно указываютъ лишь на то, что Симонъ самъ себя именовалъ «Великою силою Божіею¹⁾», а также требовалъ себѣ поклоненія подъ именемъ Юпитера, Минервою же величалъ какую-то женщину, Елену, которую онъ будто-бы выкупилъ въ Тирѣ изъ публичнаго дома и всюду водилъ съ собой. Исторія этой Елены давала поводъ ересеологамъ обличать развратный образъ жизни ненавистнаго имъ мага. На самомъ дѣлѣ подъ этой исторіей, несомнѣнно, былъ скрытъ глубокой символъ, совершенно непонятый простодушнымъ Иринеемъ и его подражателями. Бауръ впервые высказалъ догадку, что «Елена» — мифъ, подъ которымъ слѣдуетъ разумѣть луну (по-гречески *Σελήνη* = Селена, Луна), соответствующую солнцу, олицетворенному «Великою силою Божіею». Эта догадка тѣмъ болѣе правдоподобна, что Симонъ вообще представлялъ Божество въ видѣ огня, а Творческую силу Его, проявляющуюся въ мірѣ,—въ видѣ солнца: съ этой символикой, впоследствии сильно повлиявшей на христіанское богословіе, мы уже ознакомились въ митраизмѣ²⁾.

Но и помимо этихъ символовъ, образъ «Елены» былъ для Симона мистическимъ воплощеніемъ идеи человѣческой души, мятущейся въ вѣчныхъ поискахъ за Божественнымъ идеаломъ. Симонъ училъ, что Божественная Мысль, соприсущая Непознаваемой Высшей Божественной Сущности, выдѣлившаяся изъ Невъяснимой Первопричины для творческаго акта, осквернилась въ моментъ творенія: снизойдя до низшаго міра, соприкоснувшись съ матеріей, изъ которой Она создавала міръ, эта Божественная Мысль (*Ἐνοια*) уже не могла вполне очиститься отъ этого прикосновенія и вернуться вновь къ Невъяснимой Высшей Сущности. Она осталась въ мірѣ, и стала добычею сотворенныхъ ею самую низшихъ духовъ, т. е. міровыхъ стихій: послѣднія всячески ее задерживали, не желая выпустить эту частицу высшаго одухотворяющаго Начала,—предметъ вожделѣнія всего бытія. Божественная Мысль падала все ниже, совершенно погрязла въ матеріи, и, наконецъ, оказалась заклю-

¹⁾ Сф. *Диалогъ* VIII, 9—10.

²⁾ См. выше, ч. I.

ченною въ женское тѣло. Это и есть Елена, которую Симонъ, Великая сила Божія, пришелъ спасти и очистить; это—заблудшая овца, которую, согласно притчѣ, пришелъ искать и наконецъ обрѣлъ Пастырь добрый. И въ подкрѣпленіе аллегорическаго смысла всего образа «Елены» Симонъ говорилъ, что та Елена, изъ-за которой въ древности возгорѣлась Троянская война, была также мистической Еленой,—воплощеніемъ оскверненной и тоскующей *Ἐυνοια*. Вообще, по ученію Симона, эта заблудшая искра Божественнаго Свѣта, заключенная въ женское тѣло, переходитъ изъ одной женщины въ другую, какъ бы изъ сосуда въ другой сосудъ¹⁾. Повидимому, Симону не была чужда идея особаго значенія въ мірѣ женственнаго начала, идея «*das ewig Weibliche*», столь хорошо знакомая европейскому мышленію. Быть можетъ, и у него эта идея сочеталась съ представленіемъ объ особыхъ психическихъ переживаніяхъ, о душевномъ разладѣ, вносимомъ въ жизнь человѣка любовью къ женщинѣ; быть можетъ, Симонъ хотѣлъ изобразить въ женщинѣ носительницу духовнаго начала, пробуждающую въ человѣкѣ идеальныя стремленія даже среди бури низменныхъ страстей. Но, во всякомъ случаѣ, въ ученіи Симона, какъ во всѣхъ религіозно-философскихъ системахъ восточнаго эллинизма, идея женственнаго начала имѣла значеніе пассивнаго принципа, дополняющаго активный мужественный принципъ. Въ этомъ смыслѣ сочетаніе образовъ Симона и Елены являлось символомъ сочетанія творческой силы («великой силы Божіей») съ пассивною матеріею,—подобно тому, какъ почитаніе Симона и Елены подъ образомъ Юпитера и Минервы знаменовало сочетаніе Зидительной Силы (творческой *воли*) съ Разумнымъ началомъ. Аллегорическая исторія «Елены» можетъ такимъ образомъ быть истолкована въ разныхъ смыслахъ, помимо своего прямого значенія,—символическаго изображенія тоски по неземнымъ идеаламъ, и вѣчныхъ исканій Мысли, жаждущей полнаго одухотворенія, полнаго очищенія отъ скверны матеріи. Тотъ фактъ, что Симонъ воспрещалъ себя называть по имени, и требовалъ для себя и для «Елены» поклоненія лишь подъ образомъ Юпитера и Минервы, является лучшимъ доказательствомъ символическаго значенія, придаваемаго самимъ учителемъ своему ученію.

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXIII, 2.

Приведенными свѣдѣніями ограничивались-бы все наши данныя о Симонѣ и его ученіи, еслибъ мы не имѣли въ «Философуменахъ» цѣлой религіозной системы, приписанной самарійскому мыслителю. Возможно, что эта система является позднѣйшей переработкой ученія Симона, развитіемъ его идей о Богѣ и Божественной сущности:— такое мнѣніе неоднократно высказывалось ученою критикою. Но, съ другой стороны, мы имѣемъ указанія на то, что въ рукахъ автора «Философуменъ» находилось подлинное сочиненіе Симона, его «Великое откровеніе» (Ἀπόφασις μεγάλη), и можно предположить, что изложеніе Симонова ученія о Божествѣ почерпнуто именно изъ этого драгоценнаго первоисточника, до насъ не дошедшаго. Какъ бы то ни было, это ученіе, основанное на идеѣ мужеско-женственнаго принципа, какъ проявленія Божества въ мірѣ, представляется въ слѣдующей схемѣ:

Богъ есть огонь: на это есть прямое указаніе даже въ Библии:—«Господь нашъ огонь поядаяй есть.» Но подъ этимъ образомъ огня слѣдуетъ разумѣть не матеріальный огонь, а символъ Вѣчнаго Очага Неизъяснимаго Свѣта. Въ этомъ Свѣтѣ все потенціи бытія: въ Немъ заключены все возможности зарожденія и развитія всего видимаго и невидимаго, вещественнаго и духовнаго. Это Тотъ, Кто былъ, есть и будетъ (ὁ ἑστως, στάς, στηρόμενος). Ему вѣчно присущи Разумъ (Νοῦς) и Мысль (Ἐπίνοια): это первое и высшее сочетаніе или *сизигія* (συσζυγία—чета, пара) Божественныхъ проявленій. Разумъ высказываетъ вслухъ Мысль, и такъ проявляются Голосъ (Φωνή) и Имя (Ὄνομα); все произнесенное такимъ образомъ сочетается Разсудкомъ (Δογματός) и Мышленіемъ (Ἐνδύμησις). Это—шесть первоначальныхъ неизъяснимыхъ *эманаций*, или, проще говоря, проявленій Божества, дающихъ возможность вмѣстить представленіе о Невѣдомой и Непознаваемой Божественной Сущности. Въ каждой изъ этихъ эманаций содержится какъ бы полный отблескъ Божественной Силы, но въ нихъ отнюдь не заключена полнота Сущности Божества, которая лишь проявляетъ въ нихъ свои потенціи. Другими словами, Неизъяснимая Высшая Сила Божества не можетъ быть объектомъ познанія, безсильнаго Ее вмѣстить, и Она доступна воображенію лишь какъ Творческое Начало. Міръ не можетъ познать Бога иначе, какъ въ Творческой Силѣ. Но такъ какъ творчество само по себя является выходомъ изъ предшествовавшаго состоянія самодовлѣющей без-

страстности, то оно не может не быть позднѣйшимъ проявленіемъ Божества. Міръ познаетъ Творца, но Божественная Сущность превышаетъ самой идеи творчества. Симонъ поэтому высказывалъ, что всѣ *потенціи* Творчества заключены въ этой Высшей Сущности, — дабы мышленіе могло приблизиться къ частичному созерцанію Ея, — но самый *актъ* творчества онъ относилъ къ дальнѣйшей эманации Божественной Силы, болѣе отдаленной отъ первичнаго очага Непознаваемаго Свѣта.

Эта дальнѣйшая эманация совершается также въ образѣ «сизигій», въ полной аналогіи съ высшимъ міромъ Непознаваемой Сущности. Здѣсь основнымъ началомъ, соотвѣтствующимъ высшему образу Неизъяснимаго Огня, является Молчаніе (*Σιγή*); изъ него исходятъ въ преемственномъ порядкѣ новыя сочетанія, носящія тѣ-же названія *Νοῦς*, *Ἐπίνοια* и т. д. Молчаніе— высшее изъ тѣхъ проявленій Божества, которыя доступны разумѣнію: это—состояніе Божественной Сущности, предшествующее акту творчества, это—Сила, содержащая, но еще не проявившая всѣ потенціи творенія, это—Духъ Божій, носившійся надъ водою (Быт. I, 2), т. е. надъ аморфной первобытной матеріей. Въ области реального космоса эта степень проявленія Божественной Творческой Силы соотвѣтствуетъ міру невидимому, неосязаемому,—духовному.

Третій, низшій, видимый намъ міръ развивается опять по аналогіи съ высшими, и образовался при сляніи Божественной Творческой Силы съ одухотворенною Ею матеріею, т. е. въ самомъ актѣ Творчества. Первое мѣсто, соотвѣтствующее Высшей Первопричинѣ міра Божественнаго, здѣсь принадлежитъ чело-вѣческому духу, какъ звену между матеріей и Высшей Невѣдомой Сущностью. Мы уже видѣли, что въ этомъ низшемъ матеріальномъ мірѣ томится въ заключеніи Божественная Мысль, и что освобожденіе ея является цѣлью особо-ниспосланнаго воплощенія Высшей Силы Божіей.

Такова въ общихъ чертахъ система Божественныхъ эманаций, приписываемая Симону авторомъ «Философумень». Дальнѣйшее-же изложеніе его ученія настолько запутано, что выясненіе идей Симона объ активномъ проявленіи Божества въ мірѣ представляетъ непреодолимые затрудненія. Достойны вниманія нѣкоторыя символическія уподобленія, заимствованныя изъ области фізіологіи и свидѣтельствующія о серьезныхъ познаніяхъ въ этой области (особенно замѣчательно описаніе кро-

воображенія). Трудно сказать, гдѣ приобрѣлъ Симонъ эти познанія: они были несомнѣнно вынесены изъ тѣхъ святилищъ религіи и науки на Востокѣ, гдѣ образовалось философское мышленіе самарійскаго чародѣя, но прослѣдить связь идей Симона съ какимъ-либо опредѣленнымъ восточнымъ ученіемъ мы не можемъ. Въ его ученіи о сущности Божества можно усмотрѣть и слѣды буддизма (идея первобытной безстрастной Божественной Сущности), и митраизма (понятіе объ огнѣ, какъ символѣ активнаго начала въ Неизъяснимомъ Божествѣ), и эллинской философіи (ученіе объ эманацияхъ подъ образами произносимыхъ словъ), и египетскихъ мистерій (ученіе о тройственномъ естествѣ міра, развивающагося по закону аналогіи: «что вверху, то и внизу»); вообще вся система, приписанная Симону, является яркимъ образцомъ синкретизма, сливашаго всѣ религіозныя и философскія міровоззрѣнія Востока въ единый страстный порывъ къ Богоискательству. Что касается идей самого Симона и истиннаго облика его, какъ мыслителя, то выясненіе ихъ стало бы возможнымъ лишь въ томъ случаѣ, если-бы въ нашихъ рукахъ еще обрѣталось безслѣдно исчезнувшее подлинное сочиненіе его, *Ἀπόφασις μεγάλη*. Только изъ этой книги, игравшей роль евангелія Симона, можно было-бы извлечь ясныя свѣдѣнія о его христологіи, т. е. объ его отношеніи къ личности Христа и о томъ, какимъ образомъ, по его ученію, совершалось искупленіе и очищеніе міра и окончательное освобожденіе Божественной Мысли отъ гнета матеріи. Эти данныя у насъ вовсе отсутствуютъ, если не считать туманныхъ указаній ересеологовъ на какія-то заявленія Симона, будто-бы очищеніе міра совершалось черезъ него самого, и будто онъ, «великая сила Божія», съ этой цѣлью проявилъ себя тройко: въ Иудеѣ какъ Сынъ Божій, во исполненіе месіанскихъ обѣтованій, въ Самаріи какъ Богъ Отецъ (?), а въ языческомъ мірѣ какъ Духъ Святой (?). Эти странныя заявленія ничѣмъ не связаны съ только-что разсмотрѣнною схемою ученія Симона, и можно предположить, что здѣсь кроется недоразумѣніе, вызванное непониманіемъ слишкомъ сложнаго символа. Нельзя забывать, что мы имѣемъ дѣло съ указаніями ересеологовъ, готовыхъ приписать самыя дерзкія нелѣпности незнакомому имъ «родоначальнику всѣхъ ересей».

Здѣсь можно остановиться надъ вопросомъ, дѣйствительно-ли слѣдуетъ считать Симона источникомъ всѣхъ христіанскихъ ересей и отцомъ гностицизма?

Такое мѣсто въ исторіи христіанства принадлежитъ Симону лишь въ хронологическомъ смыслѣ. Повидимому, онъ дѣйствительно первый попытался перенести христіанство на почву чистаго эллинизма, совершенно отбросивъ изъ него еврейскій элементъ. Но тѣ идеи, въ которыя вылилась эта попытка, отнюдь не были плодомъ собственныхъ измышленийъ Симона: мы уже видѣли, что онъ заимствовалъ эти идеи изъ общей сокровищницы эллинской мысли, изъ запаса представлений и образовъ, выдвинутыхъ общимъ мистическимъ броженіемъ. Послѣ Симона всѣ главари гностическихъ школъ черпали изъ того-же источника тѣ-же идеи о Невъяснимомъ Божествѣ, превышающемъ всякое активное начало творчества, идеи о низшемъ мірѣ, сотворенномъ низшими началами, бессильными уберечь свое созданіе отъ зла, идеи о міровой душѣ, являющейся отблескомъ или частицею Высшаго Логоса, и тоскующей въ ожиданіи освобожденія отъ скверны матеріи. Тотъ фактъ, что первое выраженіе этихъ идей на языкѣ христіанства относится къ эпохѣ первыхъ шаговъ апостольской проповѣди, т. е. ко времени зарожденія самого христіанства, свидѣтельствуешь лишь о томъ, что эти идеи являлись неизбѣжнымъ выводомъ религіозныхъ созерцаній въ мірѣ эллинизма, внѣ рамокъ библейской традиціи. И роль Симона, вѣроятно, состояла лишь въ томъ, что онъ на первыхъ-же порахъ христіанскаго побѣднаго шествія въ мірѣ выяснилъ неприемлемость еврейской традиціи въ этомъ внѣшнемъ мірѣ, охваченномъ великимъ мистическимъ броженіемъ, — что онъ первый формулировалъ отношеніе эллинизированнаго міра къ Вѣтхому Завѣту и Богу Авраама, Исаака и Іакова. Весьма характерно, что въ упомянутой уже неоднократно псевдо-кLEMENTОВОЙ литературѣ о Симонѣ въ его уста влагаются опредѣленіе вѣчной дилеммы: если Богъ—Всемогуцій Творецъ, то Онъ и виновникъ зла въ мірѣ; если Онъ устранить зло не хочетъ или не можетъ,—то Онъ не Всеблагой, или же не Всемогуцій¹⁾.

Отрицаніе Бога ветхозавѣтнаго, Бога карающаго за зло и «взыскающаго неправду даже до четвертаго поколѣнія», повліяло вѣроятно на этическую сторону ученія Симона: мы не находимъ у него требованія «дѣлъ добрыхъ», богоугодныхъ; ересе-

¹⁾ *Homiliae* ps.-clem. XIX.

ологи-же бросали Симону упрекъ въ отсутствіи всякихъ нравственныхъ принциповъ. Однако мы только что видѣли, какому странному искаженію подверглось ученіе Симона о «Еленѣ», страждущей въ мірской сквернѣ,—и поэтому можемъ оставить безъ вниманія эти обвиненія въ безнравственности, основанныя вѣроятно на такихъ-же недоразумѣніяхъ. Можно предположить, что этическая сторона ученія Симона говорила о внутреннемъ, духовномъ очищеніи, соотвѣтственно очищенію міровой души отъ матеріи и ея зла, и что въ этомъ процессѣ духовнаго совершенствованія самоуглубленіе, внутреннее содержаніе, имѣли больше значенія, нежели внѣшнія добродѣтели. Впрочемъ мы еще вернемся къ этимъ упрекамъ въ безнравственности и увидимъ, что ихъ бросали безъ разбора всѣмъ гностическимъ сектамъ и вообще всему религіозно-мистическому движенію, непонятному толпѣ. На этомъ краткомъ обзорѣ дѣятельности и ученія знаменитаго самарійскаго мага мы должны закончить наше знакомство съ его загадочной личностью, за неимѣніемъ иныхъ данныхъ о ней.

Однако, слѣдуетъ еще упомянуть о томъ, что загадка Симона усложняется тѣсной, признанной многими ересологами, связью ученія его съ ученіемъ нѣкоего таинственнаго Досиоея. О личности этого Досиоея мы имѣемъ еще болѣе скудныя и сбивчивыя свѣдѣнія: по однимъ даннымъ, онъ былъ учителемъ Симона,—по другимъ—они оба, т. е. и Симонъ и онъ, были учениками Іоанна Крестителя, по третьимъ—онъ даже не былъ современникомъ Симона, и жилъ чуть-ли не за сто лѣтъ до апостольскихъ временъ. Ему приписывалась также какая-то связь съ ученіемъ саддукейства въ еврейскомъ мірѣ. По преданію, онъ отрицалъ идею воскресенія мертвыхъ, посмертнаго суда и загробнаго воздаянія, и считалъ недостойнымъ служеніе Богу ради посмертной мзды¹⁾; онъ отвергалъ также безсмертіе души, но признавалъ вѣчность матеріи;—изъ этихъ данныхъ можно заключить, что онъ отрицалъ личное безсмертіе и училъ о вѣчности духовнаго начала, раздробленнаго въ человѣческихъ сознаніяхъ, но подлежащаго возвращенію къ своему первоисточнику—Божественной Сущности. Ученіе Досиоея о Божествѣ было построено на какихъ-то неразгаданныхъ астрономическихъ символахъ. Ему приписывалась система тридцати эма-

¹⁾ Recogn. I, 54.

націй Божества, соотвѣтствующихъ числу дней въ мѣсяцѣ; эти 30 «эоновъ» мы впоследствии найдемъ вновь въ системѣ Валентина, величайшаго изъ гностическихъ учителей. Это мистическое число 30 дало поводъ утверждать, будто у Досиоея было 30 учениковъ и одна ученица, носившая опять знаменательное имя Елены; повидимому, эта Елена или Селена являлась именно олицетвореніемъ луны. Мы лишены возможности разобраться въ этомъ хаосѣ отрывочныхъ данныхъ, и Досиоею суждено остаться однимъ изъ неразгаданныхъ таинственныхъ явленій первобытнаго христіанства, — если только онъ вообще принадлежалъ къ христіанской эпохѣ, а не къ предшествовавшему времени, какъ полагали нѣкоторые ересеологи. Остается упомянуть о преданіи, будто Досиоей, отличавшійся необычайнымъ аскетизмомъ, подвергалъ себя такому строгому посту, что наконецъ заморилъ себя голодомъ, и ученики его нашли однажды его изможденное, бездыханное тѣло въ той пещерѣ, куда онъ удалялся для одинокаго созерцанія.

Главнѣйшіе источники свѣдѣній о Досиоеѣ: Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 22. Orig. *C. Cels.* I; VI; *In Matth.* 33 и пр. Epiph. *Haer.* XIII. Theod. *Haer. fab. comp.* I, 1, Philastr. *h.* IV. Pseudoclem. *Recogn.* I, 54; II, 8—12. *Homiliae* II, 24. *Const. apost.* VI, 8. *PseudoTertull.* c. I. Hier. *Adv. Lucifer.* XXIII, etc.

Менандръ.

- 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. *Prædest.* c. II.
 Ps. Aug. *de haer.* II.
 Just. Mart. *Apol.* I, 26.

etc.

Разсмотрѣнная нами литература о Симонѣ Магѣ полна указаній на многочисленность его учениковъ. Однако имена ихъ большею частію не сохранились, и изъ всей школы Симона мы можемъ назвать и собрать кое-какія свѣдѣнія лишь объ одномъ ученикѣ, — Менандрѣ.

Менандръ (Μένανδρος, Menander) былъ также, какъ и Симонъ, родомъ Самаріецъ, изъ селенія Каппаретей¹⁾, но жилъ онъ, повидимому, въ Антиохіи и пользовался здѣсь славою мага и волшебника, превзойдя своими чудесами знаменія самого Симона, по свидѣтельству современниковъ. Магія играла большую роль въ ученіи Менандра, говорившаго о необходимости подчинить человѣческой волѣ низшіе міровые элементы. Идеи же Менандра о сущности міра и Божества, насколько ихъ можно выяснитъ, мало отличались отъ Симоновой системы. Онъ также училъ о Непознаваемой Высшей Сущности, недоступной опредѣленію; себя самого называлъ спасителемъ, свыше посланнымъ для просвѣтленія и очищенія міра, который сотворенъ не Высшимъ Неизреченнымъ Божествомъ, а низшими силами, являющимися порожденіями или вѣрнѣе вырожденіями Божественной Мысли. Менандръ училъ, что человѣкъ долженъ развить въ себѣ магическія силы (т. е. власть надъ матеріею), именно въ цѣляхъ борьбы съ этими низшими космическими элементами; при надлежащемъ развитіи воли и творческой способности, человѣкъ можетъ подняться до уровня этихъ низшихъ силъ. Само собою разумѣется, что враждебные Менандру ересеологи видѣли въ его магическихъ чарахъ лишь проявленіе нечистой силы, или же шарлатанство; они также утверждали, что Менандръ, заманивая учениковъ, сулилъ всякому, кто крестится во имя его, — безсмертіе и вѣчную молодость. Не подлежитъ сомнѣнію, что эти обѣщанія имѣли аллегорическое значеніе, и никто изъ учениковъ не толковалъ ихъ въ грубомъ буквальномъ смыслѣ, иначе трудно себѣ представить, какимъ образомъ у этого раздавателя безсмертія и вѣчной юности могли быть ревностные послѣдователи еще двѣсти лѣтъ спустя, когда не только онъ самъ, но и два-три поколѣнія его учениковъ уже давно вкусили и старости, и смерти! Можно предположить, что ученіе Менандра о безсмертіи выражало лишь идеи переживанія индивидуальнаго сознанія, — въ противоположность ученіямъ, отрицавшимъ личное переживаніе духа и признававшимъ идею безсмертія лишь въ смыслѣ вѣчности единой духовной сущности, освобождающейся въ смерти отъ узъ индивидуальности. Менандръ особенно рѣзко возставалъ противъ идеи воскресенія

¹⁾ На это селеніе указываютъ всѣ ересеологи, кромѣ Θεодорета, считающаго родиной Менандра какое-то селеніе «Λαβραῖ».

плоти, уже тогда просачивавшейся въ церковную догматику. Его ученіе о воскресеніи имѣло въ виду только духъ, временно обитающій въ тѣлесной оболочкѣ и избавляющійся отъ нея плотскою смертію, но сохраняющій послѣ разрушенія тѣла всѣ индивидуальныя силы и способности, сознание и волю, для дальнѣйшей эволюціи къ Высшему Источнику Свѣта. Такое ученіе логично связано съ представленіемъ о магіи, какъ о дисциплинѣ духа, содѣйствующей развитію и закаленію воли, какъ высшаго духовнаго начала въ человѣкѣ.

Этими скудными данными исчерпываются всѣ наши свѣдѣнія о Менандрѣ и «менандріанахъ»; къ сожалѣнію, авторъ «Философумень», обыкновенно дополняющій наши данныя цѣнными указаніями и цитатами, почему-то вовсе не упоминаетъ о Менандрѣ, и безъ его помощи мы лишены возможности возстановить, хотя-бы въ общихъ чертахъ, религіозную систему самарійскаго чародѣя.

Древніе ересеологи почти единогласно утверждаютъ, что Менандръ, ученикъ Симона, въ свою очередь былъ учителемъ Саторнила и Василида, который былъ учителемъ Валентина. Такимъ образомъ создается искусственная филиація гностическихъ системъ, основанная впрочемъ только на стремленіи выставить непременно Симона Мага родоначальникомъ всѣхъ гностическихъ ересей. Но дѣло въ томъ, что такой филиаціи быть не могло. Симонъ, какъ мы уже видѣли, черпалъ свое ученіе изъ общаго источника мистическихъ идей, питавшаго непосредственно и другія системы, — если слово *непосредственно* можетъ вообще найти примѣненіе къ исторіи безпримѣрнаго смѣшенія самыхъ разнородныхъ элементовъ, классификація которыхъ представляетъ непреодолимые затрудненія. Мы уже сказали, что христіанская мысль работала на фонѣ общаго мистическаго броженія, общаго напряженнаго исканія Высшаго Гносиса въ синтезѣ всѣхъ религіозныхъ и философскихъ системъ. Поэтому, раньше, чѣмъ обратиться къ великимъ гностическимъ учителямъ II вѣка, мы попытаемся, оставивъ въ сторонѣ филиацію Симона, Менандра, и т. д., разобраться въ общей массѣ гностическихъ ученій, не приписанныхъ громкимъ именамъ извѣстныхъ философовъ—Богоискателей, но не менѣе интересныхъ для исторіи гностическихъ идей.

О ф и т ы .

Мы теперь переходимъ къ группѣ ученій, посившихъ по преимуществу названіе *гностическихъ*. Только подъ этимъ наименованіемъ извѣстны они Иринею Лионскому, въ изложеніи котораго эти ученія помѣщены въ безпорядкѣ послѣ системъ Валентина и другихъ главарей гностическихъ школъ. Но современному изслѣдователю приходится, наоборотъ, начинать именно съ этихъ анонимныхъ ученій, признанныхъ первоначальнымъ общимъ источникомъ всѣхъ гностическихъ системъ.

Эти системы, далеко не всегда сходны между собою, объединяются однимъ общимъ символомъ, встрѣчающимся въ каждой изъ нихъ. То символъ змѣя, отъ котораго всѣ эти сектанты получили общее названіе *офитовъ* (греч. ὄφεις — змѣи). Древніе ересеологи утверждали, будто въ этой группѣ гностическихъ системъ было въ ходу настоящее змѣепоклонство, — будто въ нѣкоторыхъ сектахъ таинство Евхаристіи считалось совершеннымъ только при появленіи надъ св. чашей ручной змѣи, которая въ иныхъ сектахъ должна была обвиваться вокругъ возносимыхъ Св. Даровъ. Подобныя утвержденія основаны на обычномъ недоразумѣніи, какъ сказанія о «Еленѣ» Симона Мага, и облекаютъ въ грубую реальную форму глубокіе, недоступные для непосвященныхъ образы. Въ гностической символикѣ подъ образомъ змѣя скрывалось то понятіе о низшей космической силѣ, ожидающей одухотворенія свыше, то идея влажнаго принципа, вносящаго въ безжизненную матерію первое броженіе жизни, то представленіе о первобытной матеріи, выходящей спиралью въ вѣчной эволюціи. Вся эта символика станетъ намъ понятнѣе при разсмотрѣніи каждой въ отдѣльности системы «офитовъ». Пока же нельзя не отмѣтить, что этотъ символъ змѣя неизмѣнно появляется въ религіозныхъ образахъ человѣчества съ незапамятной древности, — что онъ занесенъ въ религіозное міросозерцаніе арійской расы въ видѣ пережитка какихъ-то древнѣйшихъ, доисторическихъ мѣстныхъ культовъ,¹⁾ и что онъ постоянно встрѣчается въ религіозной

¹⁾ См. Fergusson, *Tree and serpent worship* и др. спеціальныя изслѣдованія; Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible*; Reimach, *Cultes, mythes et religions* и др.

традиціи семитовъ: вспомнимъ роль змѣя въ библейскомъ разсказѣ о грѣхопадѣніи, а также «мѣднаго змія» Моисея. Такимъ образомъ, присутствіе аллегорическаго образа змѣя въ гностицескомъ міросозерцаніи является новымъ свидѣтельствомъ о тѣсной связи гностицизма съ древними таинственными культами, создавшимися вокругъ старыхъ, какъ міръ, образовъ. Даже древніе ересеологи отдавали себѣ отчетъ въ томъ, что «офитизмъ» старше самого христіанства, и Филастрій, напримѣръ, относилъ его къ группѣ до-христіанскихъ сектъ.

Слѣдуетъ замѣтить, что къ числу офитическихъ сектъ ересеологи охотно причисляли всѣ развѣтвленія гностицизма, не поддающіяся точному опредѣленію и не прикрытыя именемъ извѣстнаго учителя; иногда мы даже не находимъ символа змѣя въ отрывочныхъ свѣдѣніяхъ о такихъ ученіяхъ, въ иныхъ случаяхъ намъ извѣстны одни лишь наименованія сектъ. Перечисляя эти ученія, древніе ересеологи называютъ намъ собственно Офитовъ, Наасеновъ (отъ еврейскаго слова *naas* — змѣя), Варвело-гностиковъ или Варвеліотовъ, Борборіанъ, Ператовъ, Севіянъ или Сетитовъ, Северіанъ, Фибіонитовъ, Коддіанъ, Энтихитовъ, Гайматитовъ, Каинитовъ, Ноахитовъ, Архонтиковъ, Антитактовъ, Продикіанъ и мн. другихъ, въ томъ числѣ послѣдователей какого-то Іустина—гностика, араба Моноима и другихъ. Свѣдѣнія о нихъ, какъ мы уже видѣли, разбросаны въ хаотическомъ безпорядкѣ въ ересеологическихъ сочиненіяхъ, и прослѣдить въ отдѣльности нить каждаго изъ этихъ ученій являлось-бы непосильнымъ трудомъ. Мы ограничимся поэтому обзоромъ лишь тѣхъ сектъ, ученіе которыхъ можетъ быть хоть частично возстановлено въ видѣ болѣе или менѣе стройной системы. Этотъ обзоръ мы начнемъ съ офитовъ, изображенныхъ Иринеємъ лонскимъ.

I. 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.
 Praedest. c. XVII. Ps.-Tertull. c. VI.
 Aug. *De haer.* c. XVII.

etc.

Иринея лiонскiй сохранилъ намъ свѣдѣнiя объ одной системѣ, которую Θεодоритъ въ своемъ пересказѣ называетъ ученiемъ *офитовъ*; самъ-же Иринея не даетъ ей названiя и начинается изложенiе ея словами: «другiе говорятъ»..... Схема этого ученiя представляется въ слѣдующемъ видѣ:

Въ непознаваемой Глубинѣ пребываетъ Первичный Свѣтъ (Primum Lumen), Безграничный, Непостижимый, Отецъ всего сущаго, именуемый Первымъ Человѣкомъ (Primus Homo). Ему соприсуща Мысль Его, называемая также Его Сыномъ и Вторымъ Человѣкомъ¹⁾. Наконецъ, третье проявленiе Непознаваемого Божества—Духъ, именуемый Первой Женой и Матерью всего {живущаго (Prima Foemina, mater viventium)²⁾; Духъ носится надъ бездной безформеннаго матеріальнаго начала (ср. Быт. I, 2), образующаго Воду, Тьму, Глубину и Хаосъ (ὕδωρ, σκοτός, ἄβυσσος, χάος): подъ этими наименованiями можно разумѣть первичные элементы матерiи, надъ которыми носится недоступное воображенiю проявленiе Божественной Животворной Силы, содержащей въ Себѣ всѣ потенцiи творчества.

Первый Человѣкъ и Превѣчный Сынъ Его, радуясь красотѣ Духа-Жены, озарили Ее Своимъ Свѣтомъ; изъ этого сочетанiя явился новый Неплѣнный Свѣтъ, именуемый также Третьимъ Человѣкомъ и Христомъ. И Христосъ вмѣстѣ съ Матерью-Духомъ соединился съ Высшимъ Первоначальнымъ Источникомъ Свѣта, съ Неизрѣченными Отцомъ и Сыномъ, и вмѣстѣ обра-

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

²⁾ Въ еврейскомъ языкѣ *духъ* (*руахъ*) женскаго рода. «Мать Моя, Духъ Святой»,—говоритъ Христосъ въ одномъ апокрифическомъ евангелии. Представленiе о Духѣ, какъ о *пассивномъ* женскомъ элементѣ Божественной Сущности, дополняющемъ *активное* (творческое) мужское Начало Непознаваемого Отца,—весьма обычно въ древней мистикѣ, какъ увидимъ далѣе.

зовали *Высшую Церковь* (sancta Ecclesia), т. е. собраніе всѣхъ непознаваемыхъ потенцій Божества, полноту Божественной Сущности.

Но когда Превышіе Отець и Сынъ вступали въ общеніе съ Духомъ, то переполнили Собою Духовную Сущность (ибо полнота Непостижимаго Божества далеко превышаетъ всѣ потенціи Божественной Творческой силы и не вмѣщается ими). И Духовная Сущность, переполненная Невъяснимымъ Свѣтомъ, произвела тогда не только Одного Христа, немедленно слившася съ Божественнымъ Первоисточникомъ: изъ Нея перелился Божественный Свѣтъ, какъ изъ наполненнаго черезъ край сосуда, и озарилъ низшую бездну, — первичный хаосъ матеріи, въ которой вызвалъ броженіе жизни. (Другими словами, изъ полноты Себя познавшей Божественной Сущности исходитъ первое проявленіе творческой силы, имѣющей создать вселенную, но полнота Божества пребываетъ при этомъ неизмѣнной, превыше всякаго познаемаго проявленія или творческаго акта).

Частица Превѣчнаго Свѣта, коснувшаяся хаоса, привела въ созидательное движеніе (т. е. въ броженіе) воду, и создала себѣ изъ нея тѣло (т. е. живую матерію съ ея потенціями вмѣсто безформеннаго хаоса стихій¹). Это — міровая душа, именуемая Премудростью (*Σοφία*) и мужеско-женскимъ началомъ *Пруникосъ* (*Προῦνιχος*). Произведя міръ, она оказалась Сама заключенною въ созданной ею матеріи, ибо частицы хаоса, приведенныя ею въ движеніе, страстно стремились къ ней, и прильнувъ къ ней отягощали ее. Но низшій космосъ все-же не могъ удержать ее, частицу Высшаго Божественнаго Начала: сперва ей удалось создать изъ своей матеріальной сущности небесную твердь, какъ грань между познаваемымъ міромъ и областью Непостижимаго Свѣта; затѣмъ, окрѣпнувъ въ своемъ ненасытномъ стремленіи къ Высшему Свѣту, она совершенно освободилась отъ матеріи и отложила свое змѣеобразное тѣло, «образъ водяного естества» (*aquatilis corporis typum*)². Тѣло-же, оставленное ею, именуется *женою отъ жены* (*fœminam a fœ-*

¹) Мы здѣсь узнаемъ идею о зарожденіи жизни впервые въ водномъ ествѣ.

²) Водное естество и обычный символъ его — змѣя означаютъ здѣсь матерію, уже одухотворенную принципомъ жизни, уже вступившую на путь эволюціи органическихъ силъ.

шина): здѣсь подразумѣвается пассивная матерія, ожидающая творческаго воздѣйствія.

Но отъ временнаго сближенія Премудрости-Пруникосъ съ бездной хаоса былъ произведенъ Сынъ, оставшійся въ низшемъ мѣрѣ, и не знавшій своей Матери, хотя онъ получилъ отъ Нея *дыханіе нетлѣнія* (*aspirationem incorruptelae*), т. е. частицу Божественной Эманации. Этотъ Сынъ, называющійся Іалдаваоѣ (*Ἰαλδαβαῶθ*)¹⁾, есть Мировое Творческое Начало, т. е. космическая сила, направляющая эволюцію матеріи. Онъ производитъ изъ себя, безъ матери, изъ воды (т. е. изъ матеріи, приведенной въ броженіе творчества) сына Іао (*Ἰαώ, Iao*), черезъ котораго производитъ Саваоѣ и далѣе въ послѣдовательномъ порядкѣ Адоная, Элоя, Орея и Астафея²⁾. Всѣ эти имена заимствованы изъ ветхозавѣтныхъ наименованій Бога или изъ еврейской каббалистики, и носители ихъ изображаютъ космическія силы, проявляющіяся въ эволюціи матеріи. Такъ создается Седмица (*Hebdomas*) *Архонтовъ* или Мировыхъ Началъ, управляющихъ вселенною; они олицетворяются въ мѣрѣ семью планетами (въ которыхъ всѣ древнія магическія ученія видѣли изображеніе семи духовъ вселенной или семи мировыхъ силъ). Семь мировыхъ началъ борются между собою за власть, и изъ борьбы ихъ (т. е. изъ столкновений и сочетаній разныхъ космическихъ элементовъ) происходитъ все сущее въ мѣрѣ. Іалдаваоѣ, недовольный другими архонтами, въ скорби и смятеніи обратилъ свои силы въ самую глубь матеріи, и родилъ себѣ изъ нея сына,—Умъ, извивающійся въ образѣ змѣя. (Другими словами, Іалдаваоѣ, т. е. высшая космическая сила, посылательница отблеска Божества, зарождаетъ въ матеріи *сознаніе*). Этотъ змѣеобразный Умъ всюду пребываетъ съ отцомъ своимъ и способствовалъ тому, что Іалдаваоѣ возгордился и вообразилъ себя Высшимъ Существомъ. Взирая на все мірозданіе, онъ гордо возгласилъ: «Я Отецъ и Богъ, и надо мною нѣтъ

¹⁾ Это имя толкуется разн. Гарвей объясняетъ его какъ *Господь Богъ Отцовъ*, и это толкованіе подкрѣпляется тѣмъ, что Іалдаваоѣ, по мысли гностиковъ, есть ветхозавѣтный Іегова. Но большинство ученыхъ, съ Гильгельфельдомъ во главѣ, переводятъ это имя: *смѣзь Хаоса*.

²⁾ *Iren. I, XXX, 5: eum enim qui a matre primus sit, Ialdabaoth vocari: eum autem qui sit ab eo, Iao; et qui ab eo, Sabaoth, quartum autem Adoneum, et quintum Eloem, et sextum Oreum, septimum autem et novissimum omnium Astaphaeum. Cf. Orig. C. Cels, VI, 32. Epiph. Haer. XXVI, 10.*

иного»¹⁾. Но на слова эти послѣдовалъ свыше отвѣтъ Матери его, Премудрости — Пруникось: «Не лги, Іалдаваоѣъ, выше тебя есть Отецъ всего сущаго, — Первый Человѣкъ и Человѣкъ Сынъ Человѣческой». Всѣ міровыя начала были поражены этимъ раздавшимся свыше гласомъ и таинственнымъ откровеніемъ. Тогда молвилъ къ нимъ Іалдаваоѣъ: «Придите, сотворимъ человѣка по образу и подобію нашему.» (Быт. I, 26)²⁾. (Т. е. онъ, Іалдаваоѣъ, желаетъ завершить міровую эволюцію созданіемъ высшаго ея типа, носителя мірового сознанія, въ противовѣсъ непонятному Духовному Началу не отъ міра сего). Итакъ, шесть архонтовъ создали человѣка огромныхъ размѣровъ, но это созданіе ихъ ползало по землѣ, лишенное возможности подняться (т. е. было лишено духовной сущности). Іалдаваоѣъ оживилъ человѣка, давъ ему частицу змѣеобразнаго Ума и вдохнувъ въ него «дыханіе жизни» (Быт. II, 7), — т. е. частицу Духа, — ту искру Высшаго Свѣта, которую самъ имѣлъ отъ Матери. Все это совершилось съ вѣдома Матери его — Премудрости, ибо она желала отнять у Іалдаваоѣа вложенную въ него частицу Божественнаго Свѣта, провидя въ немъ намѣреніе возстать на Высшее Божество. Вдохнувъ въ человѣка Божественную искру, Іалдаваоѣъ самъ лишился ея. А человѣкъ, получивъ частицу Божественнаго Свѣта, позналъ и прославилъ Высшую Божественную Сущность, и отвергнулъ создателей своихъ, — Іалдаваоѣа и другихъ архонтовъ. (Другими словами, въ человѣческомъ сознаніи впервые проясняется идея Божества, не проявляющаяся въ космическихъ силахъ).

Іалдаваоѣъ, познавъ, что самъ лишился Искры Божества, задумалъ отнять ее у человѣка, и съ этой цѣлью создалъ жену (это значитъ, что пробужденіе низшихъ инстинктовъ должно было отвлечь человѣка отъ созерцанія Божественнаго Начала и отъ стремленія къ Нему). Но Пруникось, — Высшее Мужеско-Женское Начало и Премудрость, — не дремлетъ, и успѣваетъ лишить жену той стихійной силы, которую вложилъ въ нее Іалдаваоѣъ (т. е. Божественное Начало, заложенное въ человѣкѣ, одерживаетъ верхъ надъ его низшими страстями и тѣ-

¹⁾ Ср. *Исх.* XX, 2—3. *Второзак.* V, 6—7.

²⁾ Этотъ текстъ изъ книги Бытія, предшествующій исторіи сотворенія человѣка, всегда былъ предметомъ разныхъ толкованій и богословскихъ споровъ, въ виду странности оборота рѣчи во множественномъ числѣ «*сотворимъ...* по образу *нашему*».

лесною похотью). Архонты даютъ женѣ имя Евы, восхищаются ею, и рождаютъ съ ней сыновей—ангеловъ. Но высшая Мать—Премудрость, желая освободить человѣка—Адама и жену Еву отъ власти міродержителей, старается ихъ возстановить противъ Іалдаваооа и другихъ архонтовъ, и съ этой цѣлью посылаетъ въ рай Іалдаваооа змѣя, которому поручено уговорить первыхъ людей преступить заповѣди своихъ создателей¹⁾. Змѣю удается склонить Еву, и черезъ нея Адама, къ вкушенію отъ запретнаго древа, т. е. къ неповиновенію Іалдаваооу. Вкусивъ-же отъ плодовъ древа познанія, люди уясняютъ себѣ Сущность Высшаго Божественнаго Начала, и совершенно отрекаются отъ своихъ создателей—архонтовъ. Разгнѣванный Іалдаваооъ изгоняетъ мужа и жену, а также змѣя, въ низшія сферы. Но Божественный Свѣтъ не можетъ пребывать въ такомъ униженіи, и поэтому частица его, покинувъ людей, вернулась къ Высшему Первоисточнику, Адамъ-же и Ева, отягощенные матеріею, остались блуждать беспомощно въ низшемъ мірѣ. Отъ змѣя-же, раздѣлившаго ихъ участь, рождаются въ низшихъ сферахъ шесть сыновей, составляющихъ вмѣстѣ съ нимъ седмицу духовъ низшаго міра, соответствующую седмицѣ міродержителей-архонтовъ. Эти низшіе духи или демоны относятся враждебно къ человѣческому роду, и вѣчно мстятъ ему за то, что ихъ отецъ изъ-за людей подвергся изгнанію и униженію. (Другими словами, страсти и потребности, рожденныя умомъ, отягощаютъ человѣка въ низшемъ мірѣ страстей).

Адамъ и Ева до своего изгнанія въ область низшихъ стій имѣли почти безплотныя, невѣсомыя тѣла. Но ставъ жертвами космическихъ силъ, они погрязли въ матеріи, плоть ихъ стала грубѣть, и приняла существующій нынѣ видъ тѣлесной оболочки: это—тѣ «кожаная одежда», которыми, согласно библейскому тексту (Быт. III, 21)²⁾, прикрылись Адамъ и Ева по изгнаніи изъ рая. Матерія окончательно поработаетъ человѣка, лишеннаго искры Божества. Но Высшая Премудрость Пруникось проникается состраданіемъ къ униженному человѣку, и

¹⁾ Это мѣсто у Приня крайнѣ темно. Можно понять и такъ, что сама Пруникось въ образѣ змѣя проявляется въ раю.

²⁾ Это толкованіе библейскаго текста о кожаныхъ одеждахъ, данныхъ Богомъ Адаму и Евѣ послѣ грѣхопаденія, весьма обычно въ древней мистикѣ; одежды эти символически изображаютъ матеріализацію человѣка послѣ осверненія его первобытной духовной сущности.

приноситъ ему *благоуханіе орошенія свѣта* (odorem suavitatis humectationis luminis); люди познають, что они наги (т. е. поработаны низшимъ страстямъ), что они носятъ въ себѣ смерть, — но въ то же время въ нихъ пробудилось воспоминаніе объ истинной духовной сущности, и они почерпнули бодрость въ сознаніи, что паденіе ихъ временно, и что освобожденіе ихъ отъ власти матеріи и всего плотскаго неминуемо.

Далѣе, въ изложеніи Принея, слѣдуетъ своеобразное изъясненіе библейскихъ сказаній, сперва о Каинѣ, Авелѣ, Сяѣ. Отъ послѣдняго и сестры его Нореи, — дочери Адама и Евы, — происходитъ весь родъ человѣческой, всецѣло подпавшій подъ власть космическихъ силъ. Но интуитивное исканіе иного, Высшаго Божественнаго Начала, не покидаетъ людей, и возбуждаетъ ихъ къ неповиновенію Галдаваоу и къ нарушенію его міровыхъ законовъ. Въ гнѣвѣ на весь родъ людской Галдаваоу хочетъ его истребить безъ остатка посредствомъ потопа, но Высшая Премудрость — Пруникось спасаетъ Ноя и его родъ, свыше оросивъ ихъ Свѣтомъ (т. е. она оберегаетъ въ человѣкѣ отблескъ Божественнаго Свѣта и не даетъ ему погибнуть въ пучинѣ низменныхъ страстей). Послѣ этого Галдаваоу удается подчинить себѣ хоть небольшую часть рода человѣческаго, заключивъ договоръ съ однимъ изъ потомковъ Ноя, Авраамомъ. Объявивъ себя опять Богомъ Единымъ, онъ обѣщаетъ Аврааму отдать ему и роду его всю землю, если Авраамъ и чада Авраамовы будутъ ему поклоняться и охранять его культъ. И потомство Авраамово дѣйствительно служитъ ему, называя его Богомъ-Иеговою.

Этому избранному своему народу Галдаваоу даетъ законъ черезъ Моисея. Его прославляютъ, о немъ возвѣщаютъ и отъ его имени говорятъ еврейскіе пророки, преимущественно Моисей, Исусъ Навишъ, Амосъ и Аввакумъ. Другіе пророки говорятъ и отъ имени остальныхъ архонтовъ: такъ, пророки Самуиль, Наанъ, Иона и Михей возвѣщаютъ Гао; пророки Илія, Іоиль и Захарія — Саваоа; пророки Исаія, Іезекиль, Іеремія и Даніиль — Адоная; пророки Товія и Аггей — Элоя; пророки Михей и Наумъ — Орея; пророки Ездра и Софонія — Астафея. Иногда среди этихъ пророчествъ проскальзывали указанія на истинную сущность Божества, на Перваго Чловѣка и соприсущаго Ему Христа; то было слѣдствіемъ особыхъ внушеній Высшей Премудрости, незримо оберегавшей человечество отъ полного под-

чиненія космическимъ силамъ. По Ея же внушенію Іалдаваооъ, не вѣдая, что творить, произвелъ въ мірѣ двухъ людей: одного отъ неплодной Елизаветы, — Іоанна, другого отъ Дѣвы Маріи, — Іисуса.

Тогда Премудрость — Пруникось, вѣчно жаждавшая полного сліянія съ Высшею Сущностью Божества и полного освобожденія отъ низшаго космоса, возвала къ Превѣчной Матери, Первой Женѣ (т. е. св. Духу, см. выше), моля о помощи для полной побѣды надъ міровыми началами. Мольба Ея была услышана: изъ Высочайшей Божественной Сущности отдѣлился Христось и сошелъ въ міръ, пройдя черезъ семь міровыхъ сферъ, причемъ своимъ прохожденіемъ черезъ нихъ Онъ липалъ ихъ отблеска Божественнаго Свѣта (ибо всѣ частицы Свѣта устремлялись къ нему и льнули къ нему). Сойдя въ низшій міръ, Христось соединился съ сестрою своею Премудростью и вмѣстѣ съ Нею вселился въ человѣкъ Іисусъ, рожденномъ отъ Дѣвы и заранѣе приуготовленномъ Премудростью, какъ чистый сосудъ, для воспріятія частицы Божества, такъ что мудростью и чистотою Онъ превосходилъ всѣхъ людей. Когда-же совершилось въ Немъ сліянiе Божественнаго и человѣческаго естества, Іисусъ Христось сталъ властвовать надъ матеріею, творилъ чудеса, открыто возвѣщалъ Невѣдомаго, Непостижимаго Отца и называлъ Себя Сыномъ Человѣческимъ, т. е. Сыномъ Перваго Человѣка, — Непознаваемаго Божества. Іалдаваооъ и другіе архонты хотѣли погубить Его, и стараніями ихъ былъ распятъ человѣкъ — Іисусъ, но Христось и Премудрость передъ этимъ покинули человѣческую оболочку и вернулись къ Нетлѣнному Свѣту Божества, предоставивъ Іисусу пострадать, умереть на крестѣ, и сбросить окончательно узы плоти; по смерти-же его, Христось воскресилъ его духовную и душевную субстанцію и она, въ образѣ воскресшаго Іисуса, въ теченіе 18 мѣсяцевъ являлась апостоламъ и ученикамъ, бесѣдуя съ ними и открывая наиболѣе достойнымъ глубочайшія тайны бытія. Остальные-же ученики, не достигшіе высшаго познанія, тоже зрѣли воскресшаго Іисуса Христа, но полагали, что Онъ воскресъ съ земнымъ своимъ тѣломъ: имъ не было ясно, что воскресенія плоти быть не можетъ, что «плоть и кровь Царствія Божія наслѣдiti не могутъ» (I Кор. XV, 50.). ¹⁾

¹⁾ Здѣсь мимоходомъ указывается на отрицаніе плотскаго воскресенія вообще.

По прошествіи-же 18 мѣсяцевъ ¹⁾, Иисусъ Христосъ былъ взятъ на небо (т. е. пневматическая субстанція Его отошла въ Высшую Духовную Сущность). И Онъ сидитъ одесную Іалдаваоѳа, и продолжаетъ собирать въ Себѣ всѣ частицы Божества, находящіяся въ мірѣ и въ человѣческихъ душахъ: къ Нему стремятся всѣ Божественныя искры, разсыпанныя въ человѣческомъ сознаниі, и какъ-бы сливаются съ Нимъ. Такимъ образомъ, Іалдаваоѳъ постепенно лишается отблеска Божества,—разлитой въ мірѣ духовной сущности. И конецъ міра наступитъ тогда, когда въ Иисусѣ Христѣ соберутся всѣ разсыпанныя въ душахъ искры Божества, и вмѣстѣ съ Нимъ отойдутъ въ Божественную Сущность, когда все «орошеніе Духа Свѣта» (*tota humectatio Spiritus Luminis*) будетъ собрано и вернется къ Первоисточнику Свѣта; міръ-же будетъ предоставленъ низшимъ космическимъ силамъ (т. е., лишенный Божественнаго сознанія и Воли, вернется къ состоянію хаоса).

Таково въ краткихъ чертахъ офитическое ученіе, сохраненное намъ Иринеємъ, хотя и въ безсвязномъ, темномъ пересказѣ. Въ первой его части мы имѣемъ космогоническую систему, крайнѣ интересную и глубокую, хотя, къ сожалѣнію, не всѣ символы ея намъ понятны; во второй-же части можно замѣтить, что Иринея пытается буквально передать содержаніе какой-то неизвѣстной намъ книги, содержащей опытъ аллегорическаго толкованія Библии примѣнительно къ космогоническомъ идеямъ офитизма. Къ сожалѣнію и здѣсь ясно лишь то, что ліонскій епископъ не могъ вполнѣ овладѣть смысломъ текстовъ, предназначенныхъ только для посвященныхъ.

¹⁾ Мы увидимъ далѣе, что почти всѣ гностическія секты признавали не сорокадневный, а гораздо болѣе продолжительный срокъ явленія Иисуса Христа въ мірѣ послѣ воскресенія.

2. Варвело-гностики или Варвелоіоты.

Iren. *Adv. haer.* I, XXIX.Theod. *Haer. fab. comp.* 1, XIII.Eph. *Haer.* XXV, 2; XXVI, 1, 3.August. *de haer.* VI.Philastr. *de haer.* XXXIII.

и пр.

Передъ только-что изложенной безымянной системой офитовъ, мы находимъ у Иринея свѣдѣнія о какихъ-то другихъ «Варвело-гностикахъ» или Варвелоіотахъ, названныхъ такъ по имени зона (т. е. проявленія Божества) Варвело (*Βαρβηλώ*), игравшаго большую роль въ этомъ ученіи. Собственно говоря, въ этой системѣ, въ томъ видѣ, въ которомъ она сохранилась у Иринея, нѣтъ характернаго признака офитическихъ ученій, т. е. символа змѣя, но все-же ересеологи единогласно относятъ «варвелоіотовъ» къ группѣ офитовъ, ввиду того, что общая схема ученія, въ ея космогонической части, весьма близко подходит къ ученію только-что разсмотрѣнныхъ нами офитовъ. У Иринея, впрочемъ, нѣтъ связнаго изложенія системы варвело-гностиковъ; онъ ограничивается пересказомъ какого-то документа, вѣроятно изъ круга чтенія этихъ сектантовъ, и неожиданно обрываетъ свое изложеніе тамъ, гдѣ видимо кончались данныя его источника. При этомъ Иринея усматривалъ въ ученіи варвелоіотовъ слѣды непосредственнаго вліянія Симона Мага и симоніанства; убѣжденіе это вытекало отчасти изъ знакомаго намъ стремленія выставить Симона родоначальникомъ всего гностицизма, отчасти изъ того факта, что въ ученіи варвелоіотовъ, какъ и у Симона, находилась идея парныхъ, мужеско-женскихъ эманаций Божества (сизигій). Но на этомъ-же основаніи позднѣйшій ересеологъ Феодоритъ искалъ филиацію варвелоіотовъ отъ Валентина и его системы, гдѣ ученіе о сизигіяхъ достигло полнѣйшаго развитія. На самомъ дѣлѣ, «варвело-гностики» принадлежали къ той группѣ первобытныхъ сектантовъ-полухристіанъ, идеи которыхъ послужили общимъ источникомъ для всѣхъ великихъ гностическихъ системъ. Мѣсто ихъ—на зарѣ исторіи христіанства, въ утреннемъ туманѣ первоначальнаго смутнаго синкретизма, еще не выработавшаго опредѣленной догматики. Иринея въ концѣ II вѣка еще отдѣлялъ «варвелоіотовъ» отъ другихъ офитовъ: для позднѣйшихъ-же ересеологовъ они

слились въ общемъ хаосѣ первобытныхъ сектъ, разобраться въ коихъ уже въ IV—V вв. представлялось немислимымъ, и мы видимъ, что у Епифанія и другихъ церковныхъ писателей «варвело́ты» смѣшиваются то съ Николаитами¹⁾, то съ другими непонятными, уже забытыми сектантами.

Насколько можно выяснитъ изъ туманнаго и сбивчиваго пересказа Иринея, «варвело-гностики» учили о Непознаваемомъ, Незреченномъ Божествѣ, возжелавшемъ озарить откровеніемъ вѣчно-дѣвственнаго эона Варвело²⁾: Это Божественное желаніе выражается Мыслью (Ἐννοια), сочетавшейся съ Предвѣденіемъ (Πρόγνωσις); съ ними проявляются Нетлѣніе (Ἀφθαρσία) и Жизнь Вѣчная (Ζωή αἰώνια). Это—первая Божественная Четверица (т. е. первый проявленія Непознаваемаго Божества, представленныя какъ-бы въ образѣ квадрата). Озаренный этимъ откровеніемъ, Варвело произвелъ Совершенный Свѣтъ, называемый Христомъ. Тогда изъ Незреченнаго Источника Божества происходитъ новая эманация: это Умъ (Νοῦς), Слово (Λόγος) и Воля (Θέλημα), образующіе вмѣстѣ съ Христомъ вторую Непостижимую Четверицу, сочетающуюся съ первой. Изъ сочетанія Логоса и Мысли происходитъ Саморожденный (Ἀυτογενής), (символизирующій, повидимому, первое проявленіе творческаго начала въ Божествѣ). Спутницею его является Истина (Ἀληθεία), и ему, Автогену, подчиняется все: дальнѣйшія эманации Божества совершаются для него (для «сопровожденія» его). Эти эманации слѣдующія: отъ Христа и Нетлѣнія четыре свѣтила или активно-мужескія начала, а отъ Воли и Жизни Вѣчной—благодать (Χάρις), хотѣніе (Θέλησις), смыслъ (Συνεσις) и разумъ (Φρόνησις), олицетворяющіе идею пассивно-женскаго элемента Божественнаго творчества; *благодать* сочетается съ первымъ свѣтиломъ, называемымъ Спасителемъ и Армогеномъ (?), *хотѣніе*—со вторымъ, и т. д.

«Саморожденный» производитъ перваго Совершеннаго Человѣка, названнаго Адамантомъ, и сопутствующее ему Совершенное Познаніе, благодаря которому Совершенный Человѣкъ познаетъ Сущность Божества: ему открывается тайна Незрѣчнаго Отца и Матери (т. е. Св. Духа, Варвело) и Сына (Христа).

¹⁾ См. далѣе.

²⁾ Названіе это толкуется разно. Гарвей и Гильгенфельдъ объясняютъ его: «Богъ въ четверицѣ».

Отъ вѣчно-дѣвственнаго ВарVELO Совершенный Человѣкъ получаетъ непобѣдимую силу. И отъ сочетанія Совершеннаго Человѣка съ Познаніемъ происходитъ Дерево, называемое также познаніемъ (? какой-то символъ, связанный съ «древомъ познанія»?).

На этомъ мѣстѣ Иринеи вдругъ обрываетъ нить своего пересказа, и прямо переходитъ къ изложенію космогонической части разсматриваемаго ученія, сообщая, что отъ ангела, состоявшаго при Единородномъ (?)¹⁾ произошелъ Св. Духъ, называемый Премудростью (*Σοφία*) и Пруникость (*Πρόουσις*). Узрѣвъ, что все сущее проявляется въ сизигіяхъ, Пруникость ищетъ для себя,—съ кѣмъ-бы сочетаться, спускается до низшихъ сферъ и здѣсь (отъ соприкосновенія съ хаосомъ матеріи) производитъ несовершенное твореніе, называемое Первоначаломъ (*Προταρχῶν*). Это—Создатель низшаго міра, ангеловъ и низшихъ духовъ, тверди небесной и всего земного. (Мы въ немъ узнаемъ Іалдаваоа офитовъ). Увидѣвъ несовершенство своего дѣтища и сотвореннаго имъ міра, уже оскверненнаго злобою, завистью, похотью и прочими порожденіями Первоначала,—Премудрость съ печалью удалилась въ высъ и вернулась въ Божественную Сущность, въ которой заняла послѣднее мѣсто. А Первоначало, оставшись властвовать надъ созданнымъ имъ низшимъ міромъ, возмнило себя Высшимъ Божествомъ, и имъ было произнесено: «Я Богъ Единый, Ревнитель, и кромѣ Меня нѣтъ иного Бога». (Ср. Исх. XX, 3, 5. Второз. V, 6—7, 9. Исаіи XLV, 5; XLVI, 9).

Здѣсь Иринеи вновь прерываетъ свое изложеніе, и оставляетъ его незаконченнымъ. Ему предстояло еще выяснитъ ученіе «варвело-гностиковъ» объ искупленіи и очищеніи низшаго міра, о конечномъ освобожденіи духовной сущности отъ власти низшаго Творца—міродержателя для возвращенія къ Божественному Первоисточнику, но Иринеи, повидимому, отступилъ передъ трудностью пересказа столь сложной и совершенно непонятной ему системы, или же, просто, онъ не имѣлъ иныхъ данныхъ о «варвелоіотахъ», за исчерпаніемъ содержанія понавшаго въ его руки текста.

¹⁾ Объ этомъ «Единородномъ» раньше не было упоминанія. Быть можетъ, Иринеи его называетъ такъ по ошибкѣ («Моногенъ» вмѣсто «Автогенъ»), но возможно и то, что въ текстѣ, по которому Иринеи составлялъ свое изложеніе, встрѣчались пропуски.

3. Наасены.

Philosophum. V, 6—11. X, 9.

Оеодоритъ въ своемъ пересказѣ системы варвеліотовъ (*haer. fab. comp.* I, 13) упоминаетъ вскользь о другихъ наименованіяхъ сектъ той-же группы офитовъ и, между прочимъ, о «наасенахъ». Объ этихъ *Νααστηνοί* мы находимъ довольно пространныя свѣдѣнія въ *Философуменахъ* Ипполита, и обратимся теперь къ этому источнику для выясненія интересной, но весьма сложной и темной отрасли офитизма.

Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что Ипполитъ не даетъ намъ систематическаго разбора ученія «наасеновъ»: онъ лишь пересказываетъ содержаніе нѣкоторыхъ памятниковъ литературы этихъ интересныхъ мистиковъ. Тутъ и разсужденія о Божественной Сущности, и опыты символическаго толкованія Ветхаго Завѣта, и рядъ другихъ аллегорическихъ изъясненій евангельскихъ текстовъ, и наконецъ отрывки наасенскихъ гимновъ. Все это вмѣстѣ взятое представляетъ большой интересъ, тѣмъ болѣе, что Ипполитъ не поскупился на цитаты изъ подлинныхъ, лежавшихъ передъ его глазами документовъ. Но связнаго изложенія системы «наасеновъ» мы все таки не имѣемъ, и возстановить ее едва-ли можемъ, ввиду крайней запутанности нашихъ данныхъ.

Названіе «наасеновъ» произошло отъ еврейскаго слова *наасъ*, означавшаго *змяя*: оно соотвѣтствуетъ эллинскому наименованію «офитовъ». Впрочемъ сектанты, обозначаемые этимъ именемъ, сами себя называли просто *мостиками*, считая себя посвященными въ высшее познаніе. Быть можетъ, замѣна греческаго слова еврейскимъ въ ихъ названіи должна была служить указаніемъ на ихъ примирительное отношеніе къ ветхозавѣтной традиціи (конечно, принимаемой только въ символическомъ смыслѣ), въ противоположность рѣзко враждебному отношенію къ еврейской традиціи со стороны другихъ офитическихъ сектъ. Но во всякомъ случаѣ міросозерцаніе «наасеновъ» было чисто эллинскимъ, и они сами гордились тѣсной связью съ мистеріями Египта и эллинскаго міра, какъ мы сейчасъ увидимъ. Понятіе-же ихъ о Божествѣ было проникнуто духомъ чистаго пантеизма, столь-же чуждаго еврейскому религіозному созерцанію, какъ и ясно выраженный дуализмъ другихъ офитовъ.

Въ основѣ системы «наасеновъ» лежало представленіе о непознаваемомъ Божествѣ, Первоначалѣ всего, Единомъ Благомъ, Именуемомъ просто *Первымъ* (Прῶν). Это—Высшій Отецъ и также Мать, ибо въ Немъ вмѣщаются всѣ элементы мужскіе и женскіе, активные и пассивные,—Высшій Человѣкъ, обозначаемаый мистическимъ именемъ Ἀδμᾶς. Соприсущій Ему Превѣчный Сынь (очевидно, символизирующій Божественную потенцію Творческой Силы) образуетъ съ Нимъ (т. е. съ Его непостижимой мужеско-женской сущностью) Высшее Троичное Начало Божества, недоступное воображенію. Но кромѣ этого таинственнаго Троичнаго Принципа, Божество проявляется и познается мышленіемъ въ тройственной Сущности, объемлющей міръ видимый и невидимый. Это—тройное представленіе о Божествѣ, проявляющемся 1) въ наивысшемъ, непостижимомъ Принципѣ Божества, 2) въ мірѣ духовномъ, 3) въ мірѣ матеріальномъ.

Отсюда видно, что ученіе наасеновъ по существу чуждо дуализма. Идея Первобытной матеріи или хаоса здѣсь не противоплагается Божественной Сущности, какъ въ тѣхъ офитическихъ системахъ, съ которыми мы уже ознакомились. Наоборотъ, матерія, т. е. потенція всего бытія, здѣсь является какъ-бы третьимъ, низшимъ проявленіемъ Божества. Это Божественное, но уже матеріальное Начало есть таинственный *Наасъ* (Νάας),—Змѣй, т. е. Влажное Начало, тождественное, по словамъ наасеновскаго трактата, съ влажнымъ принципомъ, о которомъ училъ древній философъ Фалесъ Милетскій, какъ о началѣ всего бытія.¹⁾ Этотъ низшій принципъ бытія отнюдь не является тѣневою стороною Божественнаго Свѣта, т. е. отрицаніемъ Божества, тьмою хаоса,—наоборотъ, онъ свѣтель и благъ, и въ немъ источникъ міровой красоты. Другими словами, наасены видѣли въ Зиждительной Силѣ, проявляющейся во вселенной, не только далекій отблескъ Божества, но и составную часть Его Собственной Всеблагой Сущности; они представляли себѣ Божество не только Непостижимой Эссенціей, превышающей всякое проявленіе творчества, но и Активнымъ Началомъ, заложеннымъ въ принципъ всего бытія. Божество здѣсь сливается съ космосомъ, почти какъ въ буддійскомъ пантеизмѣ. А Влажное Начало, таинственный *Наасъ*, олицетво-

¹⁾ *Philosoph.* V, 9. О Фалесѣ и ученіи его см. выше, ч. I.

ряющій міровую еволюцію, порою отождествляется съ Самою Непознаваемою Божественною Сущностью: изъ словъ Ипполита и изъ приводимыхъ имъ отрывковъ наасенскихъ гимновъ можно усмотрѣть, что подъ именемъ Нааса иногда разумѣвалось не только низшее, третье проявленіе Божества, но и Божественный Принципъ вообще, Божественное Начало, заложенное въ мірѣ, какъ зерно горчичное и разрастающееся, согласно притчѣ, въ пышное дерево ¹⁾ Это—Божество, мыслимое какъ міровое броженіе, согласно притчѣ о закваскѣ, положенной женщиною въ *трихъ мѣрахъ* муки ²⁾).

Мы здѣсь встрѣчаемся съ опытомъ примѣненія знакомыхъ намъ евангельскихъ текстовъ къ наасенской символикѣ, изъ чего можно заключить, что наши евангелія были въ почетѣ у этихъ гностиковъ. Но священными книгами ихъ были не только наши каноническія евангелія, но и другія, какъ напримѣръ *Евангеліе Оомы* и въ особенности *Евангеліе Египтянъ*. Въ послѣднемъ, по утверженію наасеновъ, содержалась исторія міровой и человѣческой души, т. е. исторія первобытнаго ниспаденія духа изъ Божественнаго Первоисточника, постепеннаго огрубѣнія и матеріализаціи его, и затѣмъ постепеннаго освобожденія отъ узъ плоти, и просвѣтленія. Къ глубокому нашему сожалѣнію, авторъ «Философумень» не сохранилъ намъ ни подлинныхъ цитатъ изъ Евангелія Египтянъ, ни наасенскаго толкованія ихъ, такъ что мы не можемъ возстановить ученія наасеновъ о вселеніи души въ тѣло, и не знаемъ, какимъ образомъ излагалось въ этой системѣ появленіе въ мірѣ человѣка, одареннаго частицею божественнаго сознанія. Изъ брошеннаго вскользь указанія Ипполита ³⁾ мы можемъ лишь уловить, что человѣкъ сотворенъ «многими силами» (подъ которыми можно разумѣть низшихъ міродержителей, *Архонтовъ* Иринеевскихъ офитовъ), и что онъ созданъ «по образу Высшаго Человѣка» ⁴⁾, т. е. въ немъ проявляется тройственная природа, и въ немъ-же сочетаются мужеско-женскіе элементы. ⁵⁾ Здѣсь-же мы находимъ упоминаніе

¹⁾ Матѣ. XIII, 31—32. Марк. IV, 31—32. Лук. XIII, 19.

²⁾ Матѣ. XIII, 33. Лук. XIII, 21.

³⁾ *Philosoph.* V, 7.

⁴⁾ Быт. I, 26. Ср. выше ученіе офитовъ Иринея, и далѣе ученіе Саторнила.

⁵⁾ Ср. Быт. I, 27: «И сотвори Богъ человѣка, по образу Божию сотвори его, мужа и жену сотвори ихъ». Мы увидимъ далѣе, какъ часто этотъ текстъ толковался въ смыслѣ отрицанія раздѣленія пола въ первобытномъ человѣкѣ.

объ Автогенѣ (Αὐτογενής), котораго встрѣчали уже у Варвелоутовъ, и о таинственномъ огненномъ Ἰαλδαβαώθ, *четвертомъ Божѣ* (? Творческая Сила, выдѣленная изъ Высшаго Неизреченнаго Троичнаго Принципа?)¹⁾. Но скудость данныхъ не позволяетъ намъ выяснитъ отношеніе каждаго изъ этихъ олицетвореній Божественной Силы къ созданію видимаго міра и вѣнца его, человѣка: Ипполитъ лишь мимоходомъ указываетъ на эти таинственные символы, и не останавливается на разъясненіи ихъ. Нѣсколько далѣе мы видимъ, что упомянутый низшій Деміургъ, Іалдаваоѣ или Ἠσαλδαίος, не противопоставляется Высшему Божеству: мы не находимъ у наасеновъ слѣдовъ того излюбленнаго офитами толкованія Ветхаго Завѣта, по которому Іалдаваоѣ—Іегова отвлекаетъ родъ людской отъ познанія Истиннаго Божества, требуя поклоненія себѣ, Моисей же является пророкомъ этого низшаго Деміурга, а не Бога Истиннаго. Наоборотъ, наасены утверждали, что Моисей звѣщалъ объ Истинномъ, Высшемъ Божествѣ, познаніе котораго онъ самъ приобрѣлъ у тестя своего Іофора, «великаго мудреца» (ὁ μέγας σοφός) ²⁾. Въ ветхозавѣтномъ сказаніи о лѣствицѣ, видѣнной во снѣ Іаковомъ, и простиравшейся отъ неба до земли ³⁾, наасены видѣли символическій образъ нисхожденія духа свыше къ міру, и постепеннаго восхожденія его обратно къ Божественному Источнику. Изъ другихъ многочисленныхъ примѣровъ наасенскаго толкованія Ветхаго Завѣта; приводимыхъ Ипполитомъ, особенно интересно символическое изъясненіе псалма 113-го: «Во исходѣ Израилевѣ отъ Египта, дому Іаковля изъ людей варваръ, бысть Іудея святыня его, Израиль область его. Море видѣ и побѣже, Іорданъ возвратися вспять...»

¹⁾ Въ рукописи *Философуменъ* стоитъ не Ἰαλδαβαώθ, а Ἠσαλδαίος; большинство ученыхъ полагаетъ, что это лишь ошибка переписчика (вслѣдствіе чего въ цитируемомъ нами Геттингенскомъ изданіи текстъ исправленъ на Ἰαλδαβαώθ), но другіе, напр. Гильгенфельдъ, несогласны съ этой поправкой и считаютъ, что Ἠσαλδαίος совершенно особое имя. См. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, II, 5.

²⁾ *Philosoph.* V, 8. Нельзя не отмѣтить, что въ современномъ ученіи оккультизма сохранилась традиція, будто Іофоръ, «священникъ Мадамскій» (кн. *Ист.* II, 16—21; III, 1; IV, 18; XVIII, 1—27), былъ послѣднимъ носителемъ тайнаго знанія черной расы, и передалъ это посвященіе зятю своему Моисею, представителю бѣлой расы.

³⁾ Быт. XXII, 12—19. Известно, что Церковь восприняла символическую «лѣствицу Іакова», какъ аллегорическій образъ Причистой Дѣвы Маріи, о чемъ сохранилось много слѣдовъ въ церковной Богородичной службѣ.

и т. д. Псалмопѣвецъ тутъ указываетъ на сказанія о Черномъ морѣ, разступившемся передъ евреями во время бѣгства изъ Египта ¹⁾ и о чудѣ Иисуса Навина, пріостановившаго теченіе Иордана при занятіи евреями земли обѣтованной ²⁾. Но наасенское толкованіе видѣло здѣсь символъ духа, прекращающаго свое нисхожденіе къ низшему міру матеріи, и обращающагося вспять къ своему Божественному источнику ³⁾; земля египетская— символъ плоти, матеріи, изъ которой духъ стремится уйти въ радостномъ порывѣ къ родной ему Божественной Сущности; море— это океанъ бытія; порождающій, какъ сказалъ Гомеръ, ⁴⁾ и людей и боговъ (т. е. и низшій и высшій міръ).

Мы не знаемъ, какимъ образомъ наасены представляли себѣ явленіе въ мірѣ Иисуса Христа, и очищеніе міра черезъ Него; намъ приходится ограничиться краткими свѣдѣніями о томъ, что Иисусъ Христосъ былъ полнымъ отраженіемъ Высшаго Человѣка и поэтому самъ обладалъ совершенной тройственной природой, такъ что явленіемъ Его въ мірѣ совершилось спасеніе всѣхъ трехъ міровыхъ областей: матеріальной, душевной и духовной. И проповѣдь Его была обращена не только къ избраннымъ, но и къ такимъ, которые не могли воспринять Его ученія. Ибо родъ людской также тройственъ по природѣ, по аналогіи съ Міровымъ Тройственнымъ Началомъ: низшій родъ людей матеріальныхъ (*хоическихкихъ*) отличается отъ людей душевныхъ или *психиковъ*, и духовныхъ или *пневматиковъ*, и люди дѣлятся на *избранныхъ*, *призванныхъ* ⁴⁾ и *заключенныхъ* (въ матеріи). Только первымъ «дано вѣдати тайны Царствія Божія», по слову Самого Иисуса Христа ⁵⁾; они— истинные гностики, увѣнчавшіе подвигъ Богоискательства обрѣтеніемъ Истины. Къ нимъ относятся евангельскія слова: «никтоже можетъ прийти ко Мнѣ, аще не Отецъ пославый Мя привлечетъ его» ⁶⁾, и притча о сѣмени, упавшемъ на добрую почву ⁷⁾, и множество

¹⁾ Ис. XIV, 13—XV, 21.

²⁾ Ис. Нав. III, 14—16.

³⁾ Замѣтимъ, что и въ Православной Церкви псаломъ 113-ый имѣетъ символическое значеніе, и примѣняется къ празднованію Крещенія Господня (т. е. сошествія Духа Святаго на Иисуса Христа и черезъ Него на родъ человѣчскій). См. антифоны на литургіи 6-го Января и вообще всю церковную службу въ этотъ день.

⁴⁾ Мат. XX, 16; XXII, 14.

⁵⁾ Мат. XIII, 11—12. Марк. IV, 11. Лук. VIII, 10.

⁶⁾ Иоан. VI, 44.

⁷⁾ Мат. XIII, 3—9, 18—23. Марк. IV, 3—20. Лук. VIII, 5—15.

другихъ текстовъ изъ евангелій и посланій ап. Павла. Различіе между духовными и душевными людьми ясно выражено въ словахъ Павла: «глаголемъ не въ наученыхъ чловѣческиа премудрости словесѣхъ, но въ наученыхъ Духа Святаго, духовныа духовными сразсуждающе. Душевенъ-же чловѣкъ не приємлетъ яже Духа Божія, юродство бо ему есть...» и т. д.¹⁾ Душевные люди—это искатели Бога, еще не достигшіе, подобно пневматикамъ, чутя и уразумѣнія Истины, но самымъ исканіемъ ея возвысившіеся надъ матеріей, въ которой заключены остальные люди, не умѣющіе подняться надъ уровнемъ грубыхъ плотскихъ потребностей.

Это тройственное начало духа, души и плоти, нашедшее выраженіе въ совокупности рода чловѣческаго, еще ощути- тельнѣе въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ. Каждый чловѣкъ является отраженіемъ Непостижимой Высшей Троичной Сущности. Въ немъ также обрѣтается высшее начало, пневматическая сущность или духъ, образующій вмѣстѣ съ душою (психикой или сознаниемъ) и тѣломъ цѣльное тройственное естество. Но въ то-же время духъ является единой истинной сущностью чловѣка, ячейкой его истиннаго «я» подъ виѣшними оболочками души и плоти,—подобно тому, какъ Непостижимое Божество проявляется и познается въ двухъ низшихъ своихъ проявленіяхъ міра невидимаго и міра матеріальнаго, но въ то-же время пребываетъ неизмѣннымъ въ Неизреченномъ Источникѣ Божественной Сущности²⁾. Духъ заключенъ въ душу, душа въ тѣло. Но душа стремится къ духу и жаждетъ сліянія съ нимъ (т. е. сознание и разумъ пытаются проникнуть въ таинственную сущность духа), а духъ тоскуетъ въ своей низшей оболочкѣ и стремится назадъ къ своему Первоисточнику, въ родную ему Божественную Сущность.

Этому міровому закону тройственнаго раздѣленія и тяготѣнія къ духовной сущности подчинена вся природа. Душевная сущность отнюдь не является отличительнымъ признакомъ чловѣка: душою обладаютъ не только животныя, но и все сущее въ мірѣ органическомъ и неорганическомъ, даже камни. Ибо камни растутъ, слѣдовательно и въ нихъ проявляется то

¹⁾ I Кор. II, 13—16.

²⁾ Мы здѣсь видимъ общее всей древней мистикѣ ученіе о микрокосмѣ чловѣка, являющемся отраженіемъ полноты бытія, — Макрокосма (идея, отчасти уцѣлѣвшая въ современномъ т. наз. оккультизмѣ).

стремленіе къ возвышенію, то тяготѣніе къ невѣдомому, которымъ одушевлена жизнь¹⁾). Эту чисто—пантеистическую мысль наасены подкрѣпляли ссылками на символику древнихъ мистерій, изъясняя миѳы Прозерпины-Коры, тоскующей въ преисподней, Атиса, возлюбленнаго Матери-Земли, Адониса и др.—какъ символы все того-же мірового стремленія, являющагося сущностью жизни. Этотъ міровой законъ неудовлетворенности и вѣчнаго исканія проявляется въ низшемъ мірѣ въ любви, въ среднемъ—въ тоскѣ передъ невѣдомымъ, въ смутномъ исканіи одухотворенія, а въ высшемъ—въ ясномъ и неудержимомъ порывѣ къ духовной сущности.

Наасены разъясняли, что мистеріи «Великой Матери» были именно изображеніемъ тайны пола и плотскихъ страстей, какъ отраженія высшихъ духовныхъ исканій. Мы не будемъ слѣдовать за Ипполитомъ въ его сбивчивомъ пересказѣ наасенскихъ толкованій символики древнихъ таинствъ; достаточно будетъ отмѣтить, что наасены ссылались въ равной мѣрѣ на мистеріи Великой Матери и на Египетскія таинства, на мистеріи Елевзинскія, Самофракійскія и на таинственные культы Діониса, на всѣ мистическія традиціи древняго Востока, заявляя о тѣсной связи своего ученія со всѣми этими теченіями таинственного знанія, исходившими изъ общаго источника созерцанія Истины. По словамъ наасеновъ, таинственное ученіе о тройственномъ естествѣ всего сущаго было впервые исповѣдано въ Ассиріи и оттуда перешло въ Египеть и во всѣ святилища познанія восточнаго и эллинскаго міра. Ученіе о Влажномъ Началѣ всего низшаго бытія, раскрытое у эллиновъ Фалесомъ Милетскимъ, лежало въ основѣ египетскихъ таинственныхъ культовъ: здѣсь Влажное Начало олицетворялось Озирисомъ, оплодотворяющимъ природу—Изиду, закутанную въ семь покрываль (символизирующія семь планетныхъ системъ, семикратное проявленіе зиждительныхъ силъ природы). Гермесъ, заимствованный эллинскою миѳологіей изъ египетскихъ культовъ, символизируетъ творческую силу Божества; онъ—таинственный *Логосъ*, проявляющійся въ эволюці бытія²⁾; онъ же—*водитель душъ*, соединяющій частицу Высшаго Божественнаго духа съ низшимъ сознаниемъ, изшедшимъ изъ матеріи; онъ же

¹⁾ *Philosoph.* V, 7.

²⁾ *Ibid.* V, 7.

будить человѣческое сознание и озарять его Божественнымъ Свѣтомъ, отблескомъ Высшаго мистическаго Сына Человѣческаго,—и къ этой тайнѣ относится текстъ ап. Павла: «востани, спяй, и воскресни отъ мертвыхъ, и освѣтитъ тя Христосъ¹⁾». И это,—добавляетъ Ипполитъ,—есть великое таинство Элевзинскихъ мистерій. А если нѣтъ въ человѣкѣ искры живой, разгорающейся отъ вѣщаго призыва къ свѣту, то не можетъ онъ воспринять Божественнаго озаренія; такой человѣкъ—мертвецъ, и къ нему относятся слова Христа о «гробахъ поваленныхъ.... иже внутрьбду полны суть костей мертвыхъ»²⁾,—ибо нѣтъ въ немъ человѣка живаго (т. е. пневматика). Когда-же въ Писаніи находимъ, что «мертвецъ исходятъ изъ гробовъ»³⁾, то это означаетъ оживленіе духовнаго человѣка, познание имъ тайны пневматической сущности и освобожденіе отъ плотскихъ узъ⁴⁾.

Замѣтимъ кстати, что въ приведенномъ образцѣ наасенскаго толкованія можно уловить полное отрицаніе идеи воскресенія плоти, хотя Ипполитъ не даетъ намъ прямого на то указанія. Авторъ «Философументъ» вообще умалчиваетъ о той части наасенской системы, въ которой содержалось ученіе объ искупительномъ значеніи Іисуса Христа, и о спасеніи Имъ міра и человѣка. Мы видимъ лишь, что Христосъ по пришествіи Своемъ и вознесеніи учредилъ три Церкви: земную или видимую, душевную, и высшую духовную⁵⁾, но не знаемъ, какъ представляли себѣ наасены, напр., образъ душевной Церкви, и какія души ее составляли. Что касается высшей, пневматической Церкви, то къ ней восходитъ духъ, очистившійся отъ всего земнаго, достойный возвращенія въ Первобытную Высшую Сущность. Отъ бремени плоти духовный человѣкъ освобождается познаніемъ Божества и отказомъ отъ потребностей своей тѣлесной оболочки. У насъ нѣтъ точныхъ указаній на то, какимъ образомъ наасены представляли себѣ спасеніе и очищеніе духа человѣческаго черезъ Іисуса Христа. Но Ипполитъ неоднократно указываетъ на требованіе полного аскетизма, какъ на необходимое условіе наасенскаго посвященія.

¹⁾ Ефес. V, 14.

²⁾ Матѳ. XXIII, 27. Лук. XI, 44.

³⁾ Сл. Матѳ. XXVII, 52.

⁴⁾ *Philosoph.* V, 8.

⁵⁾ *Ibid.* V, 6.

Повидимому, наасены доходили даже до идеи насильственного отказа отъ плотскихъ страстей, путемъ осклопленія, какъ въ мистеріяхъ Великой Матери. Но во всякомъ случаѣ требованіе аскетизма стояло у нихъ на первомъ планѣ. Наасены полагали, что человѣкъ обязанъ беречь все свои силы и помыслы для стремленія къ Божеству, для приближенія къ созерцанію Неизреченной Божественной Мужеско-Женской Сущности; по образцу Которой созданъ человѣкъ. Всякая-же плотская похоть является униженіемъ Божественнаго Первообраза; половыя сношенія сами по себѣ—лишь извращеніе первобытной чистоты Первообраза, они по существу противоестественны и именно къ нимъ относятся Христовы слова о святынь, отдаваемой псамъ и о жемчугѣ, разсыпавомъ передъ свиньями¹⁾. Лишь отказъ отъ постыдныхъ и неестественныхъ потребностей, унижительныхъ для образа и подобія Божія, окрыляетъ духъ и даетъ возможность отрываться отъ плоти, проникаться свѣтлымъ разумѣніемъ Высшей Божественной Сущности.

Мы уже сказали, что священной книгой наасеновъ было по преимуществу Евангеліе отъ Египтянъ, къ сожалѣнію до насъ не дошедшее. Но уцѣлѣвшій донинѣ краткій текстъ изъ этого евангелія²⁾ указываетъ на такое-же отрицательное отношеніе къ половымъ инстинктамъ, какъ и у наасеновъ. Въ этой единственной подлинной цитатѣ изъ Евангелія отъ Египтянъ Христосъ, на вопросъ Саломеи: когда прійдетъ Царствіе Божіе? отвѣчаетъ, что оно наступитъ лишь тогда, *когда двое будутъ какъ одно, а мужескій и женскій полъ будутъ ни мужескимъ, ни женскимъ*³⁾. Этотъ отрывокъ странной мистической книги вполне подходитъ къ ученію наасеновъ, насколько мы могли его разобрать, и въ частности къ идеѣ оскверненія Божественнаго «мужеско-женскаго» Первообраза въ человѣкѣ, повинующемся потребностямъ пола.

Кромѣ Евангелія отъ Египтянъ и Евангелія Оомы, особенно чтимыхъ наасенами, были какія-то *Откровенія Іакова* брата Господня *Маріамъ*, на которыя, по словамъ Ипполита⁴⁾, также охотно ссылались наасены. Объ этой книгѣ мы не

¹⁾ Матѣ. VII, 6.

²⁾ Въ такъ наз. II посл. Климента Римскаго, гл. XII. Параллельная цитата у Климента Александрійскаго, *Strom.* III.

³⁾ О *Евангеліи Египтянъ* см. далѣе, ч. V.

⁴⁾ *Philosoph.* V, 7.

имѣемъ никакихъ другихъ свѣдѣній: по всей вѣроятности она принадлежала къ кругу литературы особыхъ *Откровений*, связанныхъ съ именемъ Маріи, какъ напр. *Великіе и малые вопросы Маріи*, Γέννα Μαρίας, *Pistis Sophia* и др.¹⁾: кромѣ последней изъ упомянутыхъ книгъ, вся эта литература известна намъ, къ сожалѣнію, лишь по заглавіямъ. Возможно, что указанные Ипполитомъ *Откровенія Іакова Маріамнъ* были специальной тайной книгой наасеновъ, не имѣвшей распространенія внѣ круга этихъ сектантовъ. Во всякомъ случаѣ изъ словъ Ипполита не видно, имѣлъ-ли онъ самъ ее въ рукахъ; возможно, что онъ говоритъ о ней лишь по наслышкѣ.

Но зато сборникъ наасенскихъ гимновъ былъ, несомнѣнно, въ рукахъ Ипполита, и мы можемъ, по примѣру автора *Философуменъ*, закончить нашъ обзоръ ученія наасеновъ однимъ изъ этихъ любопытныхъ гимновъ, воспѣвавшихъ тайну Божественной Сущности и спасительнаго познанія²⁾:

Первобытнымъ Зикдительнымъ Началомъ всего сущаго былъ Хаасъ³⁾,
 Вторымъ-же Хаосъ, изшедшій изъ Первобытнаго.
 Третье-же Начало получило душу отъ Нихъ обоихъ.
 И она (душа), облеченная во образъ трепещущей лани,
 Блуждаетъ, изнуренная, подъ гнетомъ Смерти.
 То, достигши царства (свѣта), она озаряется свѣтомъ
 То, въ скорбь повергнутая, рыдаетъ,
 То въ стenanіяхъ радуется,
 То въ стenanіяхъ своихъ осуждается,
 То осуждается и погибаетъ.
 То, не находя выхода, несчастная, во злѣ
 Въ лабиринтѣ блуждаетъ.
 Іисусъ сказалъ: Воззри, Отець,
 Скорбное существо блуждаетъ по землѣ,
 Отторженное отъ Твоей обители.
 Оно порывается бѣжать отъ горькаго Хаоса,
 И не знаетъ, какъ черезъ него пробиться.
 Сего ради пошли Меня, Отець!

¹⁾ См. далѣе, ч. V.

²⁾ Текстъ гимна въ рукописи *Философуменъ* сильно искаженъ, и съ трудомъ восстановленъ первымъ издателемъ, Miller'омъ, которому слѣдуетъ и Гаттингенское изданіе. Предлагаемый русскій переводъ сдѣланъ съ послѣдняго изданія, по сличенію съ нѣмецкимъ переводомъ Гарнака, *Sitzungsber. der Berl. Ak. d. Wiss.* 1902, I, s. 543.

³⁾ Въ текстѣ Гаттингенскаго изданія стоитъ νόος (разумъ), но Гильгенфельдъ (*Ketzergesch.*, s. 260) предлагалъ поправку Νῆξς, соответствующую общей схемѣ наасенскаго ученія, выраженнаго въ этомъ гимнѣ. Гарнакъ *op. cit.* придерживался чтенія кодекса и первую строку перевелъ такъ: Das zugehende Princip des Alles, das Erste, war der Nus (*Verstand*).

Съ печатями (въ рукахъ) я сойду (въ низшій міръ),
 Пройду черезъ все Эоны,
 Все таинства раскрою,
 И покажу божественные образы.
 Сокровенныя тайны священнаго пути
 Открою, назвавъ гносисомъ.

Ператы.

Philosophum. V, 12—18; X, 10.
Theodor. Haer. fab. comp. I, 17.
Clem. Alex. Strom. VII, 17.

и пр.

Вслѣдъ за наасенами мы находимъ въ «Философумнахъ» упоминаніе о другихъ гностикахъ-офитахъ, называемыхъ Ператами; ученіе ихъ, насколько его можно возстановить по даннымъ Ипполита, близко подходило къ системѣ наасеновъ, такъ какъ въ основѣ его лежало представленіе о тройственной природѣ всего сущаго. Но, съ другой стороны, ператы сходились съ «офитами» Ириней въ рѣзко враждебномъ отношеніи къ библейской традиціи, изъяснявшейся ими также въ смыслѣ отождествленія Иеговы съ низшей космической силой, противопологаемой Высшему Божеству. Основателями секты ператовъ, по словамъ Ипполита¹⁾, были нѣкій Евфратъ (Εὐφράτης ὁ Περαιτικός) и Келбъ (Κέλβης ὁ Καρύστιος), но послѣдняго Ипполитъ въ другомъ мѣстѣ²⁾ называетъ почему-то Адемомъ (Ἄδέμης ὁ Καρύστιος), а объ Евфратѣ упоминаетъ Оригенъ³⁾, какъ объ основателѣ секты Офитовъ. Это указаніе Оригена не противорѣчитъ свѣдѣніямъ Ипполита, такъ какъ «ператы», по всей вѣроятности, именовали себя просто гностиками-офитами; названіе-же Περᾶται, т. е. *переправляющіеся, потусторонніе*, примѣнялось ими къ себѣ въ смыслѣ мистической переправы черезъ океанъ бытія, изъ низшаго міра въ высшій⁴⁾. Съ этимъ символомъ переправы, подчеркнутымъ аллегорическими толкованіями сказаній о прохожденіи черезъ Черное море, мы уже ознакомились въ ученіи наасеновъ; подобно имъ, ператы также пользовались символикой древнихъ мистерій, и подчер-

¹⁾ *Philosoph.* V, 13.

²⁾ *Ibid.* X, 10.

³⁾ *C. Cels.* VI, 28.

⁴⁾ *Philosoph.* V, 16.

кивали свою близость къ эсотерическимъ ученіямъ Востока и эллинскаго міра. Отрывокъ «ператскаго» трактата, цитированный Ипполитомъ¹⁾, представляетъ удивительную смѣсь всевозможнымъ символовъ, заимствованныхъ изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ явныхъ и тайныхъ культовъ и поэтическихъ легендъ древняго міра; эта символика настолько запутана, что мы здѣсь не будемъ пытаться ее выяснять, слѣдуя примѣру самого Ипполита, который откровенно заявлялъ о невозможности разобраться въ этой сложной системѣ. Впрочемъ, Ипполитъ и не старался передать общей схемы ученія ператовъ, ограничиваясь, какъ для наасеновъ, пересказомъ попавшихъ въ его руки трактатовъ разнообразнаго содержанія. По видимому, тутъ было и разсужденіе о Сущности Божества, и опытъ символическаго толкованія Ветхаго Завѣта, и трактатъ о мистическомъ значеніи планетныхъ сферъ, тѣсно связанный съ астрологическими ученіями древняго Востока.

Въ основѣ системы ператовъ, какъ уже указано, лежало представленіе о Тройственной Божественной Сущности, Непостижимой, Единой и Троичной въ своихъ проявленіяхъ. Эта Неизреченная, Первобытная, Божественная Сущность подобна неизсякаемому источнику, все наполняющему и пребывающему неизмѣннымъ, и образующему три основныхъ струи или проявленія Божества: Непознаваемую, Самодовлѣющую Божественную Сущность, именуемую также Царствомъ Отца и таинственной Тριάдой²⁾, затѣмъ Царство Сына, именуемаго Саморожденнымъ, Логосомъ и Змѣемъ (*'Οφης*³⁾), и, наконецъ, низшій міръ *Особаго Творенія*, т. е. принципъ матеріи. Каждая изъ этихъ трехъ частей Божественной Тройственной Сущности содержитъ безконечную полноту силъ и потенцій. Такимъ образомъ, матерія и здѣсь, какъ у наасеновъ, является низшимъ проявленіемъ Единаго Всеобъемлющаго Божества; этотъ низшій міръ называется также *Θάλασσα*, т. е. море⁴⁾, что указываетъ на тождество его съ Влажнымъ Началомъ наасеновъ и Иринеевскихъ офитовъ. Второе-же проявленіе Непостижимой Троичной Сущности,—Превѣчный Сынъ, Логосъ или Офисъ (т. е. творческая Сила Божества), извивается змѣемъ между Непознаваемой Выс-

¹⁾ *Philosoph.* V, 14.

²⁾ *Ibid.* V, 12.

³⁾ *Ibid.* V, 17.

⁴⁾ *Ibid.* V, 14.

шею Сущностью Божественнаго Отца и низшимъ міромъ матеріи или Влажнаго Начала, на поверхность котораго Онъ бросаетъ отраженія непостижимыхъ образовъ Божества: по этимъ отраженіямъ создаются формы вѣчно-движущейся матеріи, и лишь въ нихъ, въ этихъ отраженіяхъ, состоитъ реальность видимаго міра. Мы здѣсь встрѣчаемся съ представленіемъ, родственнымъ Платоновскому ученію объ «идеяхъ», и буддійскому ученію о призрочности всего матеріальнаго бытія. Божественный Офисъ, извиваясь между Высшей Сущностью Божества и матеріею, то приносить послѣдней эти отраженія Божества, воспринимаемая низшимъ міромъ, какъ импульсы для созидательной эволюціи, то вновь поднимается отъ низшаго міра матеріи къ Высшему Источнику Божества и несетъ Ему отблески Божественной Сущности, очистившіяся отъ матеріи (т. е. частицы духа, отдѣлившіяся отъ грубаго, низшаго сознанія, выработаннаго эволюціею организмовъ). Ибо вся духовная сущность стремится къ Офису, какъ желѣзо къ магниту. Въ Немъ—Творческое Начало, одухотворяющее міръ, и потому сказано о Немъ такъ ясно: «Въ началѣ бѣ Слово... вся Тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть. Еже бысть, въ томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ чловѣкомъ...»¹⁾. И единственный, вѣчный образъ его въ видимомъ мірѣ,—свѣтъ. Во всемъ сущемъ Онъ есть (*еже бысть, въ томъ животъ бѣ*), и съ Нимъ, съ Божественнымъ принципомъ жизни, сочетается образъ мистической Евы, «матери всего живущаго», повидимому тождественной съ Первой Женой (*Prima Foemina, mater viventium*) Принеевскихъ офитовъ²⁾: здѣсь, безъ сомнѣнія, мы имѣемъ дѣло съ символомъ, отмѣчающимъ въ Творческой силѣ Божества (Логосѣ) элементъ активный (мужескій) и пассивный (женскій); возможно, что къ этому символу ператы примѣняли мистическое толкованіе первыхъ главъ книги Бытія, не сохраненное намъ Ипполитомъ.

Низшій міръ матеріи, такимъ образомъ, получаетъ творческіе импульсы отъ средняго міра саморожденныхъ потенцій, или Божественнаго Логоса. Но, получивши эти импульсы, матерія развиваетъ свою эволюцію подъ управленіемъ низшихъ

¹⁾ *Philosoph.* V, 16. Ев. Иоан. I, 1—4. Замѣтимъ, что слова «еже бысть» здѣсь переставлены, чѣмъ нѣсколько измѣняется смыслъ послѣдней фразы (*ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἐστίν*) сравнительно съ каноническимъ текстомъ.

²⁾ См. выше, стр. 195. Ст. *Быт.* III, 20.

космическихъ силъ, отождествленныхъ съ семью низшими сферами бытія, видимый образъ коихъ—въ семи планетахъ. Въ міровомъ бытіи и, въ частности, въ человѣческой жизни, эти космическія силы играютъ роль судьбы, слѣпого рока (т. е. въ нихъ олицетворяются непреложные міровые законы, которымъ подчинена матерія). Въ виду того, что эти силы образно представлялись небесными сферами, гностическій трактатъ, бывшій въ рукахъ Ипполита, содержалъ мистическія разьясненія связи между планетными системами и міровой судьбой, т. е. астрологическія разсужденія, въ которыхъ Ипполитъ совершенно запутывался и ограничивался поэтому ссылками на тайное астрологическое ученіе халдеевъ и маговъ¹⁾. Но помимо этой близости къ древнимъ астрологическимъ системамъ, мы видимъ у ператовъ и обычное у офитовъ олицетвореніе низшихъ космическихъ силъ семью Архонтами, изъ коихъ одинъ есть тотъ самый низшій Деміургъ, который въ Ветхомъ Завѣтѣ называлъ себя Богомъ Единымъ и избралъ на служеніе себѣ народъ израильскій (Ипполитъ не даетъ намъ свѣдѣній о томъ, сохранялось-ли у ператовъ за этимъ Деміургомъ имя *Иалдаваоузъ*).

Эти Архонты или космическія силы, установившіе законы природы, требуютъ выполненія этихъ законовъ и потребностей плоти. Они-же требуютъ пролитія крови (какъ символа власти матеріи надъ духомъ?²⁾, и потому обожеествившій ихъ родъ человѣческой сталъ приносить кровавыя жертвоприношенія. Библейское сказаніе о Каинѣ и Авелѣ изъяснялось такимъ образомъ: жертва Авеля была угодно Деміургу, потому что она была кровавымъ приношеніемъ закланныхъ ягнятъ,—жертва-же Каина была безкровна и состояла изъ плодовъ земныхъ, и поэтому была отвергнута Деміургомъ³⁾. Таинственное знаменіе на челѣ Каина⁴⁾ было знаменіемъ высшаго Офиса, носителями котораго являются всѣ познавшіе Офиса и отвергнушіе законы Деміурга. Когда Іисусъ Христосъ сказалъ: «Отецъ вашъ чело-

1) Ипполитъ пытался изложить ученія «астрологовъ», «астротеософовъ» и пр. въ IV кн. *Философуменъ*, но его пересказъ нельзя не признать совершенно неудовлетворительнымъ.

2) Вспомнимъ, что согласно возрѣніямъ древней мистики именно въ крови заключалась душа, и пролитію крови приписывалось таинственное изидительное значеніе для того предмета или идеи, ради которой проливалась кровь, т. е. душевная субстанція. См. выше, ч. I.

3) *Быт.* IV, 2—5.

4) *Быт.* IV, 15.

ловѣкоубійца бѣ искони»¹⁾, Онъ говорилъ о Деміургѣ,—и чтобы отдѣлить понятіе о немъ отъ познанія Высшаго Отца Онъ научилъ обращаться къ Отцу «иже есть на небесѣхъ».

Въ дальнѣйшей символизациі библейскихъ текстовъ у ператовъ мы встрѣчаемъ опять толкованіе «исхода изъ Египта», какъ образъ перехода человѣческаго духа изъ низшаго міра въ высшій. Ператы, какъ и наасены, видѣли въ «землѣ Египетской» символъ матеріи, изъ которой духъ освобождается въ радостномъ порывѣ къ познанію Божества; «людьми египетскими» они называли толпу людей, пребывающихъ на низшей ступени духовнаго развитія. Переходъ черезъ Черное море—символъ освобожденія отъ власти рока и низшихъ міровыхъ законовъ: спасаясь изъ области невѣдѣнія, человѣкъ переправляется черезъ море судьбы и вступаетъ въ область Свѣта. На пути къ спасенію человѣка ожидаютъ многочисленныя искушенія и въ особенности борьба съ низшими плотскими инстинктами: именно эти низменные вожделѣнія, эти искушенія похоти—образно представлены въ сказаніи о нападеніи ядовитыхъ змѣй на сыновъ Израилевыхъ въ пустынѣ. Но Моисей воздвигаетъ Мѣднаго Змія, какъ образъ Божественнаго Офиса, и всѣ взирающіе на него съ упованіемъ избавляются отъ смертоноснаго укуса²⁾, ибо именно черезъ Офиса, Его благою помощію, родъ человѣческій освобождается отъ бремени матеріи и ея неумолимыхъ законовъ.

Мы не будемъ далѣе слѣдовать за ператами въ ихъ аллегорическомъ изъясненіи Ветхаго Завѣта, такъ какъ въ достаточной мѣрѣ уже ознакомились съ подобными толкованіями, и не разъ встрѣтимся съ ними опять. Ператы-же вообще охотно прибѣгали къ самой замысловатой символикѣ, ища образы ея не только въ библейскихъ текстахъ и въ священной терминологіи всевозможныхъ культовъ, но и въ реальномъ мірѣ. Такъ, они находили образъ Божественной Сушности въ солнечной системѣ: солнце—Непостижимый Высшій Отецъ, мѣсяцъ—Сынъ (таинственный Офисъ, извивающійся то лицомъ къ солнцу, то къ землѣ), а земля—низшій міръ матеріи. Тѣ-же образы въ человѣческой природѣ и ея жизненномъ принципѣ: Непознаваемая Сушность Отца изображается мозгомъ; образъ Сына,

¹⁾ *Иоан.* VIII, 44.

²⁾ *Числ.* XXI, 6—9.

все приводящаго въ движеніе бытія,—въ мозжечкѣ, а третій, пассивный принципъ изображается спиннымъ мозгомъ, воспринимающимъ импульсы отъ перваго, высшаго проявленія мозговой субстанціи черезъ посредство втораго.

Подобными сравненіями ператы изъясняли свою мысль о взаимоотношеніяхъ трехъ частей Божественной Сущности и о непостижимомъ Единствѣ Ихъ тройственныхъ проявленій. Но въ дальнѣйшей эволюціи всего Сущаго они представляли себѣ возвращеніе къ Первобытному Совершенному Единству Божества черезъ упраздненіе Его низшаго, третьяго проявленія,—міра *рожденія* или творенія,—и сліяніе двухъ высшихъ міровъ Нерожденной Сущности. Ибо міръ матеріи обреченъ на гибель, какъ все рожденное: рожденіе родственно смерти, и ничто рожденное не можетъ смерти избѣжать. И Сама Божественная Сущность нуждается въ очищеніи отъ матеріи, подчиненной неизбѣжнымъ законамъ рожденія и смерти. Это таинственное очищеніе и является спасительною миссією Иисуса Христа. Исполить не сообщаетъ намъ ясныхъ данныхъ о христологии ператской системы: мы не знаемъ, какимъ образомъ ператы представляли себѣ схождение Божества въ низшій міръ для сочетанія съ человѣкомъ—Иисусомъ, и въ какой мѣрѣ это явленіе Иисуса Христа было для нихъ реальнымъ фактомъ, или получало докетическое разъясненіе. Во всякомъ случаѣ, ператы видѣли въ Иисусѣ Христѣ носителя полноты Божества во всей Его таинственной Тройственной Сущности; на эту тайну указывалъ ап. Павелъ словами: «яко въ Томъ живетъ всяко исполненіе Божества тѣлеснѣ»¹⁾. И потому именно, что Иисусъ Христосъ былъ носителемъ и образомъ всей Божественной и міровой сущности и всякаго естества, Онъ принесъ спасеніе и очищеніе всякому проявленію Тройственной Сущности: Имъ освободился низшій міръ отъ власти космическихъ силъ, и міръ средній отъ оскверненія низшею матерією. Разлитая въ мірѣ духовная сущность,—отблескъ Высшаго Божества,—устремилась къ Иисусу Христу, и черезъ Него вернулась къ Непознаваемому Первоисточнику: оттого Онъ сказалъ «Азъ есмь дверь»²⁾. И такимъ образомъ совершилось и совершается очищеніе духовной сущности отъ низшаго матеріальнаго міра, об-

¹⁾ Колосс. II, 9. Ср. Колосс. I, 19: «яко въ Немъ благоизволи всему исполненію вселитися».

²⁾ Иоан. X, 7.

реченнаго на гибель: Божественное отраженіе покидаетъ его и возвращается къ Источнику Свѣта. На этотъ низшій, видимый міръ указывается въ словахъ: «да не съ міромъ осудимся»¹⁾, обращенныхъ къ тѣмъ, кому надлежитъ сбросить узы плоти и отвернуться отъ призрачнаго матеріальнаго бытія для перехода къ созерцанію Высшей Истины. Слова-же Иисуса Христа о томъ, что Сынъ Человѣческой пришелъ «не да судить мірови, но да спасетя Имъ міръ»²⁾, имѣютъ въ виду не низшій, видимый міръ, но Свѣтлую Сущность Божества, Неизреченную область Духа и Истины, куда войдутъ всѣ «переправившіеся» черезъ призрачный океанъ бытія и достигшіе слиянія съ Божествомъ, черезъ познаніе Офиса. Такимъ образомъ совершается спасеніе человѣка, освобожденнаго явленіемъ Офиса, т. е. пришествіемъ Христа, отъ тяготѣвшей надъ міромъ власти судьбы и космическихъ законовъ: человѣческое сознаніе, просвѣтленное познаніемъ Божественнаго Начала, можетъ возвыситься надъ матеріей и порвать ея узы,—для этого однако необходимо нарушеніе законовъ плоти, т. е. отреченіе отъ тѣлесныхъ потребностей, отъ всякихъ низкихъ вождельній и похоти. Ибо исполненіе потребностей пола есть по существу подчиненіе низшимъ законамъ матеріи, служеніе космическимъ силамъ, и поэтому отъ нихъ необходимо отречься для достиженія духовной свободы и просвѣтленія и озаренія свѣтомъ Божества. Такимъ образомъ, ператы, подобно наасенамъ, предъявляли своимъ посвященнымъ требованія строгаго аскетизма, въ знакъ побѣды надъ низшими міродержителями и установленными ими законами, осквернившими Божественный образъ.

Мы не знаемъ, въ какомъ видѣ ператы представляли себѣ окончательное освобожденіе Божественной Сущности отъ матеріальнаго Начала. Была-ли у нихъ мысль о конечномъ уничтоженіи самой матеріи, о разсѣяніи ея призрачной реальности и раствореніи ея въ Непостижимой Сущности Божественной міровой энергіи? или-же они допускали вѣчность матеріи, какъ необходимаго принципа бытія? Въ послѣднемъ случаѣ они, быть можетъ, подобно офитамъ Ириней, представляли себѣ конецъ матеріальной жизни въ видѣ лишенія матеріи Божественныхъ отраженій и творческихъ импульсовъ, и возвращенія ея въ первобытную, мрачную бездну хаоса...

¹⁾ 1 Кор. XI, 32.

²⁾ Иоан. III, 17.

5. Сеоіане.

Philosophum, V, 4, 19—22. X, 11.
 Eriph. *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.

и др.

Особымъ развѣтвленіемъ офитизма была секта, получившая названіе по имени библейскаго патриарха Сіоа, третьяго сына Адама¹⁾; гностики эти назывались сеоіанами (Σηθιανοί, Sethiani), но суть ихъ ученія является для насъ неразрѣшимой загадкой, въ виду того, что древніе ересологи сообщаютъ о нихъ самыя сбивчивыя и противорѣчивыя свѣдѣнія. Изъ данныхъ Епифанія и мелкихъ ересологовъ (Филастрія и др.) мы видимъ, что сеоіане окружали сказанія о Сіоѣ самой причудливой символичкой, представляли его прообразомъ Христа, сыномъ Мистической Евы,—Вышей Матери²⁾ и т. п. Епифаній въ другомъ мѣстѣ³⁾ указываетъ, что именемъ Сіоа офиты иногда обозначали одного изъ семи таинственныхъ Архонтовъ,—низшихъ міродержателей; изложивъ-же ученіе сеоіанъ, онъ переходитъ къ другимъ гностикамъ, называемымъ *Архонтиками*, и, повидимому, отождествляетъ ихъ съ сеоіанами⁴⁾. Θεодоритъ⁵⁾ подъ именемъ сеоіанъ разумѣетъ такъ называемыхъ офитовъ Иринея, съ которыхъ мы начали свой разборъ офитическихъ системъ⁶⁾.

Исполнить въ *Философуменахъ* вносить въ эту путаницу еще новый элементъ: вслѣдъ за системой ператовъ, онъ излагаетъ подъ именемъ сеоіанъ философское ученіе, родственное древнимъ мистеріямъ и въ особенности орфическимъ таинствамъ, но лишенное всякой связи съ библейскою традиціей: мы здѣсь даже мало встрѣчаемъ обычныхъ симво-

¹⁾ Быт. IV, 25.

²⁾ Съ этимъ образомъ Мистической Евы, «матери всего живущаго», мы уже ознакомились по другимъ офитическимъ ученіямъ.

³⁾ *Haer.* XXVI, 10.

⁴⁾ Сеоіанамъ Епифаній посвящаетъ ересь 39-ю, а Архонтикамъ.—40-ю.

⁵⁾ *Haer. fab. comp.* I, 14.

⁶⁾ См. выше, стр. 195—202.

лическихъ толкованій библейскихъ текстовъ. Ипполитъ, по-видимому, ограничился пересказомъ одного трактата, содержащаго космогоническія идеи сеіантъ; къ этому онъ добавляетъ, что всякій, желающій усвоить основы ихъ ученія, долженъ ознакомиться съ ихъ обширною литературою, и въ особенности съ книгою, озаглавленной *Παράφρασις Σήθ*. Къ сожалѣнію, эта книга до насъ не дошла: она исчезла съ остальною «сеіанскою» литературою, на которую ссылался не только Ипполитъ, но и Епифаній и другіе ересеологи. Въ одномъ любопытномъ древне христіанскомъ сказаніи¹⁾ передавалось, будто въ какихъ-то книгахъ подъ именемъ Сіѳа (*scriptura nomine Seth*) на Востокѣ съ незапамятныхъ временъ содержалось пророчество о явленіи чудесной звѣзды въ знаменіе спасенія міра, и будто многія поколѣнія особо-избранныхъ маговъ пребывали въ безмолвномъ созерцаніи и ожиданіи этой звѣзды; когда-же она возсіяла надъ міромъ, при рожденіи Іисуса Христа, наученные ею маги отправились на поклоненіе Божественному Младенцу; по возвращеніи-же на родину они славили и возвѣщали Истиннаго Бога, и ожидали дальнѣйшихъ откровеній, которыя были имъ впоследствии принесены Апостоломъ Ѳомою.... Изъ этой легенды можно заключить, что среди сеіантъ или почитателей книгъ Сіѳа были распространены «Дѣянія ап. Ѳомы», или Евангеліе, приписанное этому апостолу. Но наиболѣе характерной чертой этихъ сектантовъ, по словамъ Ипполита, была ихъ близость къ древнимъ орфическимъ таинствамъ; Ипполитъ утверждалъ, что суть сеіанскаго ученія была тождественна съ мистеріями, совершавшимися подъ названіемъ Великихъ оргій (*Μεγάλης ὄργια*) въ городѣ Флуунтѣ въ Атикѣ, задолго до установленія Элевзинскихъ таинствъ²⁾. Слѣдуя примѣру Ипполита, мы ограничимся разсмотрѣніемъ ученія сеіантъ о Сущности Божества и мірозданія, ученія интереснаго именно своей близостью къ невѣдомымъ намъ древнимъ мистеріямъ, и оставимъ въ сторонѣ символическія изъясненія Ветхаго Завѣта, съ которыми намъ еще неоднократно придется встрѣтиться.

Въ основѣ «сеіанскаго» представленія о Божественной Сущности лежалъ явный дуализмъ. Неизреченное Божество

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

²⁾ *Philosoph.* V, 20.

тройственно по Существо, но изъ этихъ трехъ таинственныхъ Божественныхъ проявленій два основныхъ принципа Свѣта и Тьмы противопоставлены другъ другу; третье-же Божественное Начало, Духъ, соединяетъ первые два Начала, проникая равно и въ тотъ и въ другой. Этотъ Духъ представлялся сеіанамъ не въ образѣ дыханія или вѣянія, а въ видѣ нѣкоей тончайшей субстанціи, всюду проникающей и впитывающей, подобно аромату. Такимъ образомъ, всѣ три проявленія Божественной Сущности находятся въ неразрывномъ сочетаніи, но они остаются несліянными, и пребываютъ въ постоянной борьбѣ. Ибо два Высшихъ Начала, Неизреченный Свѣтъ и Духъ, стремятся освободиться отъ низшаго Начала Тьмы, но Тьма, наоборотъ, стремится удержать ихъ въ себѣ, чтобы не остаться въ безжизненномъ, безформенномъ мракѣ и ужасѣ, ибо жизнь и всяческое бытіе заключаются лишь въ отраженіяхъ Божественнаго Свѣта, бросаемыхъ свыше въ бездну Тьмы: эти отраженія—идеи—удерживаются матеріей, какъ воскъ удерживаетъ изображенія печати, и по нимъ создаются реальныя формы матеріальнаго бытія. А такъ какъ всѣ три проявленія Божественной Сущности содержатъ безконечныя потенціи, то и разнообразіе слагающихся формъ видимаго міра безгранично.

Изъ столкновенія и сочетанія Первичныхъ Принциповъ образуется сперва первобытный элементъ вселенной, Влажное Начало или Вода, заключающая въ себѣ всѣ потенціи дальнѣйшаго бытія. Изъ этой первичной матеріи—воды, озаренной свыше Непознаваемымъ Божественнымъ Свѣтомъ, поднимается змѣеобразная Сила, именуемая Перворожденнымъ Началомъ (*Πρωτόγονος ἀρχή*). Это—низшій Творческій Принципъ, дающій созидательный импульсъ Водѣ и влагающій въ нее зародыши всего живаго; это—вѣтеръ, проносящійся надъ Водой и возбуждающій въ ней животворное волненіе (т. е. ритмическія вибраціи жизненной энергіи, зачинающія эволюцію матеріи).

Вселенная, оживленная этимъ активнымъ Творческимъ принципомъ¹⁾, является какъ-бы образомъ громадной утробы, въ которой зарождается все живое. Первымъ въ видимомъ мірѣ

¹⁾ Изъ пересказа Ипполита видно, что сеіанскій трактатъ, бывшій въ его рукахъ, содержалъ обстоятельное сравненіе этого змѣеобразнаго творческаго принципа съ сперматозоидомъ.

отраженіемъ идеи Высшаго Свѣта и Тьмы являются небо и земля, между которыми развивается эволюція земной жизни. Высшимъ типомъ, выработаннымъ этой эволюціей, является человѣкъ, одаренный тройственнымъ естествомъ тѣла, души (т. е. низшей психики, животнаго сознанія) и духа; человѣческой духъ—непосредственное отраженіе Божественнаго Свѣта, и эта искра Божества, называемая въ человѣкѣ Разумомъ (νοῦς), есть истинная сущность человѣка, заключенная въ внѣшнихъ оболочкахъ души и видимаго тѣла. Съ помощью этой Божественной искры, одухотворяющей человѣческій родъ, должно совершиться освобожденіе духовнаго начала отъ скверны матеріи.

Это освобожденіе является цѣлью особаго Божественнаго проявленія, а именно выдѣленія изъ Непознаваемаго Первоисточника Божественнаго Свѣта Совершенной Божественной Силы, Логоса, Который принимаетъ сперва образъ мистическаго Змѣя, по аналогіи съ низшей змѣеобразной творческой силой, для прохожденія черезъ всѣ космическія сферы и одухотворенія всего міра матеріи. Это и есть воспринятый Сыномъ Человѣческимъ «зракъ раба», на который указывалъ ап. Павелъ¹⁾. Вся духовная сущность, разлитая въ мірѣ, стремится къ Логосу, и черезъ сліянiе съ Нимъ освобождается отъ матеріальнаго начала. Но для совершеннѣйшаго очищенія міра, и въ частности рода человѣческаго, таинственный змѣеобразный Логосъ выполняетъ всю символику міроваго бытія, проходитъ черезъ дѣвичью утробу, и воздвигаетъ Совершеннаго Человѣка, Иисуса Христа, вмѣстившаго и полноту Божества, и образъ низшаго міра; т. е. человѣческую природу. Его пришествіемъ завершается вѣчная борьба Свѣта съ Тьмою и матерією, борьба, на которую указалъ Самъ Христосъ словами: «не пріидохъ во вретци миръ, но мечъ»²⁾. И всѣмъ истиннымъ послѣдователямъ Иисуса Христа надлежитъ, подобно Ему, сбросить съ себя узы плоти и испить «чашу воды живой»³⁾, дарующей новую жизнь въ нетлѣнномъ сіяніи Божества. Всякая-же борьба съ плотью и тѣлесными потребностями содѣйствуетъ не только личному

¹⁾ *Фил. II*, 6—7: «Иже (Иисусъ Христосъ) во образѣ Божіи Сынъ, не восхищеніемъ нещедра быти равенъ Богу, но Себѣ умалилъ, зракъ раба пріимъ»... и пр.

²⁾ *Матт. X*, 34. *Лук. XII*, 51.

³⁾ *Philosoph. V*, 19. *Сф. Ев. Иоан. IV*, 10, 14. *VII*, 37.

спасенію человѣка, но и постепенному очищенію всего бытія отъ матеріи и ея скверны.

Такимъ образомъ, логическимъ выводомъ «сеоіанскихъ» разсужденій о Божественной и міровой Сущности было требованіе отъ посвященныхъ строгаго аскетизма. Когда-же Епифаній, говоря объ архонтикахъ ¹⁾ (очевидно отождествляемыхъ съ сеоіанами или весьма близко къ нимъ стоящихъ), утверждаетъ, что только часть ихъ славилась аскетизмомъ, а другая часть предавалась разврату, то мы здѣсь имѣемъ дѣло или съ позднѣйшимъ извращеніемъ секты (Епифаній говоритъ о личной своей, въ юности, встрѣчѣ съ этими сектантами, слѣдовательно его свѣдѣнія относятся къ срединѣ IV вѣка), или кипрскій пастырь съ обычной своей довѣрчивостью къ вздорнымъ сплетнямъ передаетъ здѣсь клеветнической навѣтъ, разсѣиваемый болѣе древними и подлинными данными *Философуменъ*.

6. Система Іустина гностика.

Philosophum. V, 23—28. X, 15.

При разборѣ офитическихъ системъ мы до сихъ поръ не встрѣчали упоминаній объ основателяхъ отдѣльныхъ ученій и толковъ, или-же имена ихъ указывались мимоходомъ, но секты обозначались не этими именами, а получали названіе по какому нибудь отличительному признаку ихъ ученія. Лишь въ одномъ случаѣ авторъ *Философуменъ* при разборѣ офитической системы называетъ ее просто «системою Іустина», и это названіе за нею осталось. Другихъ о ней свѣдѣній, кромѣ данныхъ *Философуменъ*, мы не имѣемъ, остальные ересологи вовсе умалчиваютъ объ этой отрасли офитизма,—имя основателя ея, Іустина, также нигдѣ болѣе не упоминается ²⁾. По содержанію своему эта система довольно близко подходитъ къ ученіямъ наасеновъ, ператовъ и сеоіанъ, и поэтому помѣщена въ *Философуменахъ* непосредственно вслѣдъ за ними; этому порядку будемъ слѣдовать и мы.

¹⁾ *Haer.* LX.

²⁾ Само собою разумѣется, что этого Іустина гностика нельзя смѣшивать со св. Іустиномъ (авторомъ знаменитой Апологіи, «Диалога съ Трифономъ» и сочиненій противъ ересей), о которомъ уже была рѣчь (см. выше, стр. 136—138).

Новѣйшая ересеологическая наука склонялась къ признанію «системы Густина» одною изъ первобытныхъ формъ офитизма,— это мнѣніе однако нельзя признать достаточно обоснованнымъ. По одному лишь пересказу Ипполита трудно опредѣлить, какое именно мѣсто въ исторіи офитизма принадлежало этой системѣ. Молчаніе другихъ ересеологовъ можно объяснить тѣмъ, что ученіе это было мало распространено; кромѣ того, по словамъ Ипполита, послѣдователи Густина обязывались страшными клятвами хранить въ тайнѣ полученныя ими откровенія. Ипполиту удалось ознакомиться съ священными книгами этихъ сектантовъ, и онъ изложилъ содержаніе одной (или нѣкоторыхъ?) изъ нихъ. По его словамъ, ученіе Густина основывалось преимущественно на какихъ-то *Книгахъ Варуха*. Этого Варуха (*Βαρούχ*) отнюдь нельзя смѣшивать съ ветхозавѣтнымъ пророкомъ того-же имени, которому также приписывалась одна книга «откровеній»: въ системѣ Густина *Варухъ* является лишь мистическимъ символомъ Божественной Благости и Промышленія, противопоставляемымъ змѣю—Наасу, который здѣсь олицетворяетъ низшую космическую силу.

Вся эта система интересна тѣмъ, что мы въ ней видимъ, наряду съ близостью къ наасенамъ, ператамъ и сеіанамъ, къ древнимъ мистеріямъ и къ религіознымъ преданіямъ эллинизированнаго міра,—несомнѣнную связь съ нѣкоторыми теченіями евіонизма. Въ ученіи Густина не было отрицательнаго отношенія къ еврейской традиціи, не чувствовалось отчужденности отъ нея: оно являлось какъ-бы попыткою примиренія гностическихъ идей съ Ветхимъ Завѣтомъ...

Въ основѣ этого ученія лежало знакомое намъ понятіе о Тройственной Сущности Божества. Высшее Божественное Начало именуется просто Благимъ (*Ἄγαθός*). Ниже Его—воплощеніе Божественной Творческой Силы, Отецъ міра, именуемый Элоимъ (*Ἐλωεῖμ*), т. е. (по еврейски) *боги*: это собирательное имя, очевидно, указываетъ на совокупность силъ, проявляющихся въ Творцѣ мірозданія. Третье, низшее Божественное начало—женскаго рода, и именуется *Эдемъ* (*Ἐδέμ*); она по природѣ двойственна, имѣетъ два естества, два сознанія,—она имѣетъ обликъ дѣвы въ верхней части тѣла, но нижняя половина ея змѣиная. Подъ этой странной символикой крылось понятіе о Матеріи, какъ о низшемъ пассивномъ элементѣ Божественной Сущности, но не бездушномъ, а одушевленномъ

сознаніемъ: сочетаніе змѣи и дѣвы изображало Матерію вмѣстѣ съ Міровою Душею. Здѣсь можно вспомнить змѣеобразную Премудрость-Пруникосъ Иринеевскихъ офитовъ.

Съ этимъ таинственнымъ Существомъ дѣвы-змѣи сочетался Элоимъ, и вмѣстѣ съ нею произвелъ двадцать четыре ангела или космическихъ силъ: изъ нихъ двѣнадцать называются *материнскими*, и олицетворяютъ низшія (матеріальныя) силы природы, а другіе двѣнадцать служатъ Отцу своему Элоиму: это—вышія сознательныя силы, управляющія вселенною. Всѣ эти ангелы обозначаются особыми именами (заимствованными преимущественно изъ Библии), а совокупность ихъ изображена въ символическомъ сказаніи о раѣ, «насажденномъ Богомъ въ Эдемѣ»¹⁾: ангелы иносказательно называются райскими деревьями, и при этомъ *деревои жизни* названъ третій ангелъ Элоима,—*Варухъ*, а *деревои познанія добра и зла*—третій *материнскій* ангелъ—*Наасъ*. Вся эта сложная символика въ пересказѣ Ипполита очень темна,—однако въ ней можно уловить черты ученія о *Плуромѣ*, т. е. о полнотѣ Божества, выраженной въ совокупности Его проявленій; полное развитіе этой идеи мы увидимъ далѣе въ системѣ Валентина, — пока же запомнимъ названіе одного изъ ангеловъ,—*Ахамооъ* ('Αχαμῶθ), такъ какъ имя это мы тоже встрѣтимъ вновь у Валентина, въ системѣ котораго «Ахамоои» будетъ отведена важная роль.

Ангелы Элоима создали изъ низшей, змѣеобразной сущности Эдемъ всѣхъ животныхъ, все живущее на землѣ, а изъ высшаго человѣкоподобнаго естества ея—человѣка. (Другими словами, міровая эволюція вырабатываетъ человѣка, какъ высшій типъ сознательной жизни,—продуктъ Міровой Души) Отъ матери—Эдемъ человѣкъ получаетъ душу (ψυχή), а отъ Элоима—духъ (πνεῦμα), что вмѣстѣ съ плотью, получаемую отъ низшихъ космическихъ силъ, составляетъ таинственную тройственную сущность человѣка, этого отраженія Высшаго Божественнаго Тройственнаго Начала. Въ образѣ первобытнаго человѣка, Адама и Евы, запечатлѣнъ на вѣки символъ мистическаго сочетанія Элоима и Эдемъ.

Возлюбивъ Элоима, Эдемъ отдала ему всѣ свои силы, все свое достояніе мощи и власти (т. е. одухотворенная Матерія

¹⁾ Быт. II, 8: «И насади Господь Богъ рай въ Эдемѣ на востокѣхъ...» и т. д.

обращаетъ всё свои силы къ развитію въ себѣ высшаго сознанія и къ сліянію съ духовной сущностью) ¹⁾. Но Элоимъ недолго оставался въ объятіяхъ мистической супруги; по сотвореніи человѣка онъ вознесся въ высъ, чтобы окинуть взоромъ созданный имъ міръ, и тутъ впервые узрѣлъ надъ собою Невещественный Свѣтъ Божества (т. е. позналъ Высшую Божественную Сущность). Дотолѣ Элоимъ считалъ себя Богомъ Вышнимъ и Единымъ, но узрѣвъ Неизрѣченный Божественный Свѣтъ, онъ воззвалъ: «отверзите мнѣ врата правды: вшедъ въ ня исповѣмся Господеви» ²⁾», и получилъ отвѣтъ: «сія врата Господня, праведныя внидутъ въ ня» ³⁾, и устремился къ этому Непостижимому Свѣту вмѣстѣ со своими двѣнадцатью ангелами. Тогда Всевышній, Всеблагодѣй, обращаясь къ Элоиму, изрекъ: «сѣди одесную Мене» ⁴⁾. И Элоимъ, оставивъ ангеловъ своихъ въ области Божественнаго Свѣта, самъ вошелъ въ Превысшую Божественную Сущность.

Эдемъ, покинутая Элоимомъ, страстно хочетъ вернуть къ себѣ супруга. Для прельщенія его она всячески украшается, расточаетъ въ видимомъ мірѣ красоту. Но Элоимъ, познавшій Высшее Божество и вошедшій въ Его Непознаваемую Сущность, уже не вернется въ низшій міръ: онъ самъ стремится освободиться отъ матеріи и вернуть себѣ всё частицы своего Божественнаго Духа, оставшіяся въ мірѣ. Эдемъ-же силится удержать эти частицы, и отсюда начинается борьба между этими двумя Божественными началами,—вѣчная борьба Духа и Плоти. Эдемъ стремится унижить частицы Духа, находящіяся въ мірѣ и сверкающія божественными искрами въ человѣческихъ душахъ: съ помощью третьяго ангела своего, Нааса (олицетворяющаго здѣсь низшую космическую силу), она сѣетъ вѣчный раздоръ въ родѣ людскомъ, оскверняя отношенія между мужескимъ и женскимъ полами, возбуждая въ человѣкѣ низкія

¹⁾ Нельзя не отмѣтить наивнаго примѣчанія толкователя: по его словамъ, всё женщины донныя приносятъ мужьямъ приданое именно по примѣру Эдемъ и по образцу приношенія ея мистическому супругу Элоиму (I). *Philosoph.* V, 26.

²⁾ *Псал.* 117, 19.

³⁾ *Ibid.* ст. 20.

⁴⁾ *Псал.* 109, 1. *Св. Матв.* XXII, 44; *Марк.* XII, 36; *Лук.* XX, 42. *Дьян.* Ап. II, 34, и мн. др. Какъ извѣстно, христіанская экзегетика всегда примѣняла этотъ текстъ къ Иисусу Христу; въ рассматриваемой системѣ весьма любопытно примѣненіе его къ низшему Деміургу—Элоиму, соответствующему Іадаваоу другихъ офитовъ.

похоти и противоестественныя склонности. Ангель Элоима, Варухъ, противоѣйствуетъ кознямъ Эдемъ и Наасъ: онъ предохраняетъ человѣка отъ служенія Наасу, отъ вкушенія плодовъ «древа познанія добра и зла», т. е. отъ подчиненія низшимъ міровымъ законамъ и плотской морали. Но человѣкъ нарушаетъ эту заповѣдь, и подпадаетъ окончательно подъ власть матеріи.

Элоимъ посылаетъ Варуха въ міръ для возвышенія истины, и вся исторія человѣчества наполняется борьбою Духовнаго Начала съ матеріею, поработившей родъ людской. Откровеніе истины получаетъ отъ Варуха Моисей, но онъ искажаетъ преподанное ему Божественное ученіе, подпавъ подъ власть Нааса; такая-же судьба постигаетъ всѣхъ остальныхъ пророковъ еврейскихъ и проповѣдниковъ истины внѣ еврейскаго міра. Ибо откровенія Варуха даруются равно всѣмъ человѣческимъ расамъ, и крупицы истины находятся во всѣхъ культурахъ и религіозныхъ традиціяхъ древности. Въ тѣхъ книгахъ, содержащихъ ихъ передается намъ Ипполитомъ, заключалось весьма подробное аллегорическое толкованіе въ этомъ смыслѣ эллинскихъ мифовъ о Геркулесѣ, причемъ его 12 подвиговъ изъяснялись, какъ эпизоды вѣчной борьбы духовной сущности съ матеріальною, а подчиненіе его Омфалъ,—какъ торжество низшаго начала надъ побѣжденнымъ борцомъ за Духъ. Не пытаясь услѣдить за извилинами этой темной символики, мы перейдемъ прямо къ христологической части Густиновой системы.

Для завершения дѣла спасенія міра Элоимъ «во дни Иродовы» посылаетъ Варуха къ двѣнадцатилѣтнему отроку-пастуху Іисусу, сыну Іосифа и Маріи. Варухъ посвящаетъ его въ познаніе высшихъ міровыхъ тайнъ, и Іисусъ становится Совершеннымъ Человѣкомъ, носителемъ Божества и побѣдителемъ матеріальнаго начала. Посрамленные имъ и озлобленные космическія силы приводятъ его къ гибели на крестѣ, но эту тѣлесною смертию уничтожается лишь низшее матеріальное естество Іисуса, и освобожденный отъ плоти духъ Его возносится прямо къ Неизреченной Божественной Сущности и къ Отцу—Элоиму. Предсмертныя слова Іисуса на крестѣ: «Жено, се сынъ твой¹⁾» были обращены къ Міровой Душѣ—Эдемъ, и

¹⁾ *Іоан.* XIX, 26. Въ текстѣ *Философуменъ* эти слова слегка измѣнены: «Γόνα, ἀπέχευε σου τὸν υἱόν...» Быть можетъ, этотъ оборотъ заимствованъ изъ какого-нибудь апокрифическаго евангелія, равно какъ вышеприведенныя свѣдѣнія объ отроцѣ Іисусѣ?

означали, что во власти ея остаются лишь плотская и психическая природа; духовная-же освобождена отъ власти матеріи и космическихъ силъ. Послѣднія-же слова Иисуса: «Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой»¹⁾, были обращены къ Высшему, Всеблагому Отцу, къ Которому вознесся Иисусъ первымъ изъ человѣческаго рода. И вслѣдъ за Нимъ всѣмъ вѣрующимъ въ Него, посвященнымъ въ познаніе Высшаго Божества и поправшимъ законы матеріи, дарована отнынѣ возможность, сбросивъ узы плоти, возноситься къ обителямъ Неизреченнаго Свѣта, и воспріять радость Божественнаго озаренія,—«ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не взыдоша, яже уготова Богъ любящимъ Его»²⁾».

7. 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.

и др.

Мы теперь перейдемъ къ одной изъ интереснѣйшихъ отраслей офитизма, въ которой особенно выпукло обрисовались нѣкоторыя характерныя черты офитическаго міровоззрѣнія, а именно враждебное отношеніе къ библейской традиціи. Въ этомъ ученіи не было мѣста для какихъ-бы то ни было попытокъ примиренія съ Ветхимъ Заветомъ, какъ мы то видѣли, напр., у наасеновъ; послѣдователи его носили названіе каинитовъ (*Καϊνοί*, *Caïnites*, *Caiani*), гордясь духовнымъ преемствомъ отъ Каина,—перваго противника ветхозавѣтнаго Бога.

Мы не знаемъ ни имени основателя этой секты, ни времени ея основанія; во всякомъ случаѣ она восходитъ къ первобытнымъ временамъ христіанства, и примыкаетъ къ тому общему броженію неясныхъ мистическихъ идей, изъ котораго

¹⁾ Лук. XXIII, 46.

²⁾ I Кор. II, 9. Сл. *Isaïa* LXIV, 4.

выдѣлились постепенно великія гностическія системы. Повидимому, ученіе каинитовъ о сущности Божества и о происхожденіи міра имѣло много общихъ чертъ съ недавно разсмотрѣнной нами системой севианъ (несомнѣнно позднѣйшей), но мы можемъ объ этомъ судить лишь по обрывкамъ неудовлетворительныхъ указаній ересологовъ¹⁾, такъ какъ болѣе или менѣе связнаго изложенія ученія каинитовъ мы, къ сожалѣнію, не имѣемъ. Нашъ лучший ересологическій документъ, «*Философумены*», почему-то умалчиваетъ о каинитахъ, лишь вскользь упоминая о самомъ названіи этой секты²⁾, а Иринеи Лионскій, говоря съ негодованіемъ о злостномъ толкованіи каинитами Ветхаго Завета, не даетъ намъ никакой общей схемы ихъ ученія; примѣру его слѣдуетъ Епифаній, обрушивающійся на каинитовъ съ потокомъ самыхъ страстныхъ обвиненій, но безъ связнаго и мало-мальски толковаго объясненія ихъ религіозныхъ идей. Θεодоритъ и другіе мелкіе ересологи лишь повторяютъ вкратцѣ тѣ-же данныя.

Повидимому, каиниты, подобно севианамъ, представляли себѣ вселенную въ образѣ громадной утробы, называя ее *ῥστέρα*; весьма возможно, что зарожденіе всего сущаго также представлялось имъ въ видѣ воспріятія низшею матеріею отраженій свыше. Возможно также, что по мысли ихъ весь видимый міръ былъ несовершеннымъ твореніемъ, неудачнымъ эмбриономъ, какъ мы то видѣли въ ученіи Иринеевскихъ офитовъ, и увидимъ далѣе въ системѣ Валентина; скудость нашихъ данныхъ не позволяетъ намъ точнѣе выяснитъ идеи этихъ гностиковъ. Мы даже не знаемъ, въ какой роли появлялся у нихъ символъ змѣя, хотя этотъ символъ несомнѣнно у нихъ былъ, такъ какъ всѣ ересологи единогласно причисляютъ ученіе каинитовъ къ группѣ офитическихъ системъ.

Во всякомъ случаѣ, каиниты проводили рѣзкую грань между Высшимъ Божественнымъ Началомъ и низшимъ Деміургомъ, которому подвластенъ міръ, управляемый космическими силами. Мы не знаемъ, какимъ образомъ въ этомъ ученіи описывалось нисхождение Божественнаго Духа въ міръ, закрѣпощеніе Его матеріею, и дробленіе частицъ Его въ космосъ и въ родѣ че-

¹⁾ О близости ученій каинитовъ и севианъ говоритъ и Епифаній (*Haer.* XXXIX, 1—2).

²⁾ *Philosoph.* VIII, 20.

ловѣческомъ; во всякомъ случаѣ, по мысли каинитовъ, среди людей нѣкоторые избранныки являются служителями Высшаго Божества, и сознательно попирають законы низшаго Деміурга. Такимъ носителемъ высшаго духовнаго начала былъ Каинъ, произведенный на свѣтъ Высшею Силою, въ противоположность Авелю, представителю низшаго начала. Мы уже видѣли у «ператовъ» своеобразное толкованіе исторіи жертвоприношенія Каина: Деміургъ отвергъ его жертву потому, что она была безкровна и чиста, и принялъ кровавое приношеніе Авеля. Каиниты, повидимому, держались такого-же изъясненія сказаній о Каинѣ, и, подобно сеоіанамъ, видѣли въ перворожденныхъ «сынахъ человѣческихъ», Каинѣ и Авелѣ, мистическое олицетвореніе двухъ непримиримыхъ началъ Свѣта и Тьмы, Духа и Матеріи, причемъ носителемъ Божественнаго Начала былъ Каинъ, вопреки библейско-церковной традиціи.

Не одинъ только Каинъ, но и другіе противники ветхозавѣтнаго Іеговы, какъ напрімѣръ Исавъ¹⁾, жители Содомы и Гоморры²⁾, Корей, Даанъ и Авиронъ³⁾ и др. были, по мнѣнію каинитовъ, носителями высшаго Откровенія, и во имя его возставали противъ власти Деміурга, т. е. противъ низшихъ міровыхъ законовъ. Поэтому служители Деміурга воздвигали противъ нихъ преслѣдованія и всяческія клеветы, и Деміургъ пытался ихъ погубить. Но вредить имъ онъ не могъ, ибо, предавъ ихъ смерти, онъ лишь убивалъ низшее естество, отнималъ у нихъ оболочку плоти, а божественный Духъ, носителями Котораго они были, только освобождался тѣлесною смертію отъ скверны матеріи, и радостно возвращался въ родную Ему Сущность Божественнаго Свѣта.

Не ограничиваясь обѣленіемъ и идеализаціей всѣхъ ветхозавѣтныхъ противниковъ Іеговы, каиниты пытались и въ евангельскомъ повѣствованіи найти оправданіе для Іуды, котораго они выставляли также носителемъ высшаго Откровенія. Они полагали, что Іуда былъ единственнымъ апостоломъ, посвященнымъ во всѣ тайны міроваго искупленія: онъ зналъ о необходимости пролитія крови Іисуса Христа, и потому предалъ Его на смерть, и тѣмъ разрѣшилъ загадку великой побѣды

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. *Второз.* XI, 6.

надъ низшими силами. Иисусъ Христосъ былъ посланъ въ міръ для совершенія таинства освобожденія Духа отъ матеріи, но Самъ недостаточно отдѣлялъ Свою Божественную Сущность отъ низшаго естества, недостаточно рѣзко отвергалъ матерію и всѣ порожденія ея,—и потому Іуда предалъ Его на смерть для освобожденія и очищенія Его Божественнаго Духа, а черезъ Него и всѣхъ крупиць этого Духа, разрозненныхъ въ матеріи и жаждущихъ возвращенія къ своему Божественному Первоисточнику.

Существовало и другое толкованіе роли Іуды: по этой версіи, Иисусъ Христосъ слишкомъ ясно раскрывалъ передъ непосвященными тайны глубочайшаго познанія, доступнаго лишь немногимъ избранникамъ. И за раскрытіе этихъ тайнъ Онъ былъ преданъ на смерть Іудою, представителемъ высшаго посвященія.

Мы не знаемъ, которое изъ этихъ двухъ объясненій предательства Іуды содержалось въ «*Евангеліи Іуды*», бывшемъ въ большомъ почетѣ у каинитовъ: изъ этого евангелія не сохранилось для насъ ни одной цитаты, хотя многіе церковные писатели о немъ упоминаютъ. Кромѣ этого евангелія, каиниты пользовались какой-то книгой *Вознесенія Павла* (*Ἀναβατικὸν Παύλου*).

Этими скудными указаніями исчерпываются всѣ наши свѣдѣнія объ ученіи каинитовъ. Но остается добавить, что этическая сторона этого ученія подвергалась самымъ тяжкимъ обвиненіямъ со стороны ересеологовъ. Послѣдніе дружнымъ хоромъ утверждали, что каиниты, возведя въ принципъ необходимость «попранія законовъ плоти», совершали сознательно самыя чудовищныя нарушенія морали, что они проповѣдывали необузданный развратъ, считая будто-бы нужнымъ пройти черезъ всѣ искушенія и всѣ ощущенія плоти, для окончательнаго торжества духа надъ плотскимъ началомъ. Нельзя не сказать, что эти обвиненія мало вяжутся съ только-что приведенными свѣдѣніями о мистическомъ ученіи, столь ясно указывавшемъ на необходимость просвѣтленія духа высшимъ посвященіемъ. Единодушныя стремленія ересеологовъ выставить каинитовъ ужасными преступниками заставляють лишь вспомнить о томъ, съ какой ненавистью защитники церковной традиціи относились къ врагамъ этой традиціи, съ какимъ легковѣріемъ они принимали и передавали всякую небылицу, бросающую тѣнь на

ненавистныхъ еретиковъ, съ какимъ озлобленіемъ они высмѣивали и намѣренно искажали глубокія идеи, недоступныя толпѣ. Мы должны поэтому принимать обвиненія ересеологовъ лишь съ большою осмотрительностью, и, въ виду невозможности провѣрить ихъ обличительныя нападки на Каинитовъ, можемъ сказать, что вопросъ объ этической сторонѣ ученія этихъ сектантовъ остается открытымъ.

Мы теперь ознакомились съ главнѣйшими отраслями офитизма, ученіе которыхъ можно кое-какъ возстановить, хотя бы въ общихъ чертахъ¹⁾. Объ остальныхъ офитическихъ системахъ мы находимъ у ересеологовъ лишь отрывочныя, сбивчивыя свѣдѣнія, разборъ коихъ представляется дѣломъ безнадежнымъ. Мы поэтому остановимся лишь на одномъ общемъ обвиненіи, направленномъ противъ всѣхъ офитовъ. Ересеологи, столь мало сдѣлавшіе для разъясненія этихъ мистическихъ ученій, утверждаютъ однако, что всѣ они клонились къ отрицанію всякихъ моральныхъ основъ. Обвиненія въ безнравственности, о которыхъ мы только что упоминали при разсмотрѣніи свѣдѣній о каинитахъ, были, въ сущности, направлены противъ большинства гностическихъ сектъ, и въ особенности противъ всѣхъ офитовъ. Епифаній въ XXVI главѣ своего обличенія ересей, подъ общимъ именемъ «гностииковъ», даетъ намъ картину такого невѣроятнаго разврата и извращенія всякихъ моральныхъ чувствъ, что это нагроможденіе ужасовъ вызываетъ невольное сомнѣніе и заставляетъ предположить, что кипрскій пастырь принялъ за реальныя явленія какія-либо чрезчуръ смѣлыя символическія измышленія.

Возможно, что часть этихъ обвиненій имѣла нѣкоторое основаніе. Крайняя мистическая экзальтація, какъ извѣстно, иногда близко подходитъ къ чувственному возбужденію, и подобные случаи болѣзненнаго извращенія религіознаго чувства могли встрѣчаться у офитовъ, какъ во многихъ мистическихъ сектахъ. Климентъ Александрійскій, заслуживающій гораздо больше довѣрія, нежели Епифаній, считаетъ, что нѣкоторыя отрасли

¹⁾ При изложеніи этихъ системъ мы не пытались выяснить ихъ хронологическій порядокъ (т. е. время появленія каждой изъ нихъ); этихъ хронологическихъ данныхъ мы не имѣемъ, и не нуждаемся въ нихъ, т. к. интересъ офитическихъ системъ заключается въ общности ихъ главныхъ идей. Эти идеи были общимъ источникомъ, изъ котораго вытекли всѣ гностическія системы, общимъ фономъ всѣхъ гностическихъ умозрѣній.

гностицизма склонялись къ аморализму, и упоминаетъ о нѣкоторыхъ безнравственныхъ сектантахъ (Продикіанахъ, Антатактахъ и др.), близко примыкавшихъ къ группѣ офитовъ¹⁾. Но отсюда до огульнаго обвиненія въ развратѣ еще далеко. Самъ Епифаній, говоря о сектѣ *архонтиковъ* (часто смѣшиваемыхъ имъ съ севіанами), признаетъ, что часть этихъ сектантовъ славилась суровымъ аскетизмомъ, и только къ нѣкоторой части ихъ прилагаетъ свои обвиненія въ безнравственности²⁾. Но если мистическій экстазъ доводилъ нѣкоторыхъ людей до притупленія нравственнаго чувства, то изъ этого отнюдь нельзя заключить, что въ самомъ ученіи гностиковъ-офитовъ содержалось принципиальное отрицаніе нравственной чистоты и проповѣдь открытаго разврата.

Мы уже имѣли возможность убѣдиться въ томъ, насколько метафизика гностическихъ идей искажалась до неузнаваемости въ передачѣ ересеологовъ. Всякій разъ, когда открытіе какого-либо подлиннаго документа изъ круга гностической литературы позволяетъ намъ провѣрить сообщенія Иринея или Епифанія, мы находимъ, что пересказъ ересеологовъ совершенно не соответствуетъ основной мысли оригинала, что эта мысль передана въ обезображенномъ видѣ. Подобнымъ-же образомъ, вѣроятно, подвергалась перелицовкѣ и искаженію этическая сторона гностическихъ ученій. При вдумчивомъ изученіи этихъ системъ нельзя не убѣдиться въ томъ, что все онѣ содержали принципиальное отрицаніе матеріи и тѣлесной скверны, и безусловное требованіе аскетизма; толкованіе-же этихъ идей объ умерщвленіи плоти въ смыслѣ призыва къ грубому нарушенію естественныхъ моральныхъ преградъ основывалось большею частью только на недоразумѣніи, на полномъ непониманіи мистическаго міровоззрѣнія, или-же на чувствѣ вражды къ еретикамъ, доведенномъ до сознательнаго поощренія и распространенія завѣдомо клеветническихъ слуховъ.

Нельзя упускать изъ виду, что тѣ самыя обвиненія, которыя возводились ересеологами на нѣкоторыя особенно ненавистныя имъ гностическія секты, бросались и всему христіанству его врагами. Мы уже видѣли, какъ въ умильномъ обычаѣ «вечерей любви», въ мистическомъ обрядѣ причащенія изъ

¹⁾ *Strom.* III, 4.

²⁾ *Haer.* XL.

общей Чаши, эти враги усматривали какія-то безобразныя оргіи; мы видѣли, что обычное у христіанъ наименованіе другъ друга братьями и сестрами, и братское лобзаніе передъ причащеніемъ порождали слухи о чудовищныхъ кровосмѣшеніяхъ, что мистическая вѣра въ причащеніе Божественною Кровью возбуждала подозрѣнія въ дѣтоубійствѣ, людоѣдствѣ и прочихъ ужасныхъ преступленіяхъ, что обычай чистой совмѣстной жизни «братьевъ» и «сестеръ» (*virgines subintroductae*) давалъ поводъ къ клеветническимъ обвиненіямъ въ развратѣ¹⁾. Примѣры эти даютъ право сомнѣваться въ истинѣ разныхъ враждебныхъ слуховъ, распускаемыхъ народною молвою. Тайныя мистическія секты обречены на непониманіе, и непониманіе это порождаетъ клевету, которую съ радостью подхватываетъ тупая толпа, а противники не прочь использовать въ качествѣ полемическаго приѣма.

Защитники библейско-церковной традиціи не умѣли быть безпристрастными, они слишкомъ ненавидѣли противниковъ этой традиціи, враговъ ветхозавѣтнаго Бога. Впрочемъ, справедливость требуетъ отмѣтить, что и гностики не щадили своихъ оппонентовъ, и ѣдко высмѣивали ихъ приверженность буквѣ библейскаго текста. Насколько глубока была ненависть къ еврейству и презрѣніе къ ветхозавѣтной религіи въ нѣкоторыхъ христіанскихъ кругахъ, показываетъ сказаніе, содержащееся въ гностической книгѣ *Γέννη Μαριας*: здѣсь исторія Захаріи, отца Іоанна Крестителя, вошедшаго въ алтарь Іерусалимскаго храма для кажденія и уstraшеннаго таинственнымъ видѣніемъ до потери способности рѣчи²⁾, толковалась въ томъ смыслѣ, будто Захарія внезапно уразумѣлъ сущность того Божества, которому поклонялись въ этомъ храмѣ, и узрѣлъ у «алтаря кадилазнаго» фигуру осла.... когда-же онъ въ ужасѣ хотѣлъ обратиться къ предстоящимъ съ возгласомъ: «горе вамъ! кому вы поклоняетесь?»—у него отнялся языкъ и онъ оказался нѣмымъ; впоследствии-же, когда у Захаріи разрѣшился языкъ при рожденіи сына его Іоанна³⁾, онъ сталъ возвѣщать о бвшемъ ему ужасномъ откровеніи, и вслѣдствіе этихъ разоблаченій былъ убитъ еврейскими священнослужителями.⁴⁾ Эта

¹⁾ См. выше, ч. II, стр. 131—135.

²⁾ См. евангельскій рассказъ у Лук. I, 8—22.

³⁾ Лук. 59—64, 67 sq.

⁴⁾ Это язвительное антиеврейское сказаніе сохранено Епифаніемъ (*Haer.* XXVI, 12) со ссылкой на книгу *Γέννη Μαριας*; возможно, что оно содержа-

дикая легенда, свидѣтельствующая объ остромъ озлобленіи противъ еврейской традиціи и ея религіознаго гнета, неожиданно заставляетъ насъ вспомнить фдкія насмѣшки римской толпы надъ христіанами, будто-бы поклонявшимися богу съ ослиной головой¹⁾. Повидимому, эта нелѣпая клевета носилась въ воздухѣ и подхватывалась съ одинаковымъ злорадствомъ всеми враждовавшими сторонами, въ цѣляхъ осмѣянія и униженія противниковъ.

Такимъ образомъ, ненависть церковныхъ писателей къ гностицизму, и въ особенности къ офитическимъ сектамъ, объяснялась именно отрицательнымъ отношеніемъ послѣднихъ къ еврейской традиціи, ихъ пренебреженіемъ къ Богу Авраама, Исаака и Иакова, въ которомъ, къ ужасу своихъ противниковъ, они видѣли, въ лучшемъ случаѣ, лишь олицетвореніе низшей силы природы, а иногда даже силу враждебную Божественному Началу. И съ чуткостью, свойственной именно ненависти, защитники ветхозавѣтной традиціи искали корень зла всего гностическаго движенія именно въ офитизмѣ, въ этомъ общемъ смутномъ источникѣ всеѣхъ гностическихъ идей, въ этой первой попыткѣ сближенія ученія Христа съ таинственными религіозными традиціями эллинскаго Востока.

Мы увидимъ далѣе, какъ мистическія идеи офитовъ, столь мало намъ разясненныя скудными и искаженными данными, получили полное развитіе въ системахъ великихъ гностическихъ мыслителей,—Василида, Валентина, Маркіона и др. Пока ограничимся краткимъ перечнемъ этихъ идей, внесенныхъ въ христіанское міросозерцаніе этими анонимными, малоизвѣстными сектами, сбросившими иго библейскихъ традицій. Отвернувшись отъ утомительнаго толкованія мессіаническихъ пророчествъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, офиты стали искать метафизическаго смысла сошествія Божественнаго Логоса въ міръ. Мучительные поиски за разгадкой проблемы міроваго зла привели ихъ къ идеямъ о Тройственной Божественной Сущности, проявляющейся не только въ Непознаваемомъ Принципѣ Божества, но и въ низшемъ началѣ Матеріи, — о самостоятельномъ развитіи матеріальнаго

лось также въ другой апокрифической книгѣ, носившей имя «Захаріи отца Іоаннова» и въ которой, повидимому, также изъяснились легенды объ убійствѣ Захаріи въ самомъ храмѣ. См. Zahn, *Gesch. des Neutestam. Kanons*, II, и Behrens, *Studien über d. Zacharienapokryphe*.

¹⁾ См. выше, ч. II, стр. 134.

міра по получаемымъ свыше «отраженіямъ» (т. е. въ вѣчномъ стремленіи къ Высшему Свѣту), но безъ прямого участія Высшаго Божественнаго Начала, — о выдѣленіи изъ низшаго Божественнаго Начала, родственнаго матеріи, особой змѣеобразной (т. е. *вьющейся спиралью*) Силы, являющейся посредствующимъ звеномъ между Божествомъ и міровымъ сознаниемъ, — наконецъ, объ участіи Высшаго Божественнаго Начала въ спасеніи и очищеніи міровой души отъ скверны Матеріи, путемъ особаго таинственнаго откровенія, и явленія въ мірѣ *Логоса*, знаменующаго сознательное стремленіе Божества къ воспріятію въ Себѣ одухотвореннаго мірового сознанія (въ противоположность пассивному отношенію Божественнаго Начала къ первичной эволюціи созидательныхъ потенцій матеріи, эволюціи, создающей міръ съ его смѣсью психическихъ и матеріальныхъ элементовъ внѣ прямого воздѣйствія Непознаваемаго Божества). Эти идеи привели офитовъ къ отрицанію ветхозавѣтнаго представленія о Богѣ, Единомъ Творцѣ и Всемогущемъ Вседержителѣ, являющемся виновникомъ мірового зла...

Мы могли-бы лучше выяснитъ и глубже проникнуть въ міросозерцаніе офитовъ, еслибъ милостивая судьба сохранила намъ хоть часть ихъ громаднѣйшей литературы; къ несчастью, намъ приходится только оплакивать невозградимую ея утрату. Лишь двѣ-три незначительныхъ цитаты, да нѣкоторыя заманчивыя заглавія, случайно упоминаемыя ересологами, дразнятъ наше воображеніе, но мы уже не имѣемъ ни безконечно интересныхъ евангелій Египтянъ, Оомы, Филиппа, Гуды и др. — ни цикла книгъ, когда-то извѣстныхъ подъ именемъ Маріи (Магдалины?): «Великіе вопросы Маріи», «Малые вопросы Маріи», «Γέννα Μαρίας» и пр., — ни «откровенія Павла», ни «книги Галдаваоа» (εἰς τὸν Ἰαλδαβαῶν), ни «книги Сива», ни разнообразныхъ и многочисленныхъ сеіанскихъ, наасенскихъ, ператскихъ и прочихъ трактатовъ, ни таинственныхъ книгъ, приписанныхъ Зороастру или Пифагору, на которыя охотно ссылались нѣкоторые офиты¹⁾, и упоминаніе о коихъ еще разъ указываетъ на тѣсную связь офитизма съ древнѣйшими мистеріями Востока... Лишь одинъ случайно уцѣлѣвшій памятникъ этой литературы (да и то сохранившійся лишь въ скверномъ коптскомъ переводѣ), — книга Pistis Sophia, даетъ намъ заглянуть

¹⁾ Clem. Alex. Strom. I, 15.

въ ту область трансцендентальныхъ созерцаній, гдѣ парилъ духъ смѣлыхъ Богоискателей, но эта книга, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, принадлежитъ уже не къ офитическому, а къ иному циклу литературы, именно къ теченію валентиніанства¹⁾.

Мы здѣсь закончимъ бѣглый обзоръ офитическихъ идей, этого перваго и общаго источника всѣхъ гностическихъ системъ (изъ котораго, быть можетъ, немало почерпнулъ и Симонъ Магъ, признанный ересеологами «родоначальникомъ всего гностицизма»), и перейдемъ къ отдѣльнымъ главарямъ гностическихъ школъ, начавъ эту филиацію «ересеучителей» съ апостольскихъ временъ, съ современниковъ Петра и Іоанна и Павла и легендарнаго противника ихъ Симона.

Николай.

Iren. *Adv. haer.* I, XXVI, 3; III, XI, 1.

Eph. *Haer.* XXV (и XXVI).

Theodor. *Haer. fab. comp.* III, 1.

Philastr. XXXIII.

Constit. Apost. VI, 8.

Clem. Alex. *Strom.* II, 20; III, 4.

Philosoph. VII, 36.

Euseb. *Hist. Eccl.* III, 24.

Ps.-Tertull. c. V.

Aug. *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.

и мн. др.

Съ именемъ Николая, предполагаемаго основателя секты, обозначаемой названіемъ *николаитовъ* (Νικολαῖτοι, Nicolaïtae), мы переносимся вновь не только къ апостольскому времени, но даже къ тѣсному кружку апостольской семьи: Николай принадлежалъ къ числу семи «діаконовъ», избранныхъ Апостолами въ помощь себѣ еще въ первый періодъ существованія хри-

¹⁾ О Pistis Sophia и всей гностической литературѣ см. далѣе, въ V ч.

стіанской общины въ Іерусалимѣ, до распространенія проповѣди о Христѣ внѣ Іудей, до обращенія ап. Павла. «...И избраша Стефана, мужа исполнена вѣры и Духа Свята, и Филиппа, и Прохора, и Никанора, и Тимона, и Пармена, и Николая пришельца Антіохійскаго»¹⁾. Какъ извѣстно, первый изъ этихъ мужей, Стефанъ, особо прославился, ставъ первымъ христіанскимъ мученикомъ за вѣру, причемъ въ убійствѣ его принималъ участіе юноша Савлъ, впослѣдствіи великій Апостоль Павелъ²⁾; о второмъ изъ 7 діаконовъ, Филиппѣ, также сохранились свѣдѣнія въ нашихъ Дѣяніяхъ Апостольскихъ³⁾, а память о немъ и его четырехъ дочеряхъ,—дѣвахъ—прорицательницахъ,—сіяетъ особымъ обаяніемъ въ церковной традиціи. О жизни и дѣятельности остальныхъ діаконовъ не имѣется точныхъ свѣдѣній, кромѣ преданій, внесенныхъ въ церковные святцы уже въ позднѣйшія времена. Но имя послѣдняго изъ нихъ, Николая Антіохійца, неожиданно оказалось включеннымъ въ списки враговъ Церкви; древніе ересеологи видѣли въ немъ главу темной и безнравственной секты, близко примыкавшей къ ненавистнымъ имъ офитическимъ школамъ, и на которую сыпались обычныя въ ересеологической литературѣ обвиненія въ развратѣ и всяческой мерзости.

Ближайшимъ основаніемъ для этихъ обвиненій служилъ текстъ Апокалипсиса Іоанна, изрекающій дважды проклятіе надъ «николаитами» и дѣлами ихъ:

«Ангелу Ефесскія Церкви напиши: тако глаголетъ держаѣ седмъ звѣздъ въ десницѣ Своей, ходяѣ посредеѣ седми свѣтильниковъ златыхъ: — вѣмъ твоя дѣла, и трудъ твой, и терпѣніе твое... но имамъ на тя, яко любовь твою первую оставилъ еси. Помяни убо, откуда спалъ еси, и покайся..... *Но се имашь, яко ненавидиши дѣла николаитскихъ, ихже и Азъ ненавижду*⁴⁾... «И ангелу Пергамскія Церкви напиши: тако глаголетъ имѣѣя мечъ обоюду изощренъ:—вѣмъ дѣла твоя, и гдѣ живещи, идѣже престоль сатанинъ, — и держиши имя Мое, и не отверглся еси вѣры Мося... *Но имамъ на тя мало, яко... имашь и ты держащыя ученіе николаитско, егоже ненавижду*»⁵⁾...

¹⁾ Дѣян. VI, 5.

²⁾ Дѣян. VI, 8—15; VII, 1—60; VIII, 1.

³⁾ Дѣян. XXI, 8—9.

⁴⁾ Апокал. II, 1—6.

⁵⁾ Апокал. II, 12—15.

Эти слова Апокалипсиса всегда толковались Отцами Церкви, какъ осужденіе Николая—діакона и измышленнаго имъ вреднаго ученія. Древняя церковная традиція, признавая авторомъ Апокалипсиса Апостола Іоанна, рѣшила даже, что Іоаннъ написалъ свое Евангеліе въ цѣляхъ опроверженія ученія Николая и другого знаменитаго гностика, — современника апостоловъ, — Керинеа (къ которому мы еще вернемся); мнѣніе это поддерживалъ и Иринеѣ Ліонскій¹⁾. Однако нельзя упускать изъ виду, что Иринеѣ, какъ и до него св. Іустинъ и послѣ него всѣ древніе ересеологи, единогласно признавали родоначальникомъ всего гностицизма Симона Мага, а не Николая. Между тѣмъ,—если-бы дѣйствительно еще при жизни Апостола Іоанна, остальныхъ апостоловъ и другихъ діаконѣвъ,—собратій Николая, совершился-бы разрывъ между послѣднимъ и общиною вѣрующихъ,—то именно его, Николая, пришлось-бы признать «первымъ гностикомъ», тѣмъ болѣе, что приписанное ему нѣкоторыми позднѣйшими ересеологами (Епифаніемъ и Филастріемъ) ученіе вполне сходно съ только-что нами разсмотрѣнными офитическими системами: мы здѣсь находимъ тѣ-же идеи о сотвореніи міра изъ двухъ противоположныхъ началъ Свѣта и Тьмы и изъ воды черезъ посредство «Варвело» и Галдаваоа, о дальнѣйшей эволюціи космическихъ силъ и пр.—однимъ словомъ, въ сбивчивыхъ и запутанныхъ данныхъ Епифанія и Филастрія обрисовывается схема ученія, едва ли не тождественнаго съ системой такъ называемыхъ варвеліотовъ²⁾. Но вопросъ о сути ученія николаитѣвъ усложняется тѣмъ, что ни Иринеѣ, ни другіе древнѣйшіе ересеологи не даютъ никакихъ свѣдѣній о космогоническихъ идеяхъ Николая, останавливаясь лишь на этической сторонѣ его ученія. Мы вправѣ предположить, что Филастріѣ почему-либо смѣшалъ николаитѣвъ съ уже знакомой намъ сектой «варвело-гностиковъ»; свѣдѣнія-же Епифанія носятъ такой отрывочный характеръ, что по нимъ вовсе нельзя было-бы возстановить системы Николая³⁾. Что касается отрицательной этики николаитѣвъ, то всѣ ересеологи почти еди-

¹⁾ *Adv. haer.*, III, 11, 1.

²⁾ См. выше, стр. 203—205.

³⁾ Епифаній и Филастріѣ не могли быть освѣдомленными въ вопросѣ о николаитахъ, секта которыхъ считалась давно исчезнувшей уже во времена Евсевія, т. е. въ началѣ IV вѣка (см. *Euseb. Hist. Eccl.* III, 29); Епифаній-же и Филастріѣ составляли свои опроверженія ересей въ самомъ концѣ IV вѣка.

нодушно сообщаютъ, что они не признавали различія между добромъ и зломъ, и, подобно канинтамъ, считали долгомъ «умерщвлять плоть» путемъ удовлетворенія низшихъ потребностей до пресыщенія. Самъ Николай будто-бы допускалъ яденіе идоложертвеннаго мяса и требовалъ общности женъ.

Мы только-что рассматривали вопросъ о томъ, насколько эти обвиненія вообще заслуживаютъ довѣрія, и болѣе не будемъ къ нему возвращаться. Но въ данномъ случаѣ, по отношенію къ личности и взглядамъ самого Николая, мы можемъ провѣрить пристрастныя свѣдѣнія позднѣйшихъ ересеологовъ однимъ указаніемъ, проливающимъ неожиданный свѣтъ на загадочную личность діакона-еретика. Климентъ Александрійскій намъ сохранилъ интересную традицію о томъ, что Николай—діаконъ имѣлъ красивую жену и сильно ревновалъ ее, но узнавъ, что Апостоль и прочая братія ставили ему въ укоръ это чувство ревности, рѣшилъ побороть себя, вывелъ свою жену посреди братій и заявилъ, что отдаетъ ее тому, кто пожелаетъ ее взять¹⁾... Климентъ добавляетъ, что въ дальнѣйшей жизни Николай былъ суровымъ аскетомъ, и впоследствии убѣдилъ своихъ дочерей и сына пребывать въ безбрачїи. Въ этомъ сказанїи личность Николая представляется въ совершенно иномъ свѣтѣ, чѣмъ у Иринея или Епифанія, и неудивительно, что Климентъ Александрійскій (а за нимъ и Евсевій въ «Церковной Исторїи») относился съ благоговѣніемъ къ его памяти; можно лишь изумляться тому, что, по словамъ Климента, именно это преданіе, перетолкованное и искаженное врагами Николая, послужило основаніемъ къ обвиненію его въ проповѣди общности женъ! Это дѣйствительно характерный образецъ пристрастнаго отношенія къ «гностикамъ» и злонамѣреннаго извращенія ихъ словъ и дѣяній.

Противорѣчіе между этимъ преданіемъ, поддержаннымъ авторитетами Климента и Евсевія, и ходячимъ мнѣніемъ о Николаѣ, было настолько очевидно, что нѣкоторые ересеологи пытались отдѣлить Николая-діакона отъ главара распущенной секты, или же высказывали предположеніе, что какіе-то темные сектанты самозванно присвоили себѣ имя николаитовъ, прикрывшись именемъ Николая. Такое мнѣніе, хотя и нашедшее сторонниковъ среди новѣйшихъ ересеологовъ (какъ

¹⁾ *Strom.* II, 20; III, 4.

напр. Гильгенфельдъ), совершенно нельзя признать обоснованнымъ: древнѣйшіе христіанскіе писатели всегда отождествляли Николая-діакона съ основателемъ секты николаитовъ, секта-же эта была извѣстна въ христіанской Церкви съ древнѣйшихъ временъ, когда малочисленность вѣрующихъ и ихъ тѣсное взаимное общеніе исключали всякую возможность для разномыслящихъ или отпавшихъ братіевъ использовать безъ всякаго на то права уважаемое имя одного изъ 7 апостольскихъ избранниковъ: Апостолы и ихъ ближайшіе сотрудники не замедлили-бы изобличить такую дерзость и оградить имя Николая отъ набрасываемой на него тѣни.

Изъ всѣхъ этихъ соображеній можно повидимому вывести, что между Николаемъ-діакономъ и его братіями во Христѣ произошло нѣкоторое разногласіе, вѣроятно въ вопросѣ объ отношеніи къ языческому міру (на что указываетъ обвиненіе въ яденіи идоложертвеннаго мяса), и что суровое обличеніе «дѣлъ николаитскихъ» въ Апокалипсисѣ имѣло въ виду именно эту терпимость, недопустимую съ точки зрѣнія защитниковъ строгой библейской традиціи. Всѣ остальные и позднѣйшія обвиненія, направленные противъ николаитовъ, можно смѣло признать клеветническими нападками, порожденными, какъ всегда, вздорными слухами и отчасти сознательнымъ искаженіемъ непонятныхъ идей...

Если мы прибавимъ къ этимъ скуднымъ даннымъ указанія ересеологовъ на то, что николаиты пользовались гностической литературой, отвергнутой Церковью, и неизвѣстными намъ Евангеліями,—то этимъ ограничатся всѣ наши свѣдѣнія объ этой сектѣ и о загадочной личности ея основателя. Подобно Симону Магу и нѣкоторымъ другимъ дѣятелямъ первобытнаго христіанства, о которыхъ будетъ рѣчь впереди, образъ Николая витаетъ неясною тѣнью въ утреннемъ туманѣ христіанской исторіи, схоронившей отъ нашего любопытнаго взора столько загадокъ и тайнъ. Въ области реальныхъ историческихъ фактовъ можно отмѣтить только то, что изъ числа семи діаконовъ апостольскихъ временъ одинъ лишь Николай не причисленъ Церковью къ лику святыхъ.

Мы теперь перейдемъ къ таинственному современнику Николая, къ тому ересеучителю Керинѳу, противъ котораго, какъ и противъ Николая, согласно церковной традиціи, ополчался самъ любимый ученикъ Господень, великій апостолъ Іоаннъ.

Керинѡъ.

- Iren. *Adv. haer.* I, XXVI; III, III, 4;
 III, XI, I.
Philosoph. VII, 33; X, 21.
 Eriph. *Haer.* XXVIII; LI.
 Theod. *Haer. fab. comp.* II, 3;
 Euseb. *Hist. Eccl.* III, 28; IV, 14;
 VII, 25. 25 13
 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.
 Apost. *Const.* VI, 8.

и мн. др.

Имя гностика Керинѡа (Κέρινθος, Cerinthus) постоянно встрѣчается въ древней ересеологической литературѣ, но вычлененіе личности этого представителя первобытнаго гностицизма тѣмъ не менѣе представляетъ громадныя затрудненія. Церковная традиція выставляетъ его современникомъ и противникомъ Апостоловъ, однако ни въ одной изъ каноническихъ книгъ Новаго Завѣта о немъ не упоминается: мы не имѣемъ данныхъ о Керинѡѣ, подобныхъ повѣствованію о Симонѣ въ «Дѣяніяхъ Апостольскихъ» и обличенію николаитовъ въ Апокалипсисѣ. Свѣдѣнія о столкновеніяхъ Керинѡа съ апостолами основаны лишь на преданіи, сохраненномъ позднѣйшими ересеологами, и на разказѣ Иринея Лионскаго о встрѣчѣ Апостола Іоанна съ Керинѡомъ въ Ефесѣ въ общественной банѣ: узнавъ о присутствіи въ банѣ Керинѡа, Іоаннъ тотчасъ-же ушелъ, говоря своимъ спутникамъ: «бѣжимъ отсюда скорѣе, — какъ бы не обрушилось зданіе, въ которомъ находится Керинѡъ, врагъ истины»¹⁾. Иринея передаетъ этотъ разказъ со словъ учителя своего, св. Поликарпа Смирнскаго, бывшаго ближайшимъ ученикомъ Апостола Іоанна, — поэтому свѣдѣнія его заслуживаютъ вниманія. Но когда Епифаній и Филастрій намъ сообщаютъ, что Керинѡъ былъ во главѣ ревнителѣй еврейскаго за-

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

кона, отстаивавшихъ необходимость обрѣзанія и невозможность распространенія евангельской проповѣди среди язычниковъ, что онъ по этому поводу возбуждалъ противъ апостоловъ неудовольствіе и волненія, упоминаемая въ Дѣянїяхъ (гл. XI, XV, XXI, 27 sq.), и что именно его имѣлъ въ виду ап. Павелъ въ посланїи къ Галатамъ, давая энергичный отпоръ фанатикамъ ветхозавѣтной традиціи¹⁾,—то мы вправѣ усомниться въ точности этихъ свѣдѣній. Еслибъ Керинѳъ занималъ столь выдающееся положеніе въ исторїи первой апостольской проповѣди, препираясь то съ Петромъ, то съ Павломъ,—то трудно предположить, чтобы о немъ не сохранилось упоминанія у Іустина, удѣляющаго столько вниманія Симону Магу и его столкновенїямъ съ Петромъ, что объ этой роли его умалчивалъ-бы Иринеи, сохранившій свѣдѣнія о враждебномъ отношенїи къ нему Іоанна. Быть можетъ, эти данныя о борьбѣ Керинѳа съ апостолами основаны на желанїи выставить его традиціоннымъ врагомъ Церкви уже съ раннихъ апостольскихъ временъ: апостоламъ приходилось бороться съ узкимъ еврейскимъ фанатизмомъ за расширеніе свободы евангельскаго благовѣстія, — слѣдовательно, противникомъ ихъ долженъ былъ быть ревностный приверженецъ еврейскаго закона. Керинѳа пытались такимъ образомъ выставить врагомъ Петра и другихъ апостоловъ съ точки зрѣнїя еврейскаго консерватизма, подобно тому, какъ Симонъ выступался борцомъ противъ нихъ во имя чуждыхъ еврейству идей эллинизма. Но эта тенденція совершенно не соотвѣтствуетъ нравственному облику Керинѳа, насколько его можно выяснитъ изъ немногихъ указанїй на сущность его идей. Ере-сеологи единогласно приписываютъ ему характерно-гностическое ученіе, совершенно противоположное библейской традиціи.

Подобно офитамъ, Керинѳъ отдѣлялъ Высшую Неизреченную Божественную Сущность отъ низшаго Деміурга, ограниченнаго и не вѣдающаго своей ограниченности, не познаващаго Высшаго Истиннаго Божества. Этотъ низшій Творецъ и Міродержитель отождествлялся съ ветхозавѣтнымъ Іеговою, и уже по этой чертѣ ученїя Керинѳа мы можемъ судить о томъ, насколько онъ былъ далекъ отъ основнаго библейскаго ученїя о Богѣ Единомъ, — Всемогущемъ Творцѣ! Мы не знаемъ, какимъ образомъ Керинѳъ представлялъ себѣ первое проявленіе Творческой Воли, дающей

¹⁾ Epiph. Haer. XXVIII, 2—4. Philastr. Haer. XXXVI.

импульсъ созидательной міровой эволюціи, и вообще не имѣемъ свѣдѣній о космогонической системѣ его; ересеологи сохранили намъ лишь хринологическую часть его ученія. Керинъ отвергалъ сверхъестественное рожденіе Іисуса Христа отъ Дѣвы и считалъ, что Іисусъ былъ сыномъ Іосифа и Маріи,—простымъ человѣкомъ, но превысившимъ всѣхъ праведностью и мудростью. Христось, т. е. Духъ Святой (эманация Высшаго Божества), сошелъ на Него въ образѣ голубя во время крещенія, и вселился въ Него, соединившись съ Его человѣческимъ естествомъ. Такимъ образомъ Іисусъ Христось позналъ Неизяснимую Высшую Божественную Сущность, и сталъ возвѣщать о Вышемъ Отцѣ, силою Котораго Онъ творилъ также чудеса. Когда наступилъ конецъ земного поприща Іисуса, Христось покинулъ Его и вернулся въ Непознаваемую Высшую Сущность, оставшись чуждымъ тѣлеснымъ страданіямъ и смерти человѣка — Іисуса. Таинственному Божественному Христу Керинъ присваивалъ также имя Логоса ¹⁾.

Въ этомъ ученіи можно уловить нѣкоторые признаки еіюнизма, но еще болѣе того—характерныя черты особаго воззрѣнія на Іисуса Христа, какъ на носителя высшаго посвященія. Самъ Керинъ былъ вѣроятно посвященнымъ въ какія-либо мистеріи: ересеологи сообщаютъ, что онъ, будучи родомъ изъ Малой Азіи, получилъ образованіе и особыя познанія въ Египтѣ ²⁾. Возможно, что ученіе о Логосѣ было имъ заимствовано у Филона Александрійскаго.

Къ этимъ даннымъ остается еще добавить указанія ересеологовъ на особое отношеніе Керинъа къ вопросу о воскресеніи Іисуса Христа: онъ будто-бы училъ, что Іисусъ еще не воскресъ вполне, хотя и являлся ученикамъ, но что Ему предстоитъ въ будущемъ полное воскресеніе ³⁾ (?быть можетъ, здѣсь мы имѣемъ невѣрную передачу мысли о грядущемъ сліянніи человѣческаго духа Іисусова съ Божественной Сущностью Христа?); вообще Керинъ высказывалъ какіе-то особые взгляды на воскресеніе мертвыхъ, мало выясненные, къ сожалѣнію, ересеологами. Ему приписывали хилястическія мысли, т. е. ожиданіе грядущаго тысячелѣтняго Царствія Божьяго на землѣ. Еслибы мы могли

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* III, XI, 7.

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

³⁾ *Epiaph. Haer.* XXVIII, 6. *Philastr. h.* XXXVI. *Prædest. c.* VIII.

провѣрить эти указанія, то, вѣроятно, открыли-бы въ нихъ коренное недоразумѣніе, искаженіе идеи объ особомъ царствѣ посвященныхъ, достигшихъ полного просвѣтленія; къ сожалѣнію, подобная провѣрка невозможна. Но достойно замѣчанія, что именно вслѣдствіе приписанія Керинѣу хиліастическихъ идей, нѣкоторые авторитеты древней Церкви, какъ напримѣръ Діонисій Великій, еп. Александрійскій († 265), римскій пресвитеръ Кай и др. хотѣли видѣть въ немъ автора Апокалипсиса, вошедшаго въ канонъ подъ именемъ Апостола Іоанна, и гдѣ, какъ извѣстно, хиліазмъ очень ясно выраженъ¹⁾. Мнѣніе это опровергалось неоднократно защитниками авторства Іоанна, и мы здѣсь надъ нимъ останавливаться не будемъ, тѣмъ болѣе, что аргументомъ «хиліазма» нельзя доказать не только принадлежности книги перу Керинѣа, но даже уклоненія ея отъ церковной традиціи: хиліазмъ исповѣдывали открыто такіе столпы первобытной Церкви, какъ Папій Герапольскій и самъ Иринеи Ліонскій. Для насъ-же интересенъ тотъ фактъ, что именно Керинѣу, традиціонному врагу Іоанна, было приписано по нѣкоторымъ соображеніямъ авторство книги, носящей имя Іоанна.

Эта историко-литературная загадка еще усложняется тѣмъ, что Керинѣа считали иногда авторомъ не одного только Апокалипсиса, но и Евангелія и посланій, приписанныхъ Іоанну. Мнѣніе это тѣмъ болѣе интересно; что оно находится въ поразительномъ противорѣчій съ традиціею о томъ, будто Іоаннъ составилъ свое Евангеліе ради опроверженія Николая и Керинѣа; сторонники послѣдняго мнѣнія утверждали, что Іоаннъ въ своемъ евангеліи разъяснилъ Божественное происхожденіе Іисуса Христа, не останавливаясь надъ сказаніями о плотскомъ Его рожденіи, именно въ цѣляхъ опроверженія ученія Керинѣа о человѣкѣ—Іисусѣ, лишь временно ослѣпленномъ сошествіемъ на него Высшаго Христа. Вступленіе къ евангелію Іоанна, съ его дивными опредѣленіями Единой Сущности Божества, также имѣло будто-бы цѣлью разбить ученіе Керинѣа о низшемъ

¹⁾ См. у Евсевія *Hist. Eccl.* III, 28; VII, 25, гдѣ отрицательный отзывъ Діонисія объ Апокалипсисѣ съ мотивированіемъ приписанія его Керинѣу приводится почти полностью. Что касается Кая, то, кромѣ данныхъ Евсевія, мы имѣемъ интересные отрывки полемическаго сочиненія Ипполита (автора *Философумена*), гдѣ критика Апокалипсиса, составленная Каемъ, подвергнута тщательному разбору и опроверженію, съ восстановленіемъ принципа принадлежности Апокалипсиса Апостолу Іоанну. См. Harnack, *Gesch. d. Altchr. Litt.*, I, VI, 15.

Деміургѣ, отдѣляемомъ отъ Непознаваемаго Высшаго Божества ¹⁾). Замѣтимъ, что послѣднее мнѣніе рѣзко расходится съ утвержденіемъ Епифанія и Филастрія, будто Керинѡзъ защищалъ противъ Апостоловъ ветхозавѣтную традицію и еврейскій законъ; древняя-же традиція Церкви видѣла въ немъ не поборника еврействующаго теченія, а наоборотъ,—врага его. Когда во второй половинѣ II вѣка въ Малой Азіи появилась цѣлая школа такъ назыв. «алоговъ» (*ἄλογοι*), отвергавшихъ ученіе о Логосѣ, какъ посторонній эллинскій элементъ, и считавшихъ евангеліе Іоанна еретическимъ (они въ немъ находили даже признаки докетизма),—то авторомъ этого евангелія и всѣхъ отвергнутыхъ ими Іоанновыхъ книгъ они полагали Керинѡза, представляя его, такимъ образомъ, представителемъ антиеврейскаго, эллинскаго теченія въ первобытномъ христіанствѣ ²⁾).

Всѣ эти противорѣчія безнадежно — запутанныхъ данныхъ лишаютъ насъ всякой возможности выяснить историческій обликъ Керинѡза; личность его остается одною изъ неразрѣшенныхъ загадокъ христіанской древности. Даже хронологическія данныя о немъ поражаютъ своими противорѣчіями: позднѣйшіе ересовѣды (Епифаній, Филастріи и пр.) называютъ его послѣдователемъ Карпократа (гностическаго учителя II вѣка), совершенно упуская изъ виду общую древнюю традицію о томъ, что Керинѡзъ былъ современникомъ апостоловъ,—традицію, подкрѣпленную рассказомъ Поликарпа Смирнскаго о личныхъ столкновеніяхъ его съ Апостоломъ Іоанномъ ³⁾).

Если мы къ этимъ даннымъ добавимъ, что Епифаній путается въ самомъ имени Керинѡза, утверждая, что онъ назывался также Меринѡомъ (*Μήρινδος*), а послѣдователи его *меринѡианами* (*Μηρινδιανοί*), то мы получимъ довольно яркую картину той невообразимой путаницы, въ которой приходится съ отчаяніемъ разбираться изслѣдователю этой наиболѣе важной и знаменательной эпохи исторіи христіанства.

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* III, XI, 7.

²⁾ Объ «алоговахъ» см. Епиф. *Haer.* LI, Philastr. *h.* LX, *Praedest.* XXX, etc.

³⁾ Iren. *Adv. haer.* III, III, 4.

Саторниль (или Сатурнинъ).

- 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.

и др.

Въ лицѣ Саторнила (*Σατόρνιλος, Σατορνεῖλος, Σατορνῖνος, Saturnilus, Saturninus* ¹⁾) мы возвращаемся теперь къ прямому преемству Симона Мага, т. е. къ той филиаціи гностическихъ учителей, въ которой древніе ересеологи усматривали главное и важнѣйшее теченіе гностицизма. Согласно даннымъ ересеологической литературы, Саторниль былъ ученикомъ Менандра ²⁾,—ученика Симона Мага. Мы уже неоднократно отмѣчали, что свѣдѣнія церковныхъ писателей о преемственной связи гностическихъ системъ не заслуживаютъ особеннаго довѣрія, такъ какъ въ основѣ ихъ заложено непремѣнное желаніе выставить Симона Мага родоначальникомъ всего гностицизма,—но въ данномъ случаѣ эти свѣдѣнія можно признать правдоподобными, въ виду того, что Менандръ жилъ и проповѣдывалъ въ Антиохіи сирійской, гдѣ протекла также дѣятельность Саторнила. Всѣ наши данныя о личности Саторнила исчерпываются этимъ указаніемъ на то, что онъ былъ родомъ изъ Антиохіи, и тамъ-же выступилъ съ проповѣдью собственной гностической системы въ царствованіе императора Адриана (117—138).

Ученіе Саторнила, насколько его можно возстановить изъ краткаго пересказа Иринея и послѣдующихъ ересеологовъ, ближе подходитъ къ системѣ варвело-гностиковъ и Иринеевскихъ офи-

¹⁾ Последняя форма только въ латинскомъ текстѣ Иринея.

²⁾ См. выше, стр. 190—192.

товъ, нежели къ ученію Симона и Менандра. Саторнилъ признавалъ Непзъяснимую Первичную Божественную Сущность, Невѣдомаго Отца всего Сущаго, отъ Котораго произошли ангелы или эоны,—отвлеченныя начала, являющіяся звеніями между Непостижимымъ Божествомъ и низшимъ міромъ, причемъ этотъ низшій міръ созданъ и управляется семью ангелами-деміургами, знакомыми намъ по офитическимъ системамъ: здѣсь они также олицетворяютъ семь космическихъ сферъ бытія, изображаемыхъ въ видимомъ мірѣ семью планетами. Эти деміурги или космическія силы раздѣлили между собою созданную ими вселенную; одинъ изъ нихъ властвуетъ надъ землею, и это есть ветхозавѣтный Богъ—Иегова.

Но деміурги сотворили видимый міръ не изъ «небытія»: Саторнилъ, какъ и всѣ гностики, былъ чуждъ идеѣ «*creatio ex nihilo*», и признавалъ первичный принципъ матеріи, получающей только внѣшнія формы бытія отъ высшихъ творческихъ силъ. Наряду съ этими высшими силами («деміургами») Саторнилъ признавалъ и низшую силу, присущую именно матеріи: повидимому, здѣсь разумѣвалась міровая энергія, безсознательно вырабатывающая низшія формулы космической эволюціи,—но эта часть системы Саторнила настолько темна въ пересказѣ ересологовъ, что намъ трудно выяснить, какая именно роль въ мірозданіи была отведена этой низшей силѣ, называемой ересологами *сатанюю*, и противопоставляемой деміургамъ; указывается лишь на то, что сатана вѣчно возстаетъ противъ деміурга Иеговы и прочихъ міродержителей, и вноситъ въ созданный ими міръ зло и грязь, скверныя похоти и нечистыя потребности. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, по ученію Саторнила, нѣкоторые тексты, особенно несовмѣстимые съ достойнымъ представленіемъ о Божествѣ, слѣдуетъ относить даже не къ Иеговѣ, а къ Сатанѣ.

Отсюда можно заключить, что въ системѣ Саторнила міродержители—деміурги, противопоставленные низшей, элементарной міровой силѣ, занимали нѣсколько высшее мѣсто въ общемъ сцѣпленіи космическихъ импульсовъ, чѣмъ въ большинствѣ недавно разсмотрѣнныхъ офитическихъ системъ. Соответственно этому, и роль деміурговъ въ созданіи человѣка представляется результатомъ сознательнаго стремленія ихъ къ воспроизведенію въ мірѣ образовъ и идей Божества: когда было закончено сотвореніе видимаго міра, деміурги узрѣли возсіявшій свѣше

образъ (вѣроятно образъ «Совершеннаго Человѣка», хотя наши ересеологическіе источники его опредѣленно не называютъ), и пытались удержать это отраженіе въ мірѣ, но оно исчезло, промелькнувъ лишь на мгновеніе; тогда деміурги сказали другъ другу: «прійдите, сотворимъ человѣка по образу и подобию» (этому) ¹⁾. Но созданный ими человѣкъ ползаль по землѣ, не могъ выпрямиться и смотрѣть въ высь, (т. е. былъ скованъ матеріею и лишентъ высшаго сознанія). Тогда Высшая Божественная Сущность, отъ Которой исходилъ мимолетный свѣтлый образъ, сжалилась надъ неудачнымъ созданіемъ деміурговъ и ниспослала божественную искру, оживившую и одухотворившую человѣка. Эта божественная искра съ тѣхъ поръ заключена въ человѣческое тѣло, и въ вѣчной тоскѣ стремится назадъ въ родную Первобытную Сущность Божества. Когда человѣкъ умираетъ, искра Божества, освобожденная отъ узъ плоти, радостно возвращается въ Непознаваемую Сущность, — для покинутого же ею матеріальнаго тѣла нѣтъ никакого посмертнаго переживанія, и оно разлагается на составные элементы.

Однако, не всѣ люди являются носителями Божественной искры. Здѣсь мы наталкиваемся на странное утвержденіе, будто человѣческая природа не одинакова, и люди дѣлятся на добрыхъ и злыхъ, т. е. на духовныхъ и матеріальныхъ. Возможно, что мы здѣсь имѣемъ просто искаженіе мысли Саторнила со стороны ересеологовъ, — или же остается предположить, что по саторниланской системѣ человѣчскій родъ (т. е. высшій типъ, выработанный эволюціею матеріи) лишь въ лучшихъ своихъ представителяхъ возвышается до воспріятія и вмѣщенія искры Божества (т. е. высшаго сознанія), а прочіе люди, поработанные матеріею, неспособны быть носителями Божественнаго сознанія и потому обречены на погибель вмѣстѣ съ матеріальнымъ міромъ.

Для прекращенія вѣчной борьбы между всѣми этими разнородными элементами, и ради освобожденія частицы Божественнаго Духа, томящейся въ матеріи подъ властью космическихъ силъ, — изъ Неизяснимой Божественной Сущности исхо-

¹⁾ Быт., I, 26. Саторниль въ интересахъ особеннаго толкованія опускалъ здѣсь слово «нашему»: библейскій текстъ гласитъ: «сотворимъ человѣка по образу нашему (κατ' εικόνα ἡμετέραν) и подобию». См. выше, стр. 198.

дять Христось¹⁾, сошедшій въ міръ въ образѣ челоуѣка — Исуса. Но это явленіе Христа на землѣ отнюдь не было *воплощеніемъ*: челоуѣческаго естества въ Исусѣ вовсе не было, и Его тѣлесная оболочка была лишь безплотнымъ призракомъ. Система Саторнила была проникнута самымъ крайнимъ докритизмомъ; жизнь Исуса Христа представлялась здѣсь рядомъ призрачныхъ появленій, лишенныхъ всякой реальности. Поэтому по этой системѣ искупительной кровавой жертвы за міръ быть не могло (такъ какъ страданія и смерть Исуса были только призрачны),—но въ ней не было и надобности, ибо Христось сошелъ въ міръ не ради «плоти и крови», а для освобожденія тоскующей и мятущейся Божественной искры въ челоуѣкѣ. И носителямъ этой искры Онъ открылъ путь къ спасенію, путь вѣчнаго исканія Божественнаго Свѣта, при полномъ отрѣшеніи отъ всѣхъ плотскихъ инстинктовъ. Все связующее челоуѣка съ матерією, все напоминающее ему о его низшей тѣлесной природѣ,—отдаляетъ его отъ Божества. Всякое плотское наслажденіе есть зло; бракъ и дѣторожденіе—отъ Сатаны. Саторниль требовалъ отъ своихъ послѣдователей строжайшихъ аскетическихъ подвиговъ, полного отказа отъ мясной пищи, полного воздержанія отъ угожденія плоти и ея потребностямъ. Даже столь враждебно настроенные къ еретикамъ ересеологи должны были признать, что строгость жизни «саторниланъ» широко славилась въ древнемъ мірѣ и привлекала къ нимъ массы послѣдователей: иначе и быть не могло въ эту эпоху мистической экзальтаціи, жившую однимъ лишь порывомъ къ освобожденію отъ гнета матеріи, къ разгадкѣ глубочайшей міровой тайны плоти и духа.

Никакихъ другихъ данныхъ о Саторнилѣ мы не имѣемъ; его личность и ученіе ускользаютъ отъ дальнѣйшаго выясненія, проторенная имъ дорога теряется въ лабиринтѣ гностическихъ ученій. Мы теперь покинемъ эту дорогу, и перейдемъ къ одной изъ важнѣйшихъ гностическихъ системъ, основанной, повидимому, товарищемъ Саторнила, другимъ ученикомъ Менаандра,—знаменитымъ Василидомъ.

¹⁾ Мы не знаемъ, какъ представлялъ себѣ Саторниль Сущность Христа, Его отношеніе къ Божественной Первопричинѣ, и, вообще, въ какомъ видѣ излагалось въ саторниланской системѣ ученіе о преемственныхъ проявленіяхъ (эманацияхъ) Божества.

Василидъ.

- Iren. *Adv. haer.* I, XXIV; XXVIII, 2.
 II, XIII, XVI, XXXI, XXXV. IV, VI, 4. и пр.
Philosophum. VII, 14—27; X, 14.
Iust. Dial. c. Trypho XXXV.
 Clem. Alex. *Strom.* I, 21. II, 3, 6, 8,
 20. III, 1. IV, 12, 24, 25, 26. V, 1, 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.
 и мн. др.
 Const. Apost. VI, 8.
Acta Archel., LXVII, LXVIII.
 Orig. *Hom. 1 in Luc. Hom.* XXIX
in. Luc. In. Matth. XXXVIII; *Ep. ad*
Rom. V, и пр.
 Tertull. *de resur.* II.

и мн. др.

Мы теперь подошли къ самой сложной изъ всёхъ гностическихъ системъ, разъясненіе которой представляетъ почти непреодолимая трудности. При изслѣдованіи другихъ отраслей гностицизма мы до сихъ поръ встрѣчали затрудненія въ отсутствіи или скудости данныхъ,—здѣсь же, наоборотъ, намъ приходится разбираться въ большомъ количествѣ матеріала, настолько запутаннаго и полнаго непримиримыхъ противорѣчій, что приведеніе его въ согласный порядокъ и выясненіе общей схемы ученія Василида является почти непосильной задачей, передъ которой отступали многіе изслѣдователи.

До середины XIX вѣка, т. е. до изданія *Философуменъ*, главнѣйшимъ источникомъ свѣдѣній о Василидѣ,—кромѣ сбивчивыхъ и крайне неудовлетворительныхъ данныхъ, пересказываемыхъ Иринеємъ, Епифаніємъ, Θεодоритомъ и другими болѣе мелкими ересеологами¹⁾,—являлись *Строматы* Климента Александрійскаго, въ которыхъ разбросаны драгоцѣнные указанія

¹⁾ Объ источникахъ, общемъ для этихъ ересеологовъ см. выше, стр. 167 sq.

на ученіе Василида и его послѣдователей. Климентъ имѣлъ возможность лично сталкиваться съ «василидианами» въ Александріи, имѣлъ въ рукахъ и книги ихъ, поэтому данныя *Строматъ* представляютъ для насъ исключительную цѣнность. Но, къ сожалѣнію, эти данныя слишкомъ отрывочны, и на основаніи ихъ нельзя возстановить системы Василида, которую, впрочемъ, Климентъ и не предполагалъ излагать, лишь попутно касаясь ея въ своемъ громадномъ трудѣ. Другимъ источникомъ интересныхъ, хотя и краткихъ, свѣдѣній о Василидѣ, слѣдуетъ считать такъ называемые Акты Архелая¹⁾, въ которыхъ ученіе Василида представлено чисто-дуалистическимъ и находящимся въ тѣсной связи съ религіею древнихъ Персовъ.

Упомянутыя свѣдѣнія очень трудно согласовать съ данными Иринея, который, совершенно не понявъ метафизики Василида, приписалъ ему нелѣпое ученіе о богѣ — Абрасаксѣ (*Ἀβρασαξ*, Аврахаасъ въ латинскомъ переводѣ Иринеевского текста), властвующемъ надъ 365 небесами; христологическая часть этого ученія сводилась будто-бы къ тому, что вмѣсто Иисуса Христа былъ распятъ Симонъ Киринянинъ, несшій Его крестъ²⁾: Иисусъ Христосъ передалъ Симону свой внѣшній обликъ, и ввелъ такимъ образомъ всѣхъ въ заблужденіе, Самъ же стоялъ невидимо возлѣ креста, глумясь надъ обманутыми палачами! Такого рода свѣдѣнія могутъ лишь свидѣтельствовать объ усердномъ рвеніи, проявленномъ почтеннымъ Лионскимъ пастыремъ въ дѣлѣ обличенія ненавистныхъ еретиковъ, но серьезныхъ данныхъ о глубокомъ мистическомъ ученіи Василида конечно въ нихъ искать нечего.

Имя Василида неоднократно упоминается въ сочиненіяхъ Оригена и многихъ другихъ Отцовъ Церкви, но эти ссылки и мимоходомъ брошенныя указанія тоже недостаточно ярко освѣщаютъ суть его системы, не даютъ возможности возстановить ее хотя-бы въ главнѣйшихъ чертахъ. Такимъ образомъ, до середины XIX вѣка надъ именемъ и ученіемъ Василида была опущена непроницаемая завѣса тайны, и европейская наука, воскресившая изученіе древне-христіанскихъ ересей, отчаивалась когда-либо разрѣшить загадку «василидианства», несмотря на

¹⁾ *Archelai episcopi Liber disputationis adversus Manichaeum*. Мы вернемся далѣе къ этой книгѣ, — важнѣйшему для насъ документу по исторіи манихейства.

²⁾ Матѣ. XXVII, 32. Марк. XV, 21. Лук. XXIII, 26.

громадный интересъ, возбуждаемый этою системою, издревле признанною однимъ изъ главнѣйшихъ теченій гностицизма. Но съ появленіемъ, въ 1851 г. «Философумень», вопросъ о Василидѣ неожиданно вступилъ въ новый фазисъ, такъ какъ часть седьмой книги этого неопѣнимаго памятника христіанской ересеологии посвящена именно системѣ Василида, причемъ изложенное здѣсь ученіе не представляетъ никакого сходства съ другими дотолѣ извѣстными данными объ этой загадочной системѣ. Подъ именемъ Василида въ *Философуменахъ* излагается чрезвычайно глубокій метафизическій трактатъ о Сущности Божества, съ указаніемъ на то, что василидіанская система основана цѣликомъ на принципахъ Аристотеля. Вопросъ о Василидѣ такимъ образомъ еще усложнился, но теперь уже имъ вновь занялись лучшія силы научнаго міра, и вокругъ него вскорѣ создастся цѣлая литература ученыхъ изслѣдованій ¹⁾).

Ученіе Василида въ передачѣ *Философумень* основано на монистической идеѣ о Неизъяснимомъ Божествѣ — Отцѣ всего сущаго, а всѣ другія свѣдѣнія объ этой системѣ отмѣчаютъ въ ней принципъ дуализма. Это коренное противорѣчіе вызвало предположеніе, что «василидіанство» *Философумень* является позднѣйшимъ развитіемъ первоначальнаго ученія Василида, слѣды котораго пришлось-бы искать только у Иринея и Климента Александрійскаго. Иные изслѣдователи не прочь были заподозрить въ «василидіанствѣ» Ипполита фальсификацію, высказывая догадку, что авторъ *Философумень* былъ введенъ въ заблужденіе поддѣлкою василидіанскаго трактата. Мы не будемъ здѣсь останавливаться на утомительныхъ подробностяхъ этого научнаго спора, отсылая желающихъ къ специальной литературѣ о Василидѣ. Здѣсь-же достаточно отмѣтить, что въ настоящее время большинство ученыхъ склоняется къ мнѣнію о возможности примирить противорѣчивыя свѣдѣнія о Василидѣ и изъ сочетанія ихъ извлечь общую схему его ученія. При этомъ слѣдуетъ допустить, что въ *Философуменахъ* содержится лишь пересказъ одного василидіанскаго трактата, посвященнаго разъясненію трансцендентальнаго понятія о Божествѣ, а въ остальныхъ данныхъ о Василидѣ уцѣлѣли кое-какіе слѣды его ученія о кос-

¹⁾ См. труды Липсіуса, Цана, Гильгенфельда, Гарнака и др., а также спеціальныя изслѣдованія, напр. Jacobi, *Das Ursprüngliche Basilidianische System*, — G. Ullhorn, *Das Basilidianische System*, — Funck, *Ist der Basilides der Philosophumena Pantheist?* — и мн. др.

мической эволюціи и объ отношеніяхъ Божества къ міру и чело-вѣка къ Божеству. Въ «василидіанствѣ» *Философуменъ* нѣтъ ясныхъ указаній на дуализмъ потому, что въ переданномъ здѣсь трактатѣ содержались лишь разсужденія о Божественной Сущности внѣ отношенія ея къ мірозданію и въ особенности къ міровой этикѣ; дуализмъ-же начинается тамъ, гдѣ возбуждается вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ. Но идеи Василида о Первичной Божественной Сущности, сохраненныя въ *Философуменахъ*, позволяютъ намъ провѣрить сообщенія Иринея о странномъ василидіанскомъ Богѣ, проявляющемся черезъ 365 небесъ, и здѣсь вдругъ открывается возможность уловить основную идею Василида, получить хотя-бы смутное представленіе о его богословскихъ и космогоническихъ умозрѣніяхъ. Само собою разумѣется, что подобное возстановленіе метафизической системы путемъ тщательнаго сличенія и оцѣнки противорѣчивыхъ данныхъ является кропотливымъ трудомъ, подробное разъясненіе котораго можетъ лишь утомить читателя. Мы не будемъ поэтому вдаваться въ эти подробности, и попытаемся лишь въ общихъ чертахъ изложить ученіе Василида въ томъ видѣ, въ какомъ мы можемъ себѣ его представить. Но прежде всего остановимся на скудныхъ данныхъ о личности великаго гностическаго учителя, о жизни его и дѣятельности.

Василидъ (*Βασιλείδης*, Basilides) былъ, повидимому, родомъ изъ Сиріи, хотя прямыхъ указаній на это нѣтъ; намъ лишь сообщаютъ, что онъ былъ въ Антиохіи, вмѣстѣ съ Саторниломъ, ученикомъ Менандра, въ началѣ II вѣка. Покинувъ Антиохію, онъ отправился вѣроятно въ Персію: на это пребываніе въ Персіи мы находимъ указаніе въ «Актахъ Архелая», и не имѣемъ основанія отвергать эти свѣдѣнія. Можно предположить съ полною вѣроятностью, что Василидъ, согласно обычаю того времени, бросался во все стороны въ поискахъ за Истиною, и бродилъ вокругъ всехъ очаговъ тайнаго или явнаго познанія. Наконецъ, этотъ искатель Божества, долго скитавшійся въ Египтѣ и получившій здѣсь особыя посвященія, поселился въ Александріи, гдѣ мы застаемъ его въ царствованіе имп. Адриана (117—138) уже во главѣ многочисленной школы послѣдователей; мы даже имѣемъ (въ *Хроникѣ* Евсевія, а также у Иеронима, *De viris illustribus*, XXI) точную дату выступленія Василида съ самостоятельнымъ ученіемъ въ Александріи, а именно: во время возстанія Варкохеба въ Иудеѣ, въ семнадцатый годъ

царствованія Адриана, т. е. въ 133 году. О продолжительности дѣятельности Василида въ Александріи и о времени его смерти мы не имѣемъ никакихъ свѣдѣній. Намъ извѣстно еще только то, что у него былъ сынъ Исидоръ, ревностный послѣдователь своего отца, написавшій нѣсколько трактатовъ въ защиту василидіанскихъ идей: цитаты изъ этихъ сочиненій сохранены намъ Климентомъ Александрійскимъ. Самъ-же Василидъ написалъ двадцать четыре книги *Толкованій* на Евангеліе (*Ἐξηγητικά*), изъ которыхъ также уцѣлѣло нѣсколько цитатъ въ *Стромахъ* Климента и въ *Актахъ Архелая*; онъ-же слагалъ оды, до насъ не дошедшія. Ему приписывалось также составленіе особаго Евангелія, но мы не знаемъ, было ли то простою компиляціею евангельскихъ текстовъ (вродѣ позднѣйшаго Евангелія Маркіона или Diatessaron Татіана, о которыхъ будетъ рѣчь впереди, или-же Василидъ письменно изложилъ какія-то особія откровенія (подобно книгѣ «*Pistis Sophia*»). Послѣднее представляется наиболѣе вѣроятнымъ, такъ какъ Василидъ ссылался на особое ученіе о Христѣ, полученное имъ отъ нѣкоего Главкія (*Γλαυκίας*), который будто-бы состоялъ нѣкогда переводчикомъ при Апостолѣ Петрѣ. Этотъ Главкій не оставилъ никакихъ слѣдовъ въ древне-христіанской традиціи, нѣтъ о немъ упоминаній въ обширной литературѣ преданій объ апостолѣ Петрѣ, поэтому фактъ его существованія подверженъ сильному сомнѣнію; но, съ другой стороны, нѣтъ положительныхъ данныхъ для опроверженія свидѣтельства Василида. Можно допустить, что Василидъ въ годы молодости встрѣчалъ этого Главкія въ Антиохіи, гдѣ, какъ извѣстно, нѣкогда проповѣдывалъ Петръ и могли еще во времена Василида оставаться ученики, помнившіе знаменитаго Апостола. Какъ-бы то ни было, Василидъ утверждалъ, что именно отъ этого Главкія онъ воспринялъ эсотерическое ученіе Петра, скрываемое отъ непосвященныхъ¹⁾.

Кромѣ Главкія, Василидъ, по свидѣтельству Ипполита и Климента Александрійскаго, ссылался еще на гностическое евангеліе Матеія²⁾, содержащее, будто-бы, откровенія, полученные отъ Самого Иисуса Христа послѣ Его воскресенія. Мы уже встрѣчались съ этимъ утвержденіемъ гностиковъ, будто

¹⁾ Clem. Alex. *Strom.* VII, 17.

²⁾ *Philosoph.* VII, 20.

Христосъ, являясь избраннымъ Своимъ ученикамъ послѣ окончанія Своей земной жизни, открывалъ имъ глубочайшія тайны Богопознанія, и увидимъ далѣе, что согласно традиціи, сохраненной въ гностической книгѣ «Pistis Sophia», три апостола, Оума, Филиппъ и Матей, по особому повелѣнію записывали таинственныя бесѣды воскресшаго Господа съ учениками, удостоенными высшихъ откровеній. Климентъ Александрійскій, повидимому, имѣлъ въ рукахъ евангеліе Матѳіа¹⁾; упоминаютъ о немъ Оригенъ²⁾, Евсеій³⁾ и др.; мы знаемъ еще, что на евангеліе Матѳіа ссылались также николаиты. Къ сожалѣнію, намъ совершенно неизвѣстно содержаніе этого евангелія, и мы лишены возможности опредѣлить, какія именно черты ученія Василида опирались на авторитетъ Матѳіа.

Остается добавить, что Василидъ и его послѣдователи пользовались еще какими-то книгами неизвѣстныхъ намъ пророковъ Варкавы (*Βαρκαββας*) и Варкофа или Пархора (*Βαρκωφ*, *Παρχωρ*). Сынъ и ученіеъ Василида, Исидоръ, написалъ двѣ книги толкованій на этихъ пророковъ⁴⁾; мы имѣемъ также свѣдѣнія о томъ, что «книга Варкавы» была въ почетѣ и въ нѣкоторыхъ другихъ гностическихъ сектахъ (напр. у николаитовъ⁵⁾).

Этими указаніями исчерпываются всѣ наши данныя о личности и дѣятельности Василида, если не считать обычныхъ обвиненій въ распущенности и отрицаніи практической морали. Характернымъ обвиненіемъ, выдвигаемымъ ересеологами противъ Василида, былъ упрекъ въ отрицаніи пользы мученичества. Къ разсмотрѣнію этихъ обвиненій мы можемъ приступить лишь по выясненіи взглядовъ Василида на отношеніе Божества къ міру и на міровую драму Богоискательства, а поэтому перейдемъ теперь къ опредѣленію основныхъ очертаній его системы.

Епифаній замѣтилъ, что все міровоззрѣніе Василида имѣло исходной точкой размышленія надъ вопросомъ о происхожденіи зла въ мірѣ⁶⁾. Дѣйствительно, всѣ извѣстныя намъ черты василидианскаго ученія указываютъ на мучительныя усилія раз-

¹⁾ Cf. *Strom.* II, 9; III, 4; VII, 13; объ употребленіи этого евангелія Василидомъ: *ibid.* VII, 17.

²⁾ Cf. *Hier. Hom. I in Luc.*

³⁾ *Hist. Eccl.* III, 25.

⁴⁾ *Strom.* VI, 6.

⁵⁾ *Eph. Haer.* XXVI, 2. *Philastr. de haer.* c. XXXIII.

⁶⁾ *Eph. Haer.* XXIV, 6.

рѣшить эту загадку, вѣчно терзающую сознание искателей Божества. Это основное скорбное недоумѣніе передъ проблемой зла наложило на всю систему Василида печать своеобразнаго безотраднато пессимизма. Все сущее страдаетъ и чаеъ избавленія. Но въ этомъ грядущемъ избавленіи Василидъ видѣлъ не радостное озареніе Божественнымъ Свѣтомъ, а лишь безстрастный отдыхъ отъ муки существованія, родъ нирваны. Будущее блаженство лишь *въ отсутствіи желанія*, ибо желаніе есть по существу страданіе неудовлетворенности, — въ отсутствіи всякаго сознанія, ибо сознаніе есть само по себѣ источникъ страданія. И вся природа, все сущее въ мірѣ видимомъ и невидимомъ чаеъ такого возвращенія къ первоначальному безстрастному покою, ибо міръ созданъ изъ смѣшенія чуждыхъ элементовъ, и вся космическая эволюція имѣетъ вождѣнною цѣлью освобожденіе этихъ элементовъ отъ взаимнаго гнета, возвращеніе ихъ въ первобытную сущность, гдѣ нѣтъ ни мучительнаго отдѣленія свѣта отъ тьмы, ни еще болѣе мучительнаго смѣшенія ихъ.

Первичная Неизъяснимая Сущность безстрастна, — въ Ней лишь заложены непостижимымъ образомъ сѣмена или потенціи всего того, что впослѣдствіе раздѣляется на духовное и матеріальное, на свѣтъ и тьму, добро и зло и т. д. Та Всеблагая Божественная Сущность, Которая сострадаетъ міру, «лежащему во злѣ», и усиліями Своей благодати постепенно очищаетъ его отъ зла и страданія, присущихъ матеріи, — занимаетъ въ системѣ Василида лишь второстепенное мѣсто. Превыше Ея есть Основной Первичный Принципъ, Непостижимая Сущность, Которая не только чужда всякаго творческаго акта, но даже какъ-бы не существуетъ для міра, ибо Она превыше не только всякой идеи бытія, но даже самого небытія.

«Она была, когда ничего не было; только это *ничего* не относится къ чему-нибудь изъ сущаго (*т. е. къ реальному міру*), но, говоря просто и ясно, безъ всякихъ софизмовъ, Она была до небытія. И когда я говорю *была*, я не хочу сказать, что Она была, но лишь обозначаю свою мысль, говоря, что было преждесущее Ничто. И это не было то, что называется Неизреченнымъ, ибо Неизреченнымъ обозначается Нѣчто, а это даже не Неизреченное, ибо превыше всякаго слова или обозначенія»¹⁾.

¹⁾ *Philosoph.* VII, 20.

На этой мистической идеи Сущности, не восприимлемой никакимъ разумѣніемъ, построенъ весь дуализмъ Василида. Въ этой таинственной Сущности, обозначаемой еще въ *Философическихъ* наименованіемъ Бога-Не-Сущаго (ὄν ἢ ὄν Θεός, *opens-Deus*), заложено непознаваемое сѣмя всего бывшаго и всего имѣющаго быть, всей медленной и тягостной эволюціи міра духовнаго и матеріальнаго. Изъ этого таинственнаго *Ничто* начинается развитіе идеи Божественной Сущности и другая аналогичная эволюція потенцій бытія, имѣющихъ создать вселенную. Въ Первобытномъ *Ничто* или Богѣ-Не-Сущемъ, безъ мысли, безъ сознанія, безъ воли, безъ рѣшенія зарождается идея *бытія*. И въ Немъ Самомъ, т. е. въ этой невмѣстимой мысленіемъ идеѣ Не-Сущаго-Начала, проявляется Всеобщее Сѣмя или зародышъ всего того, чему суждено развиваться по собственнымъ потенціямъ, безъ опредѣленнаго заранѣе плана. Такъ «Богъ-Не-Сущій создаетъ міръ-не-сущій изъ небытія, заложивъ въ Себѣ Сѣмя, содержащее всѣ сѣмена міра (τοῦ κόσμου πανσπερμία)» ¹⁾. Въ этой туманной метафизикѣ мы можемъ уловить смыслъ кажущагося противорѣчія въ ученіи Василида о Божествѣ, представляемомъ здѣсь въ чисто-пантеистическомъ понятіи о первобытной потенціи всего Сущаго, между тѣмъ какъ въ дальнѣйшемъ развитіи василидіанской системы мы видимъ чистый дуализмъ, рѣзкое отдѣленіе понятій духа и матеріи, свѣта и тьмы. На самомъ дѣлѣ, пантеизмъ у Василида — въ трансцендентальной идеѣ Божества *внѣ* всякаго проявленія Его въ мірозданіи; дуализмъ-же начинается тамъ, гдѣ разсматривается міровая эволюція силъ духовныхъ (въ преемствѣ Божественныхъ эманацийъ отъ Первобытнаго Источника Божественной Сущности до сліянія съ міровымъ сознаніемъ) и матеріальныхъ (въ постепенномъ созданіи реальныхъ образовъ, отъ грубѣйшихъ формъ протоплазмы до высшихъ типовъ носителей сознанія).

Первымъ проявленіемъ таинственнаго Всеобщаго Сѣмени является Непознаваемая Троичная Сущность, обозначаемая мистическимъ наименованіемъ *трехъ Сыновствъ* (οἰότης, *filietas*). Это — непостижимые Принципы трехъ Сущностей (Божественной, духовной и матеріальной), въ которыхъ содержится все бытіе. Первое Сыновство есть Невещественная, Непостижимая, Неиме-

¹⁾ *Ibid.* VII, 21.

нүемая Сущность Божества; въ Ней проявляются первичныя Божественныя Эманации: Отецъ (Πατήρ), Умъ (Νοῦς), Слово (Λόγος), Разумъ (Φρόνησις), Сила (Δύναμις), Премудрость (Σοφία), Правосудіе (Δικαιοσύνη) и Миръ (Εἰρήνη)¹). Это — Высшая Восьмерица или *Οδοαδα* Божественныхъ проявленій; въ совокупности ихъ — Непостижимая Божественная Сущность, пребывающая превыше міра, Неизреченная Невещественная Красота, къ Которой стремится все сущее. Второе Сыновство уже не является чистой Идеей. Оно до известной степени отягчено матеріей; это — духовная сущность, средняя между Непостижимымъ Божествомъ и реальнымъ міромъ. Стремясь подняться въ высъ и слиться съ Неизреченной Красотой Божественной Идеи, Второе Сыновство производитъ изъ низшаго міра Духъ (т. е. *міровое сознаніе*), и поддерживается имъ снизу, какъ бы крыльями; такимъ образомъ Оно возносится до Непознаваемой Высшей Огдоады. Духъ-же остается въ низшей области, соприкасающейся съ матеріальнымъ міромъ, ибо Онъ — продуктъ низшаго міра и принадлежитъ ему. Но какъ сосудъ, наполненный благовоніемъ и затѣмъ опорожненный, сохраняетъ въ себѣ аромать, такъ и Духъ, отдѣлившійся отъ Второго Сыновства, сохраняетъ въ себѣ частицы силы и свѣта Божества; оставаясь въ области низшаго міра, Онъ является отблескомъ Высшей Божественной Сущности, и одухотворяющимъ Началомъ въ мірѣ. Третье Сыновство находится въ области реального міра, въ царствѣ матеріи, страдающей и ожидающей освобожденія и очищенія. И это есть «тварь, чающая откровенія», по словамъ Апостола Павла²).

Изъ области этого Третьяго Сыновства, т. е. изъ низшаго міра, гдѣ столкновение и смѣшеніе Божественной Сущности съ матеріальнымъ началомъ (съ потенціями матеріи) даетъ толчокъ къ космической эволюціи, — воздвигается Великій Архонъ, глава міра (ὁ μέγας Ἄρχων, ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου), т. е. высшая космическая сила, принципъ міровой энергіи, управляющей эволюціею матеріи. Великій Архонъ производитъ себѣ Сына (первое творческое проявленіе) и съ нимъ и шестью послѣдующими эманациями (наименованія коихъ намъ не сохранены)

¹) Послѣднія два наименованія почему-то опущены Иринеємъ, и дополнены изъ *Строматъ* Климента Александрийскаго (IV, 25).

²) Римл. VIII, 19.

образуетъ Вторую Огдоаду¹⁾, содержащую въ потенціи всё зиждительныя силы вселенной. Изъ этой таинственной Огдоады происходитъ, въ порядкѣ преемственныхъ эманаций, постепенное выдѣленіе космическихъ силъ, до мистическаго числа 365; изъ нихъ семь послѣднихъ силъ образуютъ низшую *Геддомаду* или Седьмеряцу и управляютъ нашимъ видимымъ міромъ. Мы узнаемъ въ нихъ міровыя силы, олицетворенныя семью планетами и знакомыя намъ по другимъ гностическимъ системамъ; у Василида также одна изъ нихъ отождествляется съ ветхозавѣтнымъ Деміургомъ, давшимъ законъ Моисею и возвѣщеннымъ пророками²⁾. Общее-же число 365 космическихъ силъ, или сферъ (или «небесъ», по наивной терминологіи Иринея) обозначается таинственнымъ словомъ Αβρασαξ . Это слово отнюдь не является какимъ-либо собственнымъ именемъ Божества, какъ думалъ Иринея: оно лишь обозначаетъ совокупность Творческихъ силъ, проявляющихся во вселенной, и разгадка его смысла въ томъ, что по цифровому значенію буквъ греческаго алфавита сумма буквъ слова Αβρασαξ равнялась цифрѣ 365: $\alpha=1, \beta=2, \rho=100, \alpha=1, \sigma=200, \alpha=1, \xi=60$. Общая сумма=365.

Это число 365 имѣло астрономическое значеніе. Иринея говоритъ, что василидіане учили объ аналогіи числа дней въ году съ числомъ ихъ «небесъ», и за нимъ большинство ересеологовъ указываетъ на цифру годовыхъ дней, какъ на ключъ къ пониманію василидіанской космологіи. Но мы вправѣ предположить, что число 365 относилось не только къ количеству дней въ году, но и къ инымъ, неизвѣстнымъ намъ вычисленіямъ въ области высшихъ сферъ космоса. Всѣ мистическія ученія разсматривали низшій міръ, какъ отраженіе высшаго, согласно закону аналогіи. На основаніи этого закона, число суточныхъ оборотовъ въ году, т. е. цифра, опредѣляющая отношеніе земли къ солнцу, должна была соответствовать какому-то

¹⁾ Возможно, что эта низшая Огдоада была у Василида не второй, а третьей, и что василидіанская система, построенная цѣликомъ на обычномъ въ древней мистикѣ законѣ аналогіи, предполагала такую-же Огдоаду эманаций въ среднемъ мірѣ Второго Сыновства, хотя ересеологическіе источники объ этомъ умалчиваютъ.

²⁾ Въ этомъ мѣстѣ наиболѣе расходятся данныя нашихъ ересеологическихъ документовъ: по Иринею выдѣленіе 365 космическихъ силъ происходитъ не изъ низшей Огдоады Великаго Архона (о которомъ Иринея вовсе не упоминаетъ), а непосредственно изъ Высшей Огдоады Непознаемаго Божества.

численному проявленію высшихъ силъ, недоступныхъ разумѣнію непосвященныхъ. Это число—365—имѣло мистическое значеніе во многихъ древнихъ культахъ, прикрывавшихъ замысловатой символикой тайныя астрономическія наблюденія,—какъ напримѣръ въ орфическихъ таинствахъ¹⁾ и въ митраизмѣ. Нельзя не вспомнить, что самое имя эллинизированнаго Митры, Μέθρας,—имѣло точно такое-же численное значеніе: $\mu = 40$, $\epsilon = 5$, $\iota = 10$, $\vartheta = 9$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\varsigma = 200$. Общая сумма = 365²⁾.

Древніе писатели знали объ этомъ значеніи имени Митры, и нѣкоторые изъ нихъ, не ослѣпленные пристрастіемъ ересеологовъ, высказывали, что Василидъ своимъ словомъ Αβρασαξ хотѣлъ выразить именно то мистическое понятіе, которое скрывалось подъ наименованіемъ Митры³⁾. Что касается самого способа выраженія путемъ вычисленія цифрового значенія буквъ, составляющихъ слово, то этотъ способъ былъ распространенъ въ мистическихъ кругахъ эллинской мысли уже съ глубокой древности; достаточно назвать хотя бы примѣръ Пифагора и его послѣдователей. У пифагорейцевъ всякія разсужденія о трансцендентальныхъ предметахъ заканчивались ссылкой на великаго Учителя, съ почтительными словами: «Онъ Самъ сказалъ» (αὐτός ἔφα, ipse dixit); въ этомъ выраженіи, на первый взглядъ, видно лишь глубокое благоговѣніе къ памяти Пифагора (котораго именно изъ уваженія избѣгали называть по имени, согласно древнему обычаю), но на самомъ дѣлѣ оно имѣло сокровенное значеніе, и содержало въ краткой формулѣ суть пифагорейской мистики. Если каждую изъ буквъ, составляющихъ слова αὐτός ἔφα, замѣнить цифрою, обозначающей ея мѣсто въ порядкѣ греческаго алфавита:

$\alpha = 1$, $\upsilon = 20$, $\tau = 19$, $\omicron = 15$, $\sigma = 18$, $\epsilon = 5$, $\varphi = 21$, $\alpha = 1$,

то сумма ихъ составитъ цифру 100, т. е. квадратъ 10, мисти-

1) Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, I, 364, 597 sq.

2) См. выше, ч. I, стр. 49.

3) Cf. Hieron. *In Amos*, III: «Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Αβραξξξξ, et eundem secundum graecas litteras et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero aliarum litterarum vocant Μέθρας». Тоже въ *Актахъ 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 iuxta computationem graecarum litterarum Mithras anni numerum habet» (*Acta Arch.* c. LXVIII).

ческаго числа, въ которомъ пифагорейцы сосредоточивали суть своихъ символическихъ созерцаній.

У Василидианъ-же мистическое значеніе слова *Αβρααξ* заключалось въ обозначеніи *проявленій Творческихъ силъ Божества въ міръ*, полноты Звѣдательной Силы, творящей реальный міръ и одухотворяющей эволюцію сознанія изъ низшей матеріи въ высшую область Духа. Это — міровая *воля*, направляющая эволюцію мірового сознанія, и соприкасающаяся съ Непознаваемой Сущностью Божества. Замѣтимъ, что это слово *Αβρααξ* употреблялось въ магическихъ заклинаніяхъ внѣ круга послѣдователей Василида: въ археологіи извѣстны многіе древніе амулеты и талисманы, на которыхъ выгравировано это слово, но принадлежность коихъ василидианской сектѣ большинствомъ ученыхъ безусловно отрицается. Можно предположить, что слово *Αβρααξ* или *Αβραξας* было вообще извѣстно (какъ символъ власти надъ элементарными силами природы) въ древней народной магіи, и было оттуда заимствовано Василидомъ въ виду численнаго значенія составляющихъ его буквъ.

Но вернемся къ метафизикѣ Василида и къ дальнѣйшему развитію его системы.

Мы видѣли, что Третье Сыновство, т. е. низшее проявленіе Божественной Сущности, слито съ матеріальнымъ началомъ, а изшедшія изъ него космическія силы создали реальный міръ и управляютъ законами природы. Но Божественная Сущность, заключенная въ матеріи, томится въ ней и жаждетъ освобожденія отъ этихъ низшихъ міровыхъ законовъ, чуя возможность отрѣшиться отъ узъ и вознестись къ Непознаваемому свѣту и свободѣ Божества. «Чаяніе бо твари откровенія сыновъ Божіихъ чаесть ¹⁾». Это откровеніе высшаго познанія, дарующаго свободу, принесъ въ міръ Христось.

Повидимому, въ системѣ Василида Христось былъ проявленіемъ Перворожденнаго Ума (*Νοῦς*) Высшей Огдоады, а не Логоса. Онъ снизшелъ къ міру, пройдя черезъ всѣ «небеса» (т. е. таинственныя сферы бытія) подъ мистическимъ именемъ *Καὐλακαυ* ²⁾; черезъ низшую Гебдомаду Онъ сошелъ на человѣка —

¹⁾ Римл. VIII, 19.

²⁾ Это мѣсто василидианской системы крайне темно; мы не могли однако здѣсь не отмѣтить употребленіе слова *Καὐλακαυ*, въ виду того, что это загадочное слово встрѣчалось, въ видѣ призыва къ Непознаваемой Божественной Сущности, у наасеновъ (*Philosoph.* V, 8), а также у николаитовъ (*Ephr. Haer.* XXV, *Philastr. haer.* XXXIII). Смыслъ этого слова не разъясненъ.

Исуса, соединившись съ нимъ при крещеніи его въ Иорданѣ (оттого, по свидѣтельству Блимента Александрійскаго¹⁾), василидиане особенно чтили день Крещенія Господня, и торжественно его праздновали). Однако наши свѣдѣнія о христологіи Василида настолько противорѣчивы, что мы не можемъ съ точностью установить, какъ представлялъ онъ себѣ сочетаніе Христа съ Исусомъ, и былъ ли для него Исусъ живымъ человѣкомъ или только призрочнымъ явленіемъ. По даннымъ однихъ ересеологовъ, Василидъ держался чисто-докетическаго взгляда на Иисуса Христа, полагая, что внѣшняя оболочка Его была призрочной; по другимъ, онъ признавалъ явленіе Иисуса Христа реальнымъ, но и тутъ ересеологическіе документы впадали въ противорѣчіе при изложеніи воззрѣній Василида на страданія и крестную смерть Иисуса Христа: по однимъ, какъ мы видѣли, вмѣсто Иисуса былъ распятъ Симонъ Кириинеянинъ (!), а по другимъ на крестѣ умеръ человѣкъ — Исусъ, Христосъ-же, отдѣлившійся отъ него до крестныхъ страданій, вознесся къ Непостижимой Сущности Божества. Примирить эти разногласія нѣтъ возможности; слѣдуетъ однако отмѣтить, что первая версія, основанная на чистомъ докетизмѣ, всего болѣе соотвѣтствуетъ общей схемѣ мистическаго ученія Василида. Какъ бы то ни было, Василидъ не придавалъ особеннаго значенія крестнымъ страданіямъ Иисуса и во всякомъ случаѣ отрицалъ возможность страданія для Христа: если даже онъ допускалъ реальное соединеніе Христа, Отраженія Высшаго Божества, съ Исусомъ, то лишь до момента человѣческихъ страданій Иисуса, до которыхъ послѣдній былъ покинутъ Христомъ, а человѣческое естество его распалось, послѣ смерти, на составные элементы психики и грубой матеріи. Вѣрѣ въ Распятаго Господа не было мѣста въ системѣ Василида; по его словамъ, эта вѣра была достойна только рабовъ низшихъ космическихъ силъ.

Смысль-же явленія Христа, по этой системѣ, заключался въ возвѣщеніи міру Истиннаго Высшаго Божества. Этимъ откровеніемъ получаетъ спасеніе и очищеніе все Третье Сынство, все міровое сознаніе, отнынѣ тянущееся въ неудержимомъ порывѣ къ Божественному Очагу Непзьяснимаго Свѣта и Красоты. Какъ нефть воспламеняется отъ близости огня, такъ сознаніе воспринимаетъ Идею Божественной Сущности, и прони-

¹⁾ *Strom*, I, 21.

гается ею, и жаждетъ слиянія съ нею ¹⁾). Такимъ образомъ, съ пришествіемъ Христа завершилась эволюція, медленно освобождающая части Божества отъ гнета матеріи. Познавъ свою истинную сущность, эти частицы отдѣляются отъ чуждыхъ имъ элементовъ матеріи, и возносятся въ высъ къ Непостижимому Божеству. Когда всѣ элементы духа и матеріи будутъ наконецъ раздѣлены, когда частицы Божества, вернувшись къ Первобытному Источнику, будутъ освобождены отъ мучительныхъ исканій и найдутъ конечное удовлетвореніе, когда все сознаніе очистится отъ гнета *хотѣнія* и воли и найдетъ спокойствіе въ безстрастномъ мирѣ Божества, тогда наступитъ конецъ міровой драмы. На мѣстѣ страждущаго бытія воцарится неизъяснимое *великое невѣдѣніе* (ἡ μεγάλη ἄγνοια).

Такова въ общихъ чертахъ схема этого безотраднaго ученія, напоминающаго буддійскій пессимизмъ. Повторяемъ, въ системѣ Василида отсутствовала *радость* ожиданія Божественнаго озаренія, грядущаго слиянія съ Божествомъ. Миръ есть зло, всякое бытіе является страданіемъ, но конецъ этого страданія только въ небытіи и въ невѣдѣніи.

Изъ этого глубоко-продуманнаго пессимизма вытекала и вся этическая сторона міровозрѣнія Василида. Онъ училъ презрѣнію къ плоти, не только къ ея низшимъ, чисто матеріальнымъ потребностямъ, но даже къ нѣкоторымъ ея духовнымъ запросамъ, т. е. къ житейской морали. Такъ, онъ относился пренебрежительно къ идеализаціи мученичества и къ фанатизму, предпочитавшему смерть какой-либо уступкѣ во внѣшнемъ обрядѣ; такимъ фанатикамъ Василидъ бросалъ упрекъ въ забвеніи словъ апостола Павла, учившаго презрѣнію къ мелочамъ религіознаго сознанія, допускавшаго даже употребленіе въ пищу оскверненнаго мяса отъ языческихъ жертвоприношеній, ибо «идолъ ничтоже есть» ²⁾). Повидимому, Василидъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ отрицалъ пользу открытаго исповѣданія вѣры передъ лицомъ гонителей, но это отрицаніе вытекало не изъ страха передъ мучительной казнью, а изъ глубокаго пренебреженія къ людскому мнѣнію. Къ чему страдать изъ-за понятій, недоступныхъ толпѣ? Василидъ отрицалъ пользу мученичества изъ отвращенія къ нѣкоторымъ фанатикамъ, замѣнявшимъ вдумчивое

¹⁾ *Philosoph.* VII, 25.

²⁾ I Кор. VIII, 4. См. также I Кор. X. 25—29.

созерцаніе тайнъ христіанства кичливымъ и вызывающимъ отношеніемъ къ судебной власти. То-же высокомѣрное пренебреженіе къ людской похвалѣ сказывалось и въ отношеніи Василида къ браку; требуя отъ вышихъ посвященныхъ безусловнаго аскетизма, онъ не примѣнялъ этихъ требованій къ толпѣ, и допускалъ брачное состояніе для того, кто, по евангельскому выраженію, «не можетъ вмѣстить»¹⁾; эту презрительную терпимость онъ подкрѣплялъ ссылками на евангелія и на слова ап. Павла²⁾).

Эти-же мысли проводились Исидоромъ, сыномъ Василида, въ трактатѣ, озаглавленномъ *Ἠθικά*. Климентъ Александрійскій сохранилъ намъ отрывокъ изъ этого трактата, гдѣ высмѣиваются добродѣтельные хвастуны, и истинный аскетизмъ характеризуется, какъ воздержаніе не изъ гордыни, а изъ нежеланія отвлекаться отъ вышихъ созерцаній³⁾.

Повидимому, Василидъ вообще придавалъ больше значенія помысламъ и намѣреніямъ, нежели поступкамъ. Его брезгливое снисхожденіе къ человѣческой немощи вытекало изъ сознанія недоступности совершенства для человѣка; очищеніе плоти, по его мысли, совершается постепенно, въ медленной эволюціи отъ низшаго сознанія къ высшему, до «дематеріализаціи» плоти. Василидъ придерживался идеи переселенія душъ, дополняя ее любопытною теоріею о душевныхъ придаткахъ, переносимыхъ человѣкомъ изъ одной индивидуальности въ другую. Согласно этой теоріи, душа (или сознаніе), какъ продуктъ первобытнаго смѣшенія противоположныхъ элементовъ, носитъ въ себѣ потенціи всего матеріальнаго бытія, всѣхъ формулъ жизни; въ низшихъ существованіяхъ развиваются поэтому низшія потенціи (напр. животной жизни), а съ переходомъ въ высшія условія существованія (т. е. въ человѣческую природу) развиваются потенціи высшаго сознанія и отвлеченнаго мышленія, но при этомъ сохраняются, въ видѣ придатковъ, слѣды былыхъ инстинктовъ и низшихъ проявленій сознанія. Поэтому въ душѣ каждаго человѣка есть, напримѣръ, частица звѣриной психики; мало того, въ ней сохраняются слѣды природы неорганической, пережитки былого существованія, напримѣръ, подъ видомъ металла. Климентъ Александрійскій говорилъ, что по представле-

¹⁾ Матѳ. XIX, 11—12.

²⁾ I Кор. VII, 1—2, 6—9 и пр.

³⁾ *Strom.* III, I. *Epiph. Haer.* XXIII, 4.

нію Василида человѣкъ подобенъ Троянскому деревянному коню, вмѣщавшему въ своихъ нѣдрахъ множество людей ¹⁾. Этой теоріей «душевныхъ придатковъ» Василидъ стремился объяснить наличность низшихъ потребностей и страстей въ человѣкѣ, достигшемъ высокой даже степени духовнаго совершенства, и въ ней-же видѣлъ разрѣшеніе вопроса о свободѣ воли. Исидоръ, написавшій въ защиту этой идеи цѣлый трактатъ *Περὶ προσφροῦς φυχῆς*, доказывалъ, что если душа человѣка представляетъ нѣчто цѣльное, то вопросъ объ отвѣтственности за поступки и побужденія неразрѣшимъ, ибо всякій могъ-бы сослаться на непреоборимыя искушенія плоти и говорить: «я былъ вовлеченъ, я не могъ устоять»; между тѣмъ, если признать, что психика слагается изъ пережитковъ былыхъ индивидуальностей, то долгъ человѣка передъ собственной совѣстью ясенъ: онъ обязанъ стремиться къ развитію своихъ духовныхъ потенцій, къ полному очищенію отъ наслоеній прошлаго ²⁾.

Это медленное очищеніе совершается исключительно черезъ напряженіе воли къ освобожденію отъ плотской скверны, безъ всякаго содѣйствія извнѣ, т. е. безъ помощи Божественной благодати, которую признаетъ церковная догматика. При этомъ слѣдуетъ помнить, что нерадѣніе въ выполненіи этого долга самосовершенствованія сказывается на дальнѣйшемъ пути, въ новой индивидуальности; все содѣянное человѣкомъ въ одной жизни приноситъ свои плоды въ слѣдующемъ существованіи, какъ изъ всякой причины вытекаетъ неизбѣжное слѣдствіе, — и въ этомъ смыслѣ толковалъ Василидъ ветхозавѣтные тексты о Богѣ «взыскающемъ грѣхи до третьяго и четвертаго поколѣнія» ³⁾. Если вспомнить, что по системѣ Василида ветхозавѣтный Богъ олицетворяетъ одну изъ космическихъ силъ, управляющихъ законами природы, то ясно, что здѣсь разумѣвается именно неизбѣжность мірового закона, взыскающаго послѣдствія всего того, что заложено въ человѣческомъ сознаніи. Замѣтимъ кстати, что свою теорію метемпсихозы и постепеннаго очищенія душъ отъ низшихъ придатковъ Василидъ прилагалъ также къ разъясненію своего отрицательнаго взгляда на мученичество, и утверждалъ, что страданія и мученическая смерть могли

¹⁾ *Strom.* II, 20.

²⁾ *Ibid.* I. cit.

³⁾ *Исх.* XX, 5; XXXIV, 7. *Чис.* XIV, 18. *Второз.* V, 9. *Cf. Clem. Alex. Excerpta ex Theod.* XXVIII.

являться законною карою за прежде содѣянные проступки и потому не подлежатъ идеализаціи¹⁾.

Изъ приведенныхъ мнѣній Василица ясно, что онъ не могъ не отвергать принятой Церковью идеи о воскресеніи плоти. Духъ стремится къ полному освобожденію отъ матеріи; постепенно развивая свои высшія потенціи, онъ достигаетъ вождѣльнаго очищенія, и въ полнотѣ познанія приближается къ Непознаваемой Сущности Божества. А матерія, отдѣленная отъ чуждыхъ ей элементовъ Духа, отпадетъ въ безформенное состояніе, въ бездну покоя и невѣдѣнія.

Мы остановились подолгу на этической сторонѣ системы Василица, чтобы выяснить еще разъ всю несостоятельность обвиненій въ безнравственности, такъ легковѣрно повторяемыхъ ересеологами. При вдумчивомъ разборѣ всѣхъ данныхъ о василидианствѣ, передъ нами развертывается величавая и глубокая метафизическая система, логическимъ выводомъ которой было презрѣніе къ плоти и гордый аскетизмъ. Но эти выводы были ясны немногимъ, это глубокое міросозерцаніе не могло быть удѣломъ широкихъ массъ. Эти массы впрочемъ и не имѣлись въ виду: Василицъ со свойственнымъ ему горделивымъ пренебреженіемъ къ мнѣнію толпы заявлялъ, что ученіе его доступно только развѣ одному человѣку изъ тысячи и двумъ изъ десяти тысячъ, и послѣдователямъ своимъ онъ давалъ девизъ: «знай всѣхъ, тебя же пусть никто не знаетъ»²⁾. И ученію своему онъ придавалъ характеръ строгаго посвященія, налагая на испытуемыхъ тяжкій пифагорейскій искусъ пятилѣтняго молчанія...

Несмотря на столь тяжелыя условія посвященія, ученіе Василица было очень распространено; изъ Александріи оно перекинулось въ Римъ, было извѣстно даже въ далекой и дикой Испаніи, гдѣ, по свидѣтельству Іеронима³⁾, оно пустило прочныя корни и повліяло на развитіе позднѣйшаго, также съ Востока занесеннаго, дуалистическаго ученія прискиллианистовъ. Но главное значеніе василидианства въ исторіи гностическихъ идей заключается въ томъ вліяніи, которое оно оказало на развитіе и успѣхъ валентиніанства, — главнѣйшаго теченія гностицизма, —

¹⁾ Clem. Alex. *Strom.* IV, 12.

²⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXIV, 6. Epiph. *Haer.*, XXIV, 5; и др.

³⁾ *De vir. inl.* CXXI. Ep. LXXV (*ad Theodor.*), 3, и въ др. мѣстахъ.

а въ послѣдствіи и манихейства. Образъ Василида не занимаетъ на первомъ планѣ исторіи христіанства такого выдающагося положенія, какъ Валентинъ или Маркіонъ, но его величая тѣнь заполняетъ весь фонъ этой исторіи II вѣка, вѣка полного расцвѣта гностическихъ идей. Загадочный образъ мыслителя— молчальника, говорившаго «для одного изъ тысячи» и обладавшаго странной притягательной силой, донинѣ неудержимо влечетъ къ себѣ вниманіе изслѣдователя, и по мѣрѣ выясненія истинныхъ очертаній его ученія, столь безнадежно запутаннаго древними ересеологами, все ближе и дороже всѣмъ искателямъ истины становится этотъ образъ таинственнаго Богоискателя, терзавшагося надъ разрѣшеніемъ вѣчнаго вопроса мірового зла...

Карпократъ.

Iren. *Adv. haer.* I, XXV; XXVI, 2; XXVIII, 2; II, XXXI—XXXII.

Philosoph. VII, 32.

Clem. Alex. *Strom.* III, 2 sq.

Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 7.

Orig. *C. Cels.* V, 62, 64.

Eiph. *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.

P's. Tertull. c. IX.

и др.

Послѣ Василида намъ надлежало-бы перейти къ знаменитому гностическому учителю, въ системѣ котораго идея Божественныхъ эманаций достигла полнѣйшаго развитія, — т. е. къ Валентину, но мы сперва остановимся на другомъ гностикѣ, современникѣ и согражданинѣ Василида, давшемъ своеобразное развитіе василидіанской идеѣ переселенія душъ и постепеннаго очищенія отъ пережитковъ низшей психики.

То былъ Карпократъ (*Карпоκράτης* или *Карпоκράς*¹⁾), Carpocrates, Carprocras²⁾), учившій, какъ и Василидъ, въ Александріи

¹⁾ У Епифанія.

²⁾ У Филастрия.

въ царствованіе имп. Адріана. Наши свѣдѣнія о личности этого ересеучителя и объ основныхъ чертахъ его міросозерцанія отличаются прискорбной скудостью. Иринея посвятилъ ему въ своемъ трудѣ противъ ересей небольшую страницу, содержаніе которой пересказывается всѣми другими ересеологами съ самыми незначительными вариантами. Одинъ лишь Климентъ Александрійскій вноситъ сюда нѣсколько новыхъ данныхъ, но онѣ относятся къ сыну Карпократа, и мы коснемся ихъ далѣе. Самъ-же Карпократъ обратилъ на себя вниманіе всѣхъ ересеологовъ не столько метафизической, сколько этической стороною своего ученія: его этика подверглась самымъ рѣзкимъ нападкамъ, и основанная имъ секта раздѣлила съ николаитами и каинитами печальную участь стать мишенью самыхъ ужасныхъ обвиненій въ развратѣ, въ устройствѣ чудовищныхъ оргій и т. п. Эти обвиненія, единогласно сообщаемыя всѣми ересеологами, могли-бы наконецъ заставить предположить, что здѣсь, дѣйствительно, недоразумѣнія нѣтъ и что карпокрatianе были просто религіозными изуверами. Но тутъ выступаетъ въ защиту ихъ, какъ это ни странно, самъ Иринея Ліонскій, заявившій самымъ рѣшительнымъ образомъ, что онъ не придавалъ вѣры слухамъ о безобразіяхъ, якобы творившихся у карпокрatianъ: «*Et si quidem fiant haec apud eos, quae sunt irreligiosa, et injusta, et vetita, ego nequaquam credam*»¹⁾). Мы столько разъ отмѣчали готовность Иринея принимать безъ всякой провѣрки злобыя клеветы противъ ненавистныхъ ему еретиковъ, что въ данномъ случаѣ его свидѣтельство въ пользу Карпократа и его послѣдователей имѣетъ для насъ огромное значеніе; нельзя сомнѣваться въ томъ, что ліонскій пастырь имѣлъ серьезныя основанія признавать обвиненія, возводимыя противъ карпокрatianъ, лживыми, и совѣсть не позволила ему объ этомъ умолчать. Весьма характерно, что позднѣйшіе ересеологи, повторяя одинъ за другимъ эти страшныя обвиненія, обходили молчаніемъ знаменательную оговорку Иринея; упоминаетъ о ней одинъ лишь Θεодоритъ²⁾).

Для разъясненія вопроса объ этической сторонѣ ученія Карпократа мы должны, какъ всегда, обратиться сперва къ богословской и космогонической части его системы, и попы-

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXV, 5.

²⁾ *Haer. fab. comp.* I, 5.

таться уловить ихъ схему; лишь выясненіе карпократіанскаго взгляда на отношеніе Божества къ міру позволитъ намъ опредѣлить и формулы этики Карпократа, т. е. взгляды его на отношеніе міра и человѣка къ Божеству.

Подобно системѣ Василида, ученіе Карпократа являлось попыткой разрѣшить проблему зла. Но изъ этой общей исходной точки оба мыслителя пришли къ противоположнымъ выводамъ. Карпократъ остался чуждъ дуализму Василида, и основалъ свое ученіе на идеѣ Единой Всеблагой Божественной Сущности. Слѣдуетъ замѣтить, что въ системѣ Карпократа сказалось сильное вліяніе пифагорейства, и ученіе его объ Единой Сущности Божества ближе всего подходитъ къ пифагорейскому представленію о Монадѣ, какъ первоисточникѣ всего сущаго: Ἄρχήν ἁπάντων Μονάδα¹⁾. Единая Сущность Карпократа, называемая имъ Отцомъ Нерожденнымъ (Ingenitus Pater) и Непознаваемымъ (Ἄγνωστος), исполнѣ совершенна: нѣтъ въ Ней тѣневой стороны, измышленной дуалистами. Идея Ея является благимъ принципомъ всего; все изъ Нея исходитъ и къ Ней возвращается. Но подобная формула Единого Божественнаго Принципа неизбѣжно приводитъ къ обостренію вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ, создавшемся изъ этого Всеблагаго Единого Первоисточника. Мы знаемъ, что въ позднѣйшей христіанской Церкви, окончателно воспріявшей догматъ о Единомъ Всеблагомъ Творцѣ и Вседержителѣ, гениальнѣйшіе мыслители и богословы терзались надъ разъясненіемъ вопроса о томъ, что Богъ—не Виновникъ зла въ мірѣ, и о примиреніи неизбѣжности зла съ свободной волей человѣка... Эта-же мучительная дилемма привела Карпократа къ отрицанію зла, какъ такового. По этой теоріи, добра и зла въ собственномъ смыслѣ не существуетъ,—то лишь условныя понятія, измышленныя людьми, и не имѣющія реального значенія. То, что мы называемъ зломъ, есть лишь неизбѣжное послѣдствіе матеріальнаго существованія, но матерія сама по себѣ не есть зло: она — только низшая степень бытія, наиболѣе отдаленная отъ Божественнаго Первоисточника и получившая свои формулы отъ низшихъ космическихъ силъ. Въ этихъ ангелахъ — создателяхъ матеріальнаго міра мы безъ труда узнаемъ «низшихъ деміурговъ» всѣхъ гностическихъ системъ; у Карпократа ими завершается длинный

¹⁾ Diog. Laert. VIII, 25.

рядъ Божественныхъ эманаций, проявляющихся въ преемственномъ порядкѣ и наконецъ сливающихся съ міровымъ сознаниемъ. Міръ, созданный низшими деміургами, содержитъ отблескъ или частицу Высшей Божественной Сущности, заключенную въ грубое матеріальное естество и подчиненную законамъ матеріи. Отсюда—медленная эволюція, цѣль которой въ освобожденіи духовной сущности отъ гнета плоти и ея законовъ. Здѣсь мы видимъ нѣкоторое противорѣчіе (откуда такой антагонизмъ между духомъ и плотью, разъ они оба—созданіе Той-же Единой Всеблагой Первопричины?), разъясненіе котораго, къ сожалѣнію, намъ не дано. Мало понятна намъ также теорія Карпократа о душахъ нерожденныхъ, пребывающихъ въ близости (ἐν τῇ περιφορᾷ) Непознаваемаго Отца и при вступленіи въ тѣлесную оболочку утрачивающихъ воспоминаніе былого познания; наши краткія свѣдѣнія объ ученіи Карпократа не позволяютъ намъ возстановить его идеи о происхожденіи человѣческой души и о вселеніи ея въ тѣло. Какъ бы то ни было, душа человѣка является носительницею Божественнаго начала. Но она облечена въ плоть и поэтому подчиняется всѣмъ условіямъ тѣлеснаго существованія, всѣмъ законамъ природы; она должна въ тѣлесной оболочкѣ пройти черезъ тягостную эволюцію, для постепеннаго очищенія и возвращенія къ Первобытному Источнику. Заключенная въ земную оболочку душа находится во власти низшихъ ангеловъ — міродержителей; цѣль-же этого земнаго существованія—разрушеніе власти деміурговъ и полное освобожденіе духовной сущности, томящейся въ низшемъ мірѣ. Но эта завѣтная цѣль можетъ быть достигнута лишь послѣ того, какъ духовная сущность выполнила весь кругъ обязанностей передъ низшей природой, ибо космическіе законы неумолимы и неизбѣжны; во исполненіе ихъ каждой душѣ приходится пройти черезъ всѣ условія земнаго существованія и черезъ всѣ ощущенія плоти.

Вотъ эта теорія неизбѣжности всѣхъ испытаній и ощущеній плоти дала поводъ думать, будто карпократіане учили о необходимости испробовать всѣ доступныя ощущенія, и проповѣдывали сознательный развратъ, будто-бы въ цѣляхъ укрѣпленія духа черезъ удовлетвореніе всѣхъ нормальныхъ и даже извращенныхъ потребностей плоти. На самомъ дѣлѣ, карпократіане говорили не о желательности пріобрѣтенія столь разносторонняго жизненнаго опыта, да еще въ теченіе одной человѣческой

жизни, а о томъ, что это прохожденіе черезъ всѣ искусы и потребности плоти неизбѣжно совершается въ каждой индивидуальности, но не сразу, а въ теченіе долгаго ряда послѣдовательныхъ существованій, причемъ въ каждое новое свое воплощеніе человѣкъ безсознательно вноситъ опытъ прежнихъ переживаній, вмѣстѣ съ тоскливымъ стремленіемъ къ полному очищенію. Въ этихъ послѣдовательныхъ воплощеніяхъ душа закаляется, сознание расширяется, познаетъ истинную суть міровыхъ законовъ и научается презирать низшихъ деміурговъ. Тогда человѣкъ, съ помощью разившейся въ немъ свободной воли, можетъ начать борьбу противъ деміурговъ и противъ своего собственнаго низшаго естества; упорными усиліями онъ добивается побѣды, т. е. освобожденія отъ законовъ плоти, и полного одухотворенія. Но эта побѣда дается не легко: много разъ приходится человѣку вступать вновь на жизненное поприще, и въ новомъ тѣлѣ искать свѣжихъ силъ для продолженія борьбы съ низшей природой. Пока онъ не свершилъ всего, что присуще низшему естеству, онъ не можетъ оторваться отъ матеріи. Эта теорія міровой необходимости выражалась аллегорически въ образѣ міродержителей — деміурговъ, не выпускающихъ человѣческую душу изъ своей власти, пока она не завершитъ круга плотскихъ условностей: если что-либо осталось невыполненнымъ, то низшіе міродержители влекутъ эту душу къ своему начальнику, старшему деміургу (подъ которымъ, по видимому, слѣдуетъ разумѣть ветхозавѣтнаго Бога), и онъ принуждаетъ ее войти въ новое тѣло для завершенія земнаго существованія. На эту тайну, по мнѣнію карпократіанъ, указывала евангельская притча о должникѣ, котораго судія сажаетъ въ темницу пока онъ не отдастъ своего долга до послѣдней полупенки ¹⁾; по карпократіанскому толкованію должникъ изображаетъ человѣческую душу, судія — міродержителя-деміурга, а темница — новое тѣло, въ которое должна вселиться душа для выполненія дальнѣйшихъ условій матеріальной жизни. Только «отдавъ» матеріи все, что связано съ тѣлеснымъ существованіемъ, душа получитъ полную свободу и возможность возвыситься надъ космическими силами для возвращенія къ Божественному Первоисточнику. Для тѣль-же, конечно, нѣтъ никакого воскре-

¹⁾ Матѳ. V, 25—26. Лук. XII, 58—59.

сенія: они распадаются, обреченныя на дезинтеграцію вмѣстѣ со всею матеріею.

Мы до сихъ поръ не касались хринологической стороны ученія Карпократа, потому что эта сторона занимала лишь второстепенное мѣсто въ его системѣ. По крайней мѣрѣ, въ нашихъ ересеологическихъ источникахъ нѣтъ указаній на то, чтобы у Карпократа появлялась обычная у гностиковъ идея Высшаго Христа, какъ непосредственной эманации Непознаваемаго Божественнаго Принципа; отсутствуетъ у него и ученіе о мистическомъ сочетаніи Высшаго Христа съ человѣкомъ—Иисусомъ. По системѣ Карпократа, Иисусъ былъ простымъ человѣкомъ, сыномъ Іосифа и Маріи, достигшимъ высшаго человѣческаго совершенства; душа Его была уже столь совершенна, что Онъ достигъ полного презрѣнія къ низшимъ деміургамъ; Онъ отвергъ еврейскій законъ, признавъ въ немъ служеніе этимъ низшимъ силамъ, и возвысился до полного познанія тайны духовной сущности. Онъ даже обладалъ высшимъ даромъ памяти душевнаго прошлаго и помнилъ обо всемъ, познанномъ Его душею въ неземномъ мірѣ Божественныхъ откровеній ¹⁾). Получивъ высшую силу, Онъ освободился окончательно отъ узъ плоти, и вознесся къ Непознаваемому Божественному Отцу.

Но Иисусъ не единственный человѣкъ, достигшій этой высшей степени совершенства. Карпокрatianе сопричисляли Ему Петра и Павла и нѣкоторыхъ другихъ апостоловъ, но считали, что и этимъ избранникамъ могутъ уподобиться многіе, добившіеся высшаго познанія и презрѣнія къ міру. Можно превзойти и Самаго Иисуса, если достигнуть еще большаго, чѣмъ у Него, презрѣнія къ низшему міру и къ его зиждителямъ,—космическимъ силамъ. Карпокрatianе имѣли изображенія Иисуса, которымъ воздавали почести ²⁾), но рядомъ съ ними поклонялись точно также изображеніямъ Пинеагора, Платона и другихъ «великихъ посвященныхъ».

Туманъ тягостнаго недоразумѣнія, сгустившійся надъ ученіемъ и сектой Карпократа, не могъ разсѣяться уже потому, что карпокрatianе, подобно другимъ гностикамъ, пренебрегали

¹⁾ Это опять пинеогорейская черта: какъ извѣстно, Пинеагоръ утверждалъ, что онъ достигъ возможности воскрешать въ памяти переживанія своихъ прежнихъ существованій.

²⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XXV, 6. Это—древнѣйшее свидѣтельство въ христіанской письменности о почитаніи изображеній Иисуса Христа.

общественнымъ мнѣніемъ и предпочитали подвергаться обвиненіямъ въ безбожія и развратѣ, чѣмъ раскрывать передъ непосвященными свое эсотерическое ученіе. Они утверждали, что Самъ Іисусъ открывалъ высшія тайны познанія лишь немногимъ ученикамъ, внушая имъ, чтобы и они оберегали тайный свѣточъ отъ нескромнаго взора и передавали его, съ соблюденіемъ должной осторожности, лишь достойнѣйшимъ. Согласно этому, и Карпократъ лишь немногимъ избранныкамъ открывалъ тайну борьбы съ низшимъ міромъ, заключавшуюся, по словамъ Иринея ¹⁾, въ спасительной вѣрѣ и любви. Секта карпократіанъ имѣла характеръ замкнутой общины, сплоченной особымъ посвященіемъ, по типу пифагорейскихъ братствъ. Въ видѣ внѣшняго признака отличія ея посвященные особымъ образомъ прижигали себѣ правое ухо ²⁾. Ересологи утверждаютъ, что карпократіане прибѣгали къ какимъ-то волхвованіямъ и магическимъ обрядамъ; возможно, что обычныя въ древней мистикѣ таинственныя заклинанія употреблялись ими въ борьбѣ съ «низшими силами».

Мы не знаемъ, насколько широко было распространено карпократіанство въ Александріи, бывшей колыбелью секты, но имѣемъ свѣдѣнія о томъ, что въ срединѣ II вѣка оно дало пышный расцвѣтъ въ Римѣ, куда оно было занесено нѣкоей Марцеллиной «при епископѣ Аникетѣ», т. е. между 155 и 165 гг. ³⁾. Эта карпократіанка Марцеллина, по словамъ ересологовъ, увлекла въ свою секту великое множество христіанъ. Повидимому, она была выдающимся лицомъ въ карпократіанскомъ движеніи; къ сожалѣнію, болѣе точныхъ свѣдѣній мы о ней не имѣемъ, и обратимся теперь къ загадочной личности другого послѣдователя Карпократа, родного сына его Епифанія.

Климентъ Александрійскій намъ сообщаетъ ⁴⁾, что юноша Епифаній былъ сыномъ Карпократа и нѣкоей Александры изъ Кефаллоніи ⁵⁾; подъ руководствомъ отца онъ получилъ блестящее образованіе, изучилъ всякія науки, погрузился въ платоновскую философію, и прославился необычайной эрудиціей и мудростью, несмотря на раннюю смерть: онъ умеръ лишь на

¹⁾ *Adv. haer. loc. cit.* XXV, 5.

²⁾ *Iren. loc. cit.*

³⁾ См. Harnack, *Die ältesten Bischofslisten (Chronologie, I)*.

⁴⁾ *Strom.* III, 2.

⁵⁾ Кефаллонія — островъ въ Іонійскомъ морѣ, у входа въ Коринтскій заливъ.

восемнадцатомъ году отъ роду, успѣвъ написать дѣльный трактатъ «О справедливости» (Περὶ δικαιοσύνης), въ которомъ развивалъ утопическія мысли объ отрицаніи собственности. Послѣ безвременной смерти этого необычайнаго юноши его обожествовали, и въ честь его совершались особыя празднества на островѣ Кефаллоніи, родинѣ его матери. Такова традиція, переданная намъ Климентомъ, и вокругъ которой въ наше время возгорѣлся любопытный научный споръ.

Свѣдѣнія Климента возбудили сомнѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ. Уже въ XVIII вѣкѣ Мосгеймъ, а за нимъ и многіе новѣйшіе изслѣдователи, стали указывать на невозможность такой глубины эрудиціи и силы отвлеченнаго мышленія въ семнадцатилѣтнемъ юношѣ; возникло подозрѣніе, что въ данныхъ Климента кроется какое-либо недоразумѣніе. Волькмаръ (G. Volkmar) пытался доказать, что кефаллонійскія празднества въ городѣ Саме совершались въ честь луннаго бога, почитаемаго въ новомѣсячія подъ именемъ Ἐπιφανής (славный); къ этому мнѣнію присоединились и другіе ученые (какъ напр. знаменитый Липсіусъ), рѣшившіе, что приписанное матери загадочнаго Епифанія имя *Александры* или *Александріи* (Ἀλεξάνδρεια) есть просто названіе города Александріи,—родины и мѣста дѣятельности самого Карпократа. Епифанія-же, по этой теоріи, вовсе не было на свѣтѣ: подъ этимъ именемъ слѣдуетъ разумѣть какого-либо «славнаго» ученика Карпократа, аллегорически названнаго его *сыномъ* въ смыслѣ духовнаго преемства.

Всѣ эти соображенія можно было-бы признать убѣдительными, но слабая сторона ихъ въ томъ, что они предполагаютъ со стороны Климента Александрійскаго грубую ошибку, въ которой очень трудно его заподозрить. Климентъ—серьезный и весьма образованный писатель, свѣдѣнія котораго вообще заслуживаютъ довѣрія; въ данномъ-же случаѣ его свидѣтельство является особенно вѣскимъ уже потому, что онъ самъ жилъ въ Александріи почти во времена пресловутаго Епифанія, и сообщаетъ такія точныя о немъ свѣдѣнія, что изъ нихъ можно вывести заключеніе о непосредственномъ знакомствѣ Климента съ кружкомъ почитателей Епифанія: недаромъ въ его рукахъ очутился подлинный трактатъ Епифанія «О справедливости», изъ котораго онъ приводитъ цитаты. На этомъ основаніи нельзя не присоединиться къ мнѣнію Гильгенфельда, опровергавшаго блестящимъ образомъ всѣ соображенія ученой критики о недо-

разумѣніи, жертвой коего будто-бы былъ Климентъ ¹⁾. Защищая достовѣрность свидѣтельства Климента, Гильгенфельдъ между прочимъ разсѣивалъ сомнѣнія, возбуждаемыя юнымъ возрастомъ Епифанія, и приводилъ примѣръ Меланхтона, который еще до достиженія 17-лѣтняго возраста читалъ лекціи въ Академіи и имѣлъ уже степень магистра. Такихъ феноменальныхъ юношей можно-бы назвать еще нѣсколько: вспомнимъ хотя-бы Пико Мирандоло, и общеизвѣстный примѣръ Паскаля, проявившаго еще въ дѣтствѣ геніальныя способности въ области отвлеченнаго мышленія. Гильгенфельдъ совершенно вѣрно замѣтилъ, что именно ранняя смерть столь блестящаго, многообѣщавшаго юноши Епифанія могла дать поводъ къ особенной идеализаціи и даже обожествленію его: о такихъ обожествленіяхъ нельзя судить съ современной точки зрѣнія,—въ древнемъ мірѣ они отнюдь не были исключительнымъ явленіемъ, и нельзя забывать, что современникомъ нашего Епифанія былъ Антиной, обожествленный любимецъ императора Адріана. Наконецъ, если допустить, что празднества на островѣ Кефалоніи были установлены задолго до временъ Епифанія, въ честь новаго мѣсяца, то можно вполне предположить, что воспоминаніе о блестящемъ юношѣ-философѣ было приурочено къ этимъ торжествамъ, и такимъ образомъ можно оправдать Климента отъ обвиненія въ грубой и маловѣроятной ошибкѣ.

Ко всѣмъ этимъ соображеніямъ слѣдуетъ добавить, что сохранный въ Климентовыхъ *Строматахъ* отрывокъ изъ трактата «О справедливости» носитъ признаки парадоксальности, свойственной именно молодому, незрѣлому уму. Авторъ развиваетъ идею абсолютной справедливости, достиженіе которой въ мірѣ возможно лишь при условіи отбѣны ненормальныхъ понятій о собственности и о неравенствѣ, созданныхъ человѣческимъ извращеніемъ, ибо въ природѣ, по словамъ Епифанія, ихъ нѣтъ. Не только день и ночь и всякое проявленіе жизни на землѣ равны передъ Богомъ, не только солнце свѣтитъ одинаково добрымъ и злымъ ²⁾, богатымъ и бѣднымъ, мужчинамъ и женщинамъ, свободнымъ и рабамъ,—но даже въ животномъ царствѣ царитъ общее равенство, и всякій звѣрь живетъ въ тѣхъ-же условіяхъ, какъ и всѣ представители его породы. Одинъ

¹⁾ Hilgenfeld, *Die Ketzergesch. d. Urchrist.* III. 4 (s. 402—407).

²⁾ Матт. V. 45.

только человѣкъ нарушаетъ общую гармонію, создавая препятствія естественному равенству, проводя въ жизнь чудовищную мысль о правѣ собственности на плоды земли, на самую землю, и даже на человѣческую личность: такъ, онъ создалъ узы брака, между тѣмъ какъ по непреложнымъ законамъ природы не можетъ быть никакихъ ограниченій свободѣ любви и половыхъ сношеній. Епифаній заимствовалъ изъ *Республики* Платона идею общности женъ, но развилъ ее съ чисто-юношеской прямолинейностью, не смущаясь практическими выводами. Парадоксы-же семнадцатилѣтняго философа касательно частной собственности поразительно напоминаютъ ученіе современныхъ пророковъ коммунизма и знаменитый афоризмъ Прудона: «la propriété c'est le vol». Въ его рѣзкихъ обличеніяхъ общественнаго строя, нарушающаго идеальное природное равенство, въ его страстномъ отрицаніи семейныхъ и общественныхъ узъ, мы находимъ забавное сходство, не только въ идеяхъ, но и въ самыхъ выраженіяхъ, съ теоріями Руссо и Льва Толстаго, въ которыхъ наше время думало узрѣть какія-то откровенія. За двѣ тысячи лѣтъ человѣчество не придумало никакихъ новыхъ доводовъ для подкрѣпленія своихъ старыхъ утопій. И невольно вспоминаются тоскливыя слова Екклесіаста: «Ничтоже ново подь солнцемъ. Иже возглаголетъ и речеть: се, сіе ново есть;—уже бысть въ вѣцѣхъ бывшихъ прежде насъ» ¹⁾...

Мы долго задержались на Епифаніѣ и на ученомъ спорѣ вокругъ его личности, считая, что этотъ диспутъ интересенъ, какъ яркій примѣръ затрудненій, испытываемыхъ на каждомъ шагѣ при разборѣ данныхъ исторіи первобытнаго христіанства. Но теперь намъ пора вернуться къ главному теченію гностическихъ идей, и остановиться передъ именемъ величайшаго изъ гностическихъ учителей.

¹⁾ *Екклес.* I. 10.

Валентинъ и валентиніане.

- Iren. *Adv. haer.*, passim.
Philosophumena, 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, и пр. *Excerpta ex ser. Theod.*, passim.
 Orig. *C. Cels.* II, 27 и неоднократно. *In Iohan.* 13, 48, etc. и мн. др.
 Tertull. *Adv. Valentinianos*, pass. *De praescr.* VII, XXX, sq. *De carne*, I, XV, и во мн. др. мѣстахъ.
 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, и многократно.
 Dial. Adam. *De recta in Deum fide*, passim.
Acta Archelai, XLII.
 Sozom. *Hist. Eccl.* III, 16.

и мн. др. ¹⁾.

Приступая къ разсмотрѣнію ученія Василида, мы отмѣтили обиліе разнорѣчиваго матеріала, разборъ и сличеніе котораго представляетъ почти непреодолимая затрудненія. Еще съ бѣльшимъ правомъ можно сказать, что изслѣдованіе главной отрасли гностицизма,—ученія Валентина и его послѣдователей,—является почти непосильной задачей, именно вслѣдствіе нагро-

¹⁾ Здѣсь указаны лишь главнѣйшіе источники свѣдѣній о Валентинѣ и его послѣдователяхъ, но списокъ этотъ далеко не полонъ, ибо перечисленіе всѣхъ ссылокъ и упоминаній о Валентинѣ и валентиніанствѣ въ древне-христіанской литературѣ не представляется возможнымъ: можно сказать, что со второй половины II вѣка нѣтъ почти ни одного памятника христіанской письменности, ни одного святоотческаго сочиненія, гдѣ не было-бы прямого или косвеннаго указанія на валентиніанство.

можденія противорѣчивыхъ свѣдѣній въ подавляющемъ количествѣ. Въ исторіи древней Церкви мало можно назвать именъ, упоминаемыхъ чаще имени Валентина,—но среди этого обилія матеріала о немъ личность знаменитаго гностика остается для насъ неуловимой, его ученіе затеряно въ хаотической массѣ данныхъ объ идеяхъ и гипотезахъ его учениковъ. Валентинъ создалъ крупнѣйшую по значенію и по численности школу гностиковъ, но ученіе этой школы и ея многочисленныхъ развѣтлений совершенно заслоняетъ отъ насъ идеи самого Валентина; разграниченіе его собственнаго ученія отъ позднѣйшихъ добавленій теперь, къ сожалѣнію, почти не представляется возможнымъ. Раньше, чѣмъ приступить къ разбору этого хаоса разнообразныхъ данныхъ, мы должны выяснитъ и оцѣнитъ главнѣйшіе источники нашихъ свѣдѣній о валентиніанствѣ и его основателѣ.

Мы сейчасъ увидимъ, что положеніе Валентина въ Церкви долго оставалось невыясненнымъ, что онъ могъ сперва считаться не еретикомъ, а смѣлымъ новаторомъ. Но предлагаемыя имъ новшества вызвали немедленно рѣзкій отпоръ со стороны представителей Церкви: опроверженіемъ Валентиновыхъ идей занимался уже св. Іустинъ муч. въ 40-хъ гг. II вѣка. Кромѣ него, по словамъ Тертуліана¹⁾, противъ Валентина ополчались знаменитый нѣкогда церковный писатель Мильтіадъ (*Miltiades ecclesiarum sophista*) и Прокль, но сочиненія этихъ писателей до насъ не дошли. Утеряно для насъ и «опроверженіе ересей» Іустина, а въ сохранившемся его «Диалогѣ съ Трифономъ» лишь мимоходомъ упоминается Валентинъ, какъ ересеучитель. Зато въ книгѣ «Противъ ересей» Иринея Ліонскаго мы имѣемъ опытъ полного и подробнаго опроверженія валентиніанства, являющійся понынѣ драгоценнѣйшимъ документомъ для изученія этой отрасли гностицизма. Весь трудъ Иринея направленъ именно противъ валентиніанства: остальныхъ ересей онъ касался лишь мимоходомъ, и только въ пересказѣ валентиніанскихъ идей отступалъ отъ обычной краткости; вся-же собственная его аргументація въ пользу мнѣній Церкви направлена противъ только-что изложенныхъ имъ валентиніанскихъ идей. Но, къ сожалѣнію, Иринея былъ плохо освѣдомленъ объ ученіи самого Валентина: ему пришлось лично сталкиваться лишь

¹⁾ *Adv. Valent. V.*

съ послѣдователями валентиніанцевъ Птолемея и Марка, и противъ нихъ въ особенности направлены его опроверженія; по его собственному заявленію, приступая къ составленію своей полемической книги, онъ имѣлъ въ виду именно Птолемея и его школу¹⁾. Въ одномъ мѣстѣ своего труда²⁾ Иринея, повидимому, пытается выяснитъ собственные идеи Валентина, но изъ этого блѣднаго, скомканнаго пересказа нельзя извлечь особенно точныхъ свѣдѣній. Ясно, что Иринея не былъ знакомъ непосредственно съ ученіемъ самого Валентина; можно предположить, что упомянутыя скудныя данныя онъ почерпнулъ изъ труда какого-либо другого предшествовавшего ему ересеолога³⁾. Такимъ образомъ, хотя трудъ Иринея представляетъ большую цѣнность для исторіи валентиніанства, его нельзя признать хорошимъ источникомъ свѣдѣній о самомъ Валентинѣ. Если-же вспомнить, что, по словамъ автора *Философуменъ*, валентиніанство распадалось на два главныхъ теченія — восточное и западное, — причѣмъ представителемъ послѣдняго называли именно Птолемея⁴⁾, то слѣдуетъ заключить, что въ пересказѣ Иринея мы имѣемъ систему валентиніанства западнаго («италійскаго»), свѣдѣнія-же о восточномъ валентиніанствѣ мы должны искать въ другихъ источникахъ.

Къ счастью, одинъ изъ этихъ источниковъ имѣется въ нашихъ рукахъ. Это — *Строматы* Климента Александрійскаго, и въ особенности находящіяся въ сочиненіяхъ Климента вслѣдъ за *Строматами* отрывки изъ ученія какого-то валентиніанца Θεодота. Эти 86 отрывковъ, извѣстные въ ересеологической литературѣ подъ названіемъ «*Excerpta ex scriptis Theodoti*», представляютъ рядъ цитатъ и краткихъ замѣтокъ самого Климента о валентиніанскомъ ученіи⁵⁾, и являются наиболѣе цѣннымъ изъ всѣхъ уплѣвшихъ документовъ о валентиніанствѣ. Мы здѣсь имѣемъ, несомнѣнно, подлинныя ссылки, и точное изложеніе валентиніанскихъ мнѣній, — но, къ сожалѣнію, это

¹⁾ *Gr. Adv. Haer., proemium, 2.*

²⁾ *Adv. Haer. I, XI, 1.*

³⁾ Большинство ученыхъ изслѣдователей полагаетъ, что этимъ источникомъ для Иринея служила утерянная нынѣ книга Іустина «*Syntagma*».

⁴⁾ *Philosoph. VI, 35.*

⁵⁾ Научная критика предполагаетъ, что эти *Excerpta* были собраны Климентомъ, какъ матеріалъ для восьмой книги *Строматъ*, оставшейся незаконченной (быть можетъ, смерть прервала неутомимую дѣятельность Климента и лишила насъ продолженія его драгоценныхъ *Строматъ*).

изложеніе опять-таки не передаетъ мыслей самого Валентина, и даетъ лишь важныя свѣдѣнія о восточномъ развѣтвленіи валентиніанства, что явствуетъ изъ заглавія этого сборника фрагментовъ: «Ἐκ τῶν Θεοδοίου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί».

Если обратиться теперь къ *Философуменамъ*, столь часто раскрывающимъ намъ смыслъ ученій, искаженныхъ другими ересеологами,—то мы здѣсь найдемъ подъ именемъ Валентина стройную и цѣльную систему, проникнутую духомъ пифагорейства,—но современная научная критика по нѣкоторымъ соображеніямъ (разборъ которыхъ завлекъ-бы насъ слишкомъ далеко) отказывается признать въ этомъ пересказѣ систему самого Валентина, и склонна видѣть въ ней нѣсколько позднѣйшую переработку валентиніанскихъ идей¹⁾. Вопросъ этотъ слѣдуетъ во всякомъ случаѣ считать спорнымъ. Авторъ *Философуменъ*,—Ипполитъ,—занимался опроверженіемъ Валентина и въ другомъ своемъ сочиненіи противъ ересей, до насъ не дошедшемъ; существуетъ догадка, что данныя «*Syntagma*» Ипполита легли въ основу изложенія валентиніанства у Епифанія Кипрскаго. Епифаній сохранилъ нѣсколько весьма цѣнныхъ свѣдѣній о Валентинѣ: такъ, мы находимъ у него біографическія данныя, отсутствующія у предшествовавшихъ ересеологовъ; кромѣ того, въ изложеніи ученія Птолемея онъ сохранилъ намъ подлинный, драгоценный для насъ валентиніанскій трактатъ о символическомъ значеніи Ветхаго Завѣта, написанный Птолемеемъ въ формѣ письма къ нѣкоей Флорѣ. Но въ пересказѣ системы самого Валентина Епифаній держался текста Иринея, и къ сбивчивымъ свѣдѣніямъ послѣдняго добавилъ лишь собственныя еще менѣе удовлетворительныя соображенія; мы уже не разъ отмѣчали, насколько Епифаній былъ неподготовленъ къ разумнѣю мистическихъ ученій, и не будемъ больше возвращаться къ этому вопросу. Неизвѣстно откуда заимствовалъ Епифаній цѣлый рядъ странныхъ наименованій эоновъ (эманаций Божества), совершенно иныхъ, чѣмъ во всѣхъ другихъ извѣстныхъ намъ пересказахъ валентиніанской системы.

Тертуллианъ, написавшій цѣлый трактатъ противъ валентиніанства и неоднократно касавшійся его въ другихъ своихъ

¹⁾ Липсіусъ высказалъ предположеніе, что въ *Философуменахъ* передана система Валентинова ученика Гераклеона.

сочиненіяхъ (въ особенности въ *De praescriptione haereticorum*), черпалъ свои свѣдѣнія главнымъ образомъ изъ знакомой намъ книги Иринея, добавивъ къ нимъ лишь нѣсколько интересныхъ біографическихъ данныхъ. Въ сочиненіяхъ Оригена мы находимъ постоянныя указанія на валентиніанство, но, къ сожалѣнію, и здѣсь нельзя возстановить подлинныхъ мыслей Валентина, хотя, повидимому, Оригенъ былъ знакомъ съ произведеніями самого великаго гностика: такъ, онъ ссылался на псалмы Валентина. Свѣдѣнія Оригена особенно цѣнны для изученія системы одного изъ знаменитыхъ учениковъ Валентина, Гераклеона, изъ сочиненія котораго, озаглавленнаго *Ἐπιτομήματα*, онъ сохранилъ нѣсколько отрывковъ въ своемъ Толкованіи на Ев. Іоанна. Замѣтимъ мимоходомъ, что Оригенъ вообще близко стоялъ къ валентиніанскимъ кружкамъ; лучшимъ другомъ его и покровителемъ былъ валентиніанецъ Амвросій¹⁾, которому Оригенъ посвятилъ свое знаменитое сочиненіе «Противъ Кельса», Толкованіе на ев. Іоанна и др. Въ такъ называемомъ Діалогѣ Адамантія (нѣкогда приписанномъ Оригену, но нынѣ относимомъ научной критикой позже, къ первымъ годамъ IV вѣка) содержится опроверженіе валентиніанскихъ идей попутно съ маркіонизмомъ и манихействомъ, но здѣсь мы несомнѣнно имѣемъ дѣло съ позднѣйшимъ валентиніанствомъ, причѣмъ данныя этого трактата не представляютъ особенной цѣнности²⁾. Наконецъ, слѣдуетъ добавить, что Филастрій и мелкіе ересеологи западной Церкви, — авторы трактатовъ, извѣстныхъ подъ названіемъ *Prædestinatus* и *Pseudo-Tertullianus*, — повторяютъ одинъ за другимъ, въ сжатой формѣ, данныя, использованныя Епифаніемъ Кипрскимъ, и ничего новаго не вносятъ въ наши воззрѣнія на валентиніанство.

Мы здѣсь можемъ закончить утомительный разборъ нашего матеріала, такъ какъ остальные безчисленныя указанія и упоминанія о Валентинѣ и его школѣ, разсыпанныя во всѣхъ святоотческихъ твореніяхъ, повторяютъ въ разной формѣ все тѣ-же данныя перечисленныхъ нами ересеологовъ. Изъ сказаннаго въ достаточной мѣрѣ выясняется, насколько трудно выдѣлить соб-

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 18, 23. Hieron. *De vir. ill.* LVI. Eriph. *Haer.* LXIV, 3 и др.

²⁾ Къ Діалогу Адамантія *De recta in Deum fide* мы вернемся далѣе при разсмотрѣніи матеріала о маркіонизмѣ, противъ котораго спеціально направлень этотъ трактатъ.

ственное учение Валентина изъ хаоса свѣдѣній о позднѣйшемъ валентиніанствѣ, и какъ мало дѣйствительно цѣнныхъ данныхъ имѣется въ нашихъ рукахъ, несмотря на громадное количество матеріала, изобиліе котораго лишаетъ насъ даже возможности перечислить всѣ упоминанія о валентиніанствѣ въ древне-христіанской литературѣ. Если вспомнить, что уже Иринеѣ жаловался на разногласія среди валентиніанъ, говоря, что каждый изъ нихъ имѣлъ собственную систему¹⁾, то невозможность восстановления учения самого Валентина станетъ очевидной. Мы здѣсь стоимъ передъ одной изъ труднѣйшихъ загадокъ исторіи христіанскаго мышленія, и можемъ приступитъ къ ея разрѣшенію лишь съ помощью гипотезъ и догадокъ.

Однако, раньше чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію добытыхъ съ такимъ трудомъ данныхъ о валентиніанскихъ идеяхъ, мы должны остановиться на исторической личности самого великаго гностика, на его дѣятельности и роли его въ Церкви.

Валентинъ былъ родомъ изъ Египта, образованіе получилъ въ Александріи и здѣсь-же, вѣроятно, принялъ христіанство; свѣдѣнія эти сохраниены только Епифаніемъ²⁾, но они вполне правдоподобны и никогда не вызывали возраженій со стороны научной критики. Можно сказать съ увѣренностью, что въ Александріи Валентинъ слушалъ Василида, система котораго имѣла большое вліяніе на развитіе валентиніанскихъ идей. Самъ-же Валентинъ ссылался, по свидѣтельству Климента Александрійскаго³⁾, на нѣкоего Θεодада (Θεοδᾶ, Theodas), ученика ап. Павла, отъ котораго онъ будто-бы воспринялъ тайны эсotericческаго христіанства. Этотъ Θεодадъ является для насъ такой-же загадкой, какъ и таинственный Главкій, на котораго ссылался Василидъ⁴⁾. О такомъ мужѣ апостольскомъ нѣтъ нигдѣ другихъ упоминаній; нѣкоторые ученые пытались отождествить его съ тѣмъ Θεодотомъ, учение котораго послужило матеріаломъ для фрагментовъ Климента, но такое предположеніе не разрѣшаетъ вопроса, а лишь усложняетъ его, ибо всѣ наши данныя о Θεодотѣ указываютъ на него не какъ на учителя, а ученика Валентина, представителя восточнаго развѣтвленія ва-

¹⁾ *Adv. haer.* I, XXI.

²⁾ *Haer.* XXXI, 2. Быть можетъ, эти свѣдѣнія заимствованы изъ *Synagma* Ипполита.

³⁾ *Strom.* VII, 17.

⁴⁾ См. выше, стр. 259.

лентиніанства. Вопросъ этотъ настолько теменъ, что мы ограничимся однимъ лишь указаніемъ на него, не пытаясь въ немъ разобраться.

Мы не можемъ съ точность опредѣлить, выступалъ-ли Валентинъ уже въ Александріи въ роли независимаго учителя и главаря школы; во всякомъ случаѣ, нѣтъ свѣдѣній о какихъ-либо столкновеніяхъ его съ предстоятелями александрійской Церкви. Единственныя точныя свѣдѣнія о дѣятельности Валентина начинаются съ прибытія его въ Римъ, въ концѣ 30-хъ годовъ II вѣка. Иринея говоритъ вполне опредѣленно: «Валентинъ прибылъ въ Римъ при (папѣ) Гигинѣ, славился здѣсь при Піѣ и продолжилъ свое пребываніе до Аникета»¹⁾. Гигинъ былъ римскимъ епископомъ приблизительно съ 136 по 140 г.; преемникъ его Пій I — примѣрно съ 140 по 155, Аникетъ — съ 155 по 166 г.²⁾. Такимъ образомъ, пребываніе Валентина въ Римѣ заключено въ предѣлахъ эпохи, простирающейся отъ конца тридцатыхъ до начала шестидесятыхъ годовъ, т. е. можно считать установленнымъ, что онъ прожилъ въ міровой столицѣ около двадцати лѣтъ въ самой серединѣ II вѣка. Иринея не сообщаетъ намъ, куда отправился Валентинъ по отбытіи изъ Рима; Епифаній сохранилъ намъ свѣдѣнія о позднѣйшемъ пребываніи великаго гностика на островѣ Кипрѣ, но, во всякомъ случаѣ, періодъ наибольшаго расцвѣта его дѣятельности совпалъ именно съ пребываніемъ его въ Римѣ. Здѣсь Валентинъ блисталъ сперва въ рядахъ выдающихся представителей Церкви. Сохранилась традиція, что по смерти папы Гигина онъ былъ кандидатомъ на римскую епископскую кафедру, и соперникъ его Пій былъ ему предпочтенъ лишь потому, что за нимъ числилась заслуга мужественнаго исповѣданія вѣры во время предшествовавшаго гоненія на христіанъ въ Римѣ. Тертуллианъ, передающій это сказаніе, утверждаетъ, будто эта неудача настолько озлобила Валентина, что побудила его порвать съ Церковью и

¹⁾ Valentinus enim venit Romam sub Hygino, increvit vero sub Pio, et prorogavit tempus usque ad Anicetum. *Adv. haer.* III, IV, 3. Евсевій въ Церковной Исторіи приводитъ дословно это свидѣтельство Иринея (*Hist. Eccl.* IV, 11), и тѣ-же даты сохранилъ въ своей *Хроникѣ*.

²⁾ Эти даты нельзя считать твердо установленными, въ виду неудовлетворительности такъ называемыхъ епископскихъ списковъ и разногласій между ними. Мы придерживаемся хронологіи, принятой Гарнакомъ (*Die ältesten Bischofslisten, Chron.*, 1), но и здѣсь при исчисленіи періода каждаго епископства возможна ошибка на 2—3 года.

впасть въ схизму ¹⁾). Само собою разумѣется, что эта догадка не заслуживаетъ вниманія: чувство обиды или досады не могло вдохновить на измышленіе глубокаго философскаго ученія, подобнаго валентиніанскому. Но рассказъ о блестящемъ жребіи, миновавшемъ Валентина, самъ по себѣ весьма интересенъ. Если-бы состоялось избраніе на римскую каедру великаго гностическаго мыслителя, исторія христіанской догматики могла бы получить иное направленіе: римская Церковь, всегда стоявшая на стражѣ практическихъ интересовъ религіи и умѣрившая порывы восточной мистики, была-бы сама вовлечена въ исканіе метафизическихъ созерцаній, чуждыхъ реальнаго обихода. Облеченный епископскимъ саномъ, Валентинъ добился-бы несравненнаго авторитета, благодаря своему краснорѣчію и неотразимому обаянію, засвидѣтельствованному даже его врагами ²⁾. Какъ бы то ни было, судьба отстранила его отъ папской каедры, и натолкнула его на путь борьбы съ представителями Церкви. Уже при Піѣ, т. е. въ 40-хъ гг., его мистическія идеи о Сущности Божества вызвали отпоръ со стороны Іустина и другихъ защитниковъ церковнаго авторитета. Для ересеологовъ конца II вѣка, какъ напр. для Иринея, Валентинъ былъ уже заклятымъ врагомъ, чье имя могло стать рядомъ съ ненавистнымъ именемъ Симона. Но когда именно установился этотъ непримиримый взглядъ на Валентина намъ трудно опредѣлить. Тертуліанъ утверждаетъ, что Валентинъ уже въ Римѣ неоднократно подвергался осужденію и отлученію отъ Церкви (*semel et iterum eiectus...*) ³⁾, но эти столкновенія вѣроятно не носили характера официальнаго разрыва Церкви съ ересеучителемъ, такъ какъ другіе ересеологи о нихъ не упоминаютъ. Епифаній говоритъ, что Валентинъ «потерпѣлъ окончательное крушеніе» на о. Кипрѣ ⁴⁾, и свидѣтельство это можно истолковать въ томъ смыслѣ, что Валентинъ именно въ Кипрѣ оказался признаннымъ еретикомъ, отщепенцемъ отъ Церкви.

¹⁾ *Adv. Valent.* IV.

²⁾ Даже у пристрастнаго Тертуліана находимъ признаніе: «*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 ingenii est, et habet dona naturae, quae a Deo artifice sunt creata; talis fuit Valentinus...*» и мн. др. отзывы.

³⁾ *De praescr.* XXX.

⁴⁾ *Haer.* XXXI, 7. Cf. Philastr., *de haer.* c. XXXVIII.

Однако слѣдуетъ замѣтить, что самъ Валентинъ, повидимому, не искалъ разрыва съ Церковью, и считалъ вполне возможнымъ сочетать свое пониманіе высшихъ тайнъ христіанства съ тѣми внѣшними формами, въ которыя вылилась уже въ его время церковная традиція. Подобно всѣмъ гностикамъ, онъ лишь требовалъ особаго высшаго посвященія для избранниковъ, достойныхъ быть носителями глубочайшихъ тайнъ познанія, но для широкихъ массъ, для толпы, онъ признавалъ пригодными обычныя формулы церковнаго христіанства. Не только самъ Валентинъ, но и вся его школа отвергали обвиненіе въ отступничествѣ отъ Церкви, и постоянно искали съ нею сближенія,— о чемъ мы имѣемъ свидѣтельство самаго Иринея: «Валентиніане,—писалъ онъ,—обращаются къ толпѣ (*m. e. говорятъ общедоступнымъ языкомъ*) ради принадлежащихъ къ Церкви, которыхъ они называютъ каоликами (*communes*) и церковниками... и затѣмъ упрекаютъ насъ за то, что хотя они одинаково съ нами думаютъ, мы безъ причины отказываемся отъ общенія съ ними, и хотя они говорятъ то же, что и мы, и держатся того-же ученія, мы называемъ ихъ еретиками, а когда они своими мудрствованіями кое-кого отвлекаютъ отъ вѣры (*m. e. отъ Церкви*) и дѣлаютъ ихъ безпрекословными своими слушателями, тогда отдѣльно сообщаютъ имъ неизреченныя тайны своей Плиромы»¹⁾. Въ этихъ словахъ раскрывается для насъ весь путь валентиніанскаго посвященія. Послѣдователи Валентина не считали себя отступниками отъ церковной традиціи; они въ самой Церкви требовали мѣста для своихъ высшихъ посвященныхъ, представителей эсотерическаго христіанства,

¹⁾ *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 absteineamus 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». Замѣтимъ здѣсь слово *communes*, употребленное древнимъ латинскимъ переводчикомъ Иринея, такъ какъ во времени составленія этого латинскаго текста (нач. III в.) слово *catholicos* еще не вошло въ употребленіе для обозначенія ортодоксально-вѣрующихъ. *Communes* имѣеть нѣсколько пренебрежительный оттѣнокъ. Гарвей въ примѣчаніи къ этому мѣсту Иринея высказываетъ предположеніе, что этотъ терминъ примѣнялся гностиками для выраженія нѣкотораго презрѣнія къ толпѣ непосвященныхъ, образовывавшихъ церковно-христіанскія общины.

между тѣмъ какъ неполное откровеніе, сохраняемое въ церковномъ ученіи, казалось имъ достаточнымъ для ограниченного пониманія толпы вѣрующихъ. Валентиніанство стремилось стать на положеніе не врага Церкви, а дополненія ея. Но именно поэтому оно встрѣтило особенно ожесточенный отпоръ со стороны церковныхъ авторитетовъ, почуввавшихъ въ немъ грозную для себя опасность, ибо признаніе особаго высшаго посвященія казалось равносильнымъ упраздненію іерархическаго принципа, начавшаго упрочиваться въ Церкви. Именно потому, что валентиніанство добивалось сближенія съ Церковью, оно было встрѣчено особымъ недоувѣріемъ и открытою враждою, и валентиніанскія идеи, бывшія, въ сущности, переработкой старѣйшихъ гностическихъ ученій,—скрещеніемъ офитизма съ василидіанствомъ,—были отвергнуты съ рѣзкостью, никогда не примѣнявшейся къ другимъ теченіямъ гностицизма, державшимся въ сторонѣ отъ церковнаго христіанства.

Къ приведеннымъ выше свѣдѣніямъ о жизни и дѣятельности самого Валентина остается добавить немногое. Если вѣрны указанія Епифанія и Филастрія ¹⁾ на пребываніе его въ Кипрѣ по удаленіи изъ Рима, то этотъ кипрскій періодъ жизни нашего гностика слѣдуетъ отнести къ шестидесятымъ годамъ II вѣка (мы видѣли, что пребываніе его въ Римѣ затянулось до временъ Аникета, епископа съ 155 по 166 г.). Весьма вѣроятно, что на о. Кипрѣ Валентинъ закончилъ свою бурную жизнь, такъ какъ никакихъ дальнѣйшихъ свѣдѣній о немъ не имѣется, и кромѣ того можно предположить, что изъ Рима онъ уѣхалъ уже въ преклонномъ возрастѣ. Если допустить достоверность преданія о томъ, что въ юные годы онъ имѣлъ сношенія съ личнымъ ученикомъ ап. Павла, то это могло быть лишь въ самомъ началѣ II вѣка (если не въ концѣ I-го ²⁾); въ Римъ онъ прибылъ въ концѣ 30-хъ гг. уже вполне зрѣлымъ мыслителемъ, что подтверждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 140 г. онъ былъ кандидатомъ на епископскую кафедру. Такимъ образомъ, трудно предположить, чтобы жизнь его могла продолжиться далѣе конца 60-хъ гг. Въ словахъ Иринея о пребываніи Валентина въ Римѣ «до Аникета» (*usque ad Anicetum*)

¹⁾ Возможно, что эти біографическія данныя заимствованы изъ *Syntagma Hippolyta*.

²⁾ Слѣдуетъ помнить, что Ап. Павелъ скончался ок. 64 г.

нѣтъ указанія на то, что онъ умеръ здѣсь - же въ Римѣ, поэтому мы въ правѣ принять свидѣтельство Епифанія и признать, что великій гностическій учитель, покинувъ міровую столицу послѣ 20 или 25-лѣтняго пребыванія въ ней, очутился на островѣ Кипрѣ и здѣсь скончался уже въ глубокой старости.

Изъ всѣхъ этихъ соображеній выясняется главнымъ образомъ то, что мы почти ничего опредѣленнаго не знаемъ о личности Валентина. Неуловимой тѣнью скользитъ онъ передъ нами въ полумракѣ исторіи II-го вѣка христіанства; подобно всѣмъ «великимъ посвященнымъ», о которыхъ сохранилась въ человѣчествѣ смутная память, онъ является для насъ загадкой, тѣмъ болѣе неразрѣшимой, что самъ Валентинъ, повидимому, оберегалъ свою тайну отъ непосвященныхъ и отъ своихъ враговъ. Въ руки древнихъ ересеологовъ не попало ни одной строчки изъ его сочиненій, содержащей какія либо автобіографическія данныя или подлинное ученіе великаго гностика. Ириней, съ гордостью сообщающій, что онъ имѣлъ возможность близко изучить валентиніанство, не можетъ сослаться ни на одно слово самого Валентина. Климентъ Александрійскій сохранялъ намъ интересные отрывки изъ 2 — 3 писемъ Валентина (изъ нихъ одно къ нѣкому Агаоподу) и фрагментъ какого-то ученія (*ὁμιλία*), но изъ этихъ драгоценныхъ текстовъ все-же ничего существеннаго для возстановленія нравственного облика Валентина извлечь нельзя. Большой интересъ представляетъ отрывокъ прекраснаго символическаго гимна, сохраненный въ *Философуменахъ*: по всей вѣроятности, онъ заимствованъ изъ сборника «псалмовъ Валентина», извѣстныхъ Оригену и нѣкоторымъ другимъ древнимъ ересеологамъ, но, къ сожалѣнію, этотъ отрывокъ настолько кратокъ, что даетъ лишь слабое представленіе о валентиніанской лирикѣ. Изъ огромнаго цикла валентиніанской литературы не дошло до насъ почти ничего... Мы знаемъ, что кромѣ многочисленныхъ сочиненій, приписанныхъ самому Валентину и для насъ утерянныхъ, существовали объемистые труды его учениковъ, образцы которыхъ мы имѣемъ въ «Письмѣ Птолемея къ Флорѣ» и въ сохраненныхъ Оригеномъ фрагментахъ Гераклеона. Изъ одного неяснаго намека Тертуллиана ¹⁾ можно заключить, что существовала кака-то

¹⁾ *Adv. Valent.* II: «... ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis...».

книга Валентина, называемая *Премудростью* (*Σοφία*); быть может, позднѣйшую обработку этой книги мы нынѣ имѣемъ въ мистическомъ трактатѣ, извѣстномъ подъ заглавiемъ *Πίστις Σοφία* (*Вѣра — Премудрость*) и открытомъ въ XVII вѣкѣ въ коптскомъ переводѣ. Въ теченiе XIX вѣка *Pistis Sophia* неоднократно издавалась подъ именемъ Валентина, но новѣйшая научная критика склоняется къ мнѣнiю, что этотъ трактатъ относится къ кругу позднѣйшей валентинiанской литературы и отражаетъ сильное влiянiе офитическихъ идей... Есть указанiе, что Валентинъ составилъ особое «Евангелiе истины» (*Evangelium veritatis*); быть можетъ, то было лишь толкованiе на евангелiйскiе тексты. Валентинiане пользовались также евангелiями Египтянъ, Θомы, Маттея.

Тайна, сгустившаяся надъ валентинiанствомъ, не позволяетъ намъ выяснитъ, въ какую форму вылилась школа Валентина и его послѣдователей послѣ окончательнаго разрыва съ Церковью. Мы знаемъ, что валентинiанскiя общины существовали еще въ концѣ IV вѣка, быть можетъ даже и позже, но не имѣемъ никакихъ свѣдѣнiй о бытѣ ихъ и внѣшнемъ устройствѣ. Была-ли у нихъ собственная iерархiя посвященныхъ, существовала-ли правильная организацiя многочисленныхъ общинъ, раскинутыхъ по всей римской державѣ, — все это вопросы, на которые мы отвѣта дать не можемъ. Иринеи сохранилъ намъ цѣнныя, хотя и пристрастныя свѣдѣнiя о порядкѣ совершенiя таинствъ Евхаристiи и крещенiя у валентинiанца Марка и его послѣдователей, но мы не знаемъ, насколько это описанiе «маркосiанскихъ» обрядовъ примѣнимо къ другимъ отраслямъ валентинiанства; изъ словъ самого Иринея можно заключить, что онъ имѣлъ въ виду одного только ненавистнаго ему «волхва» Марка. Въ книгѣ *Pistis Sophia* содержится интересное описанiе сцены посвященiя, но и здѣсь мы не можемъ опредѣлитъ, насколько описанный обрядъ относится къ валентинiанскому посвященiю вообще.

Такимъ образомъ, среди хаоса матеріала о Валентинѣ и школѣ его мы бродимъ въ потемкахъ, лишеныя возможности выяснитъ точныя данныя о личности великаго учителя и объ исторiи созданнаго имъ движенiя. Если вспомнитъ, что выдѣлившiеся въ этомъ движенiи главнѣйшiе ученики Валентина, по свидѣтельству Иринея, давали совершенно самостоятельное развитiе идеямъ своего учителя, впадая при этомъ въ полное противорѣчiе другъ съ другомъ, то станетъ ясно, насколько безна-

дежны наши попытки разобраться въ такъ называемомъ валентинианствѣ. Замѣтимъ, что ересеологи даже не даютъ намъ точныхъ хронологическихъ данныхъ объ упоминаемыхъ ими ученикахъ Валентина, и мы поэтому лишены всякой возможности отдѣлить позднѣйшее валентинианство отъ болѣе раннихъ его формулъ. Иринеи подолгу останавливается на двухъ валентинианцахъ Птоlemeѣ и Маркѣ, упоминаетъ также о Секундѣ и о какомъ-то другомъ «знаменитомъ» ученикѣ Валентина, подъ которымъ одни разумѣютъ Гераклеона, другіе Колорбаса. Ипполитъ въ *Философуменахъ* указываетъ на Птоlemeя и Гераклеона, какъ на главарей западнаго валентинианства, а во главѣ восточнаго его развѣтвленія ставитъ Аксіоника и позднѣйшаго Вардесана. У Тертуллиана мы находимъ всѣхъ перечисленныхъ учениковъ Валентина, съ добавленіемъ какого-то Θεотима, о которомъ нигдѣ нѣтъ другихъ свѣдѣній. О существованіи нѣкоего Θεодота, представителя восточнаго валентинианства, мы знаемъ по собранію извлеченій изъ его сочиненій, составленному Климентомъ Александрійскимъ, но другихъ указаній на него нѣтъ. Въ святоотеческой литературѣ попадаются имена и другихъ валентинианцевъ, но въ видѣ случайныхъ упоминаній, безъ какихъ-либо подробныхъ свѣдѣній о нихъ. Мы уже отмѣчали, что имѣющіяся у насъ данныя объ ученіи главнѣйшихъ учениковъ Валентина безнадежно перепутаны съ его собственными идеями. Теперь намъ надлежитъ приступить, по мѣрѣ возможности, къ выясненію этихъ идей, причемъ тѣ отличительныя черты, которыя опредѣленно приписываются какому-нибудь одному ученику Валентина, мы рассмотримъ позже въ связи съ изслѣдованіемъ отдѣльныхъ теченій валентинианства, въ настоящее-же время постараемся, съ помощью гипотезъ, изъ общей массы сбивчивыхъ свѣдѣній о валентинианскихъ идеяхъ составить общую схему, болѣе или менѣе возстановляющую систему самого Валентина.

Авторъ *Философуменъ* называетъ Валентина пифагорейцемъ и приписываетъ ему ученіе оMonadѣ, Единомъ и Неизслѣдимомъ Первоначалѣ, лежащемъ въ основѣ всего сущаго¹⁾, но тутъ-же сообщаетъ намъ, что разныя отрасли валентинианства расходились въ созерцаніи этой Неизреченной Первопричины: одни полагали, что Непознаваемый Божественный Принципъ

¹⁾ *Philosoph.* VI, 29.

одинокъ, превыше всякаго сочетанія, другіе-же дополняли Его *Молчаніемъ* и представляли такимъ образомъ Первоначало Божества въ видѣ непостижимой первичной сизигіи¹⁾. Именно въ послѣднемъ видѣ изображается Неизреченный Принципъ въ изложеніи Иринея, въ тѣхъ немногихъ строкахъ, въ которыхъ онъ пытается передать собственное ученіе Валентина²⁾. Нельзя не согласиться съ Ипполитомъ, что идея о Монадѣ, о Единичной Сущности Непознаваемаго Начала, болѣе соотвѣтствуетъ пифагорейскому міросозерцанію Валентина, нежели ученіе о парной Сущности Первобытнаго Божественнаго Принципа. Однако мы рассмотримъ сперва схему ученія, сохраненнаго Иринеемъ, и затѣмъ отмѣтимъ несогласія съ этимъ ученіемъ въ данныхъ Ипполита и Климента Александрійскаго.

Иринея утверждаетъ, что въ основѣ ученія Валентина о Божествѣ лежало понятіе о Непознаваемой Двоицѣ, обозначаемой мистическими наименованіями *Неизреченнаго* (*ἄρρητον*) и *Молчанія* (*Σιγή*); изъ этой первой Непостижимой Сизигіи исходитъ вторая, именуемая *Отцомъ* (*Πατήρ*) и *Истиною* (*Ἀλήθεια*), и вмѣстѣ съ первой образуетъ таинственную Четверицу или Тетраду (согласно пифагорейскому ученію о квадратѣ, изшедшемъ изъ Единицы и содержащемъ полноту потенцій всего сущаго). Неизреченное Первоначало обозначается также словомъ *Βυθός* (*глубина, бездна*), которое мы встрѣчали уже въ системѣ офитовъ, но изъ пересказа Иринея не вполне ясно, относится-ли это наименованіе лишь къ Первому члену первой сизигіи, или ко всей высшей Тетрадѣ.

Изъ этой Высшей Тетрады происходитъ эманация двухъ другихъ сизигій, *Слова* (*Λόγος*) и *Жизни* (*Ζωή*), *Человѣка* (*Ἄνθρωπος*) и *Церкви* (*Ἐκκλησία*), образующихъ вторую Тетраду; обѣ Тетрады вмѣстѣ составляютъ Непостижимую Высшую Огдоаду, недоступную воображенію Очагъ Божественной Сущности.

Изъ второй Тетрады происходитъ дальнѣйшая эманация Божественныхъ проявленій, причѣмъ изъ *Логоса* и *Жизни* исходитъ десять эоновъ или *декада*, а изъ *Человѣка* и *Церкви* — двѣнадцать, *додекада*. Названія, присвоенныя зонамъ декады и додекады, сохранены Иринеемъ въ его пересказѣ валенти-

¹⁾ Иринея также упоминаетъ объ этомъ коренномъ разногласіи въ валентинянскихъ идеяхъ о Первичной Сущности Божества (*Adv. haer.* I, XI, 5).

²⁾ См. выше, стр. 284.

нианской системы Птолемея¹⁾; излагая далѣе ученіе самого Валентина, онъ ссылается на этотъ списокъ наименованій, который мы поэтому приведемъ здѣсь полностью. Итакъ, декада, испешая изъ *Логоса* и *Жизни*, состоитъ изъ пяти сизигій; имена ихъ: *Присущій безднѣ* (Βούσις) и *Смѣшеніе* (Μίξις), *Нестартующій* (Ἀγήρατος) и *Единеніе* (Ἐνωσις), *Самородный* (Ἀυτοφύης) и *Радость* (Ἡδονή), *Неподвижный* (Ἀκίνητος) и *Соединеніе* (или *Сліяніе*,—Σύγκρασις), *Единородный* (Μονογενής) и *Блаженство* (Μακαρία). Додекада, испешая изъ *Человѣка* и *Церкви*, состоитъ изъ шести сизигій, — это *Утѣшитель* (Παράκλητος) и *Вѣра* (Πίστις), *Отчий* (Πατρικός) и *Надежда* (Ἐλπίς), *Материнскій* (Μητρικός) и *Любовь* (Ἀγάπη), *Вѣчный Умъ* (Αἰώνους) и *Разумъ* (Σόνοσις), *Церковный* или *Соборный* (Ἐκκλησιαστικός) и *Блаженный* (Μακαρίότης), *Желанный* (Θελητός) и *Премудрость* (Σοφία). Эти двадцать два эона или проявленія Божества (декада и додекада, —10+12) вмѣстѣ съ Высшей Огдоадой образуютъ таинственную Плирому (Πλήρωμα), т. е. Полноту Божественной Сущности, изображаемую мистическимъ числомъ 30²⁾.

Эта система Божественныхъ эманаций, доведенныхъ до 30, является характерной чертой валентиніанства и нашла себѣ мѣсто во всѣхъ его развѣтленіяхъ: измѣненіямъ подвергался лишь порядокъ исхожденія эоновъ, или самыя наименованія ихъ. Возможно, что Валентинъ заимствовалъ идею эманации у Василида, давъ ей иное развитіе: вмѣсто василидіанскихъ одиночныхъ проявленій Божества у него, какъ и у Симона Мага, явились парныя, взаимно-дополняющіяся эманации. Это дало поводъ ересеологамъ обвинить Валентина въ нечистомъ воображеніи, будто-бы приписывающемъ Божеству проявленія мужскаго и женскаго рода по образцу матеріальнаго супружества; подобная нелѣпость не заслуживаетъ даже опроверженія. Въ своей системѣ Божественныхъ эманаций Валентинъ пытался

¹⁾ *Adv. haer.* I, I, 2.

²⁾ Это число 30 мы уже видѣли у Досиея на зарѣ гностическаго движенія (см. стр. 189—190). Въ древне-халдейской религіи это число также примѣнялось къ обозначенію Божества (cf. *Diod. Sic.* II, 30), и эта же цифра 30, имѣвшая, повидимому, оккультное значеніе, давала число Божественныхъ эманаций въ ученіи Зороастра, съ той лишь разницею, что тамъ Божественную Сущность изображала сперва мистическая цифра 10, трехкратно слагаемая (10+10+10=30, а не 8+10+12=30, какъ у Валентина). Cf. *Plut. De Is. et Osir.* 46, 47.

выразить образами, доступными человѣческому воображенію, безконечную смѣну проявленій и потенцій непознаваемаго идеальнаго міра Божества. При вдумчивомъ разборѣ текстовъ становится яснымъ, что мужскія наименованія эоновъ, обозначаемыя *прилагательными* (Нестарѣющій, Самородный, Неподвижный, Желанный и пр.) характеризуютъ *свойства* Неизъяснимаго и Незреченнаго Первоначала, между тѣмъ какъ наименованія женскаго рода, обозначаемыя *существительными* (Смѣшеніе, Соединеніе, Вѣра, Любовь, Премудрость и пр.) дополняютъ первыя и олицетворяютъ *потенціи* Непостижимаго и Всемогущаго Творчества. Эта символика теряется въ переводѣ, но въ греческомъ текстѣ съ его рядомъ именъ прилагательныхъ мужскаго рода и существительныхъ женскаго рода она совершенно ясна¹⁾. Въ свою систему эманаций Валентинъ вложилъ глубокую идею, обычную въ древней философіи, о пассивномъ началѣ, символически изображаемомъ женскимъ элементомъ, содержащемъ потенціи творчества, но развивающемъ эти потенціи лишь при воздѣйствіи активнаго начала, символъ котораго—въ элементъ мужскомъ. Эта-же идея нашла выраженіе у Валентина въ дальнѣйшемъ грандіозномъ космогоническомъ миѣ, начинающемся съ отпаденія изъ Плиромы послѣдняго члена ея, *Премудрости*, призванной быть переходной ступенью отъ міра идеальнаго къ міру реальному.

Изъ сжатаго пересказа Иринея нельзя уловить, какимъ образомъ Валентинъ объяснялъ появленіе въ Плиромѣ, т. е. въ самодовлѣющей Полнотѣ Божественной Сущности, неудовлетворенности, побуждающей *Премудрость* — *Софію* искать творческой дѣятельности внѣ этой Полноты Божества. Это — самое слабое, или, вѣрнѣе, самое неясное для насъ мѣсто валентиніанской системы въ томъ видѣ, въ какомъ мы ее имѣемъ. Въ низшемъ зонѣ изображается первоначальное развитіе потенціи творчества, постепенно переходящее къ реальной дѣятельности, внѣ эссенціи Самодовлѣющаго Божества; въ этомъ процессѣ творчества заключается оскверненіе чистой Идеи Божества, и поэтому низшій зонъ является отпадшимъ изъ Божественной Сущности.

¹⁾ Древній латинскій переводчикъ Иринея сознавалъ невозможность передачи истиннаго смысла этихъ наименованій, и поэтому оставилъ ихъ непереуведенными, ограничившись транскрипціей греческихъ словъ латинскими буквами: *Bythos, Sige, Aletheia, Ageratos, Autophyes* и т. п.

Въ изложеніи Иринея эта символика представляется въ слѣдующемъ видѣ: послѣдній членъ Плиромы, *Премудрость*—*Софія* воззрѣла въ высь и возжелала стать подобной Непзреченному Началу, создавъ изъ себя рядъ совершенныхъ эманаций. Но этотъ импульсъ творчества ей непосилень, и влечетъ за собой ея отпаденіе изъ Совершенной Полноты Божества. Плирома за ней замыкается, и отнынѣ отдѣляется отъ падшей *Софіи* таинственнымъ Предѣломъ ("Орос")¹⁾. Двадцать девятый членъ Плиромы, соотвѣтствующій *Софіи* въ послѣдней сизигіи, мужской эонъ *Желанный*, оставшись безъ своей пары, втягивается обратно всею Плиромою и въ ней растворяется. Такимъ образомъ, на мѣстѣ послѣдней сизигіи образуется пустота,—гармонія Божественной Полноты нарушена, и въ самую Сущность Божества закрадывается неудовлетворенность, желаніе возстановить поколебленное равновѣсіе Плиромы. Мы здѣсь видимъ образное выраженіе чрезвычайно глубокой мысли: міровая драма Богоискательства развертывается не въ одномъ только низшемъ мірѣ, но и въ высшей умозримой области Божественной Идеи; если низшій міръ жаждетъ реинтеграціи въ Божественную Сущность, то и высшій идеальный міръ Божества стремится къ возвращенію въ первобытное состояніе Самодовлѣющей, Безстрастной, неизяснимо-бездѣтельной Полноты.

Отпавшая изъ Плиромы *Софія* отдается импульсу творчества. Но въ ней нѣтъ активнаго созидательнаго начала: она—пассивно-«женскій» элементъ и поэтому не можетъ дать совершеннаго произведенія. Она пытается творить съ помощью «тѣни прошлаго» (т.-е. воспоминанія о прежде-познанномъ совершенствѣ), но ей удается только выдѣлить изъ себя всю свою высшую Божественную Сущность, которая принимаетъ образъ новаго эона,—*Христа*. *Христосъ*, вмѣстившій весь Божественный элементъ своей матери *Софіи*, и освободившійся отъ ея низшей субстанціи, немедленно возносится къ Плиромѣ и, переступивъ черезъ Предѣлъ, входитъ въ Нее. Пробѣлъ, образовавшійся въ Плиромѣ послѣ отпаденія *Софіи* и растворенія *Желаннаго* въ остальныхъ эманацияхъ, теперь заполняется черезъ помѣщеніе въ Плирому двухъ новыхъ эоновъ: *Христа*,

¹⁾ Это—второй, низшій "Оросъ въ системѣ Валентина: первый «Предѣлъ» находится въ самой Плиромѣ и отдѣляетъ «Бездну» отъ дальнѣйшихъ эманаций.

изшедшаго изъ *Софіи*, и *Духа Святаго* (Πνεῦμα ἅγιον), произведеннаго *Истиною* (т.е. второй высшей сизигіей) для укрѣпленія остальныхъ эоновъ и полного ихъ просвѣщенія.

Между тѣмъ *Софія* (обозначаемая также иногда наименованіемъ *Ахамовъ*, Ἀχαμῶν), лишенная всей своей Божественной Сущности, тоскуетъ и мятется, продолжая творить внѣ Плиромы съ помощью «тѣни прошлаго»¹⁾. Она создаетъ Деміурга, въ котораго влагаетъ свой *душевный* (психическій) элементъ: это—міровая душа, сверхкосмическая сила, образующая міровое *сознаніе*. Вмѣстѣ съ Деміургомъ *Софія* создастъ и грубѣйшій матеріальный принципъ, олицетворяемый «лѣвымъ княземъ» или сатаной: это—низшая космическая сила, міровая энергія, присущая матеріи. Такимъ образомъ положено начало матеріальному міру и его эволюціи, развивающейся внѣ идеальной области Божества.

Съ введеніемъ въ Плирому двухъ новыхъ эоновъ (*Христа* и *Духа Святаго*) вновь завершентъ мистическій кругъ 30 проявленій Божества; остается освободить психическую сущность *Софіи*, заключенную въ низшемъ мірѣ, и освобожденіе это совершается черезъ новаго эона, *Исуса*. Но тутъ Иринеи безнадежно запутывается въ валентиніанскихъ идеяхъ, и ограничивается указаніемъ на полное разногласіе въ мнѣніяхъ о происхожденіи *Исуса*: часть валентиніанъ считала Его проявленіемъ эона *Желаннаго*, другіе полагали, что Его произвелъ эонъ *Христосъ*, иные приписывали произведеніе Его сизигіи *Человѣка* и *Церкви*. Ипполитъ намъ сообщаетъ²⁾, что именно вопросъ *сотериологическій* о происхожденіи *Исуса* и о значеніи Его явленія въ мірѣ послужилъ поводомъ къ расколу въ средѣ валентиніанства и къ распаденію его на двѣ школы: восточную, строго-докетическую, и западную, признававшую въ *Исусѣ* психическую (не только *пневматическую*) субстанцію. Повидимому, Иринеи совершенно не могъ выяснитъ взглядовъ самого Валентина на этотъ вопросъ; съ этого момента онъ круто обрываетъ свой пересказъ ученія Валентина и приступаетъ къ изложенію системъ тѣхъ учениковъ его, о которыхъ раньше не упоминалъ. Такимъ образомъ, изъ нашихъ рукъ ускользаетъ нить,

¹⁾ Эта «тѣнь прошлаго» вѣроятно изображаетъ тотъ отблескъ или отраженіе Божества, о которомъ говорилось въ офитическихъ системахъ: это—Божественная Идея, по образу Которой міръ создается космическими силами.

²⁾ *Philos.* VI, 35.

которой мы до сихъ поръ держались: покинувъ на время Иринея и его безпорядочныя общія свѣдѣнія о валентинянскихъ идеяхъ, мы перейдемъ теперь къ автору *Философуменъ* и къ системѣ, приписанной имъ Валентину. Свѣдѣнія *Философуменъ* мы можемъ дополнять данными Климента Александрійскаго, почти всегда согласными съ ними.

Неизреченное Первоначало Божества именуется въ *Философуменахъ* Отцемъ Нерожденнымъ, Одинокимъ, вмѣщающимъ въ Себѣ потенціи всего имѣющаго быть, но пребывающимъ въ самодовлѣющемъ покоѣ внѣ времени и пространства или иныхъ мыслимыхъ условій бытія¹⁾. Въ этомъ Непостижимомъ Божественномъ Принципѣ, превышающемъ всякое разумѣніе и недоступномъ никакому опредѣленію, мы узнаемъ и пифагорейскую Монаду, и понятіе о Невыразимомъ Богѣ-Не-Сущемъ Василида. Но Неизъяснимый Отецъ Валентина былъ «весь любовь», и поэтому возжелалъ имѣть предметъ любви, «ибо любовь не есть любовь, если нѣтъ любимаго»²⁾: такъ началась эманация Божественныхъ проявленій изъ Первичной Непознаваемой Бездны Божества. Ту-же мысль мы находимъ въ Климентовыхъ *Excerpta ex Theodoto*: здѣсь также Неизреченный Всеблагій возжелалъ излить Свою безпредѣльную любовь и познаніе, и поэтому произвелъ Умъ (Νοῦς), называемый тоже *Единороднымъ* (Μονογενής) и *Началомъ* (Ἀρχή); къ этому Первому проявленію Божества относился знаменитый вступительный текстъ Евангелія Іоанна: «въ *Началѣ* бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово...» и т. д.³⁾.

Въ *Философуменахъ* также изъ Неизъяснимаго Отца проявляется прежде всего сизигія Ума (Νοῦς) и Истины (Ἀλήθεια). Изъ этой первой, высшей сизигіи исходитъ вторая, Слово (Λόγος) и Жизнь (Ζωή) а изъ Логоса и Жизни исходитъ третья сизигія Человѣка (Ἄνθρωπος) и Церкви (Ἐκκλησία). Такимъ образомъ вмѣсто Высшей Огдоады Иринея мы здѣсь имѣемъ три сизигіи, т.-е. 6 высшихъ эманаций Неизреченнаго Отца. Далѣе слѣдуетъ исхожденіе декады изъ Ума и Истины и додекады изъ Логоса и Жизни. Наименованія эоновъ, составляющихъ декаду и додекаду, тождественны съ названіями, приведен-

1) *Philosoph.* VI, 29.

2) Ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὁλος, ἣ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ἦ τὸ ἀγαπώμενον. *Ibid.*, VI, 29.

3) *Excerpta*, §§ 6 и 7.

ными Принеемъ: лишь въ порядкѣ эманациі ихъ мы видимъ нѣкоторую разницу, такъ какъ у Принея декада исходитъ изъ *Логоса* и *Жизни*, а додекада изъ *Человѣка* и *Церкви*¹⁾. Ипполитъ самъ указываетъ на это различіе²⁾, но, повидимому, считаетъ принятыи имъ порядокъ болѣе соответствующимъ мысли Валентина, и подкрѣпляетъ его объясненіемъ: *Умъ* и *Истина*, какъ высшая сизигія и наиболѣе близкая къ полнотѣ Божественнаго познанія, могла произвести совершенное число 10³⁾, между тѣмъ какъ слѣдующая сизигія уже производитъ менѣе совершенное въ мистическомъ отношеніи число 12⁴⁾.

Главное различіе между Принеемъ и Ипполитомъ мы здѣсь видимъ въ томъ, что въ пересказѣ послѣдняго число Божественныхъ эманаций доведено только до 28 (6 + 10 + 12), вслѣдствіе опущенія первой Принеевской сизигіи *Неизреченнаго* и *Молчанія*. Мистическое число 30 пополняется новой сизигіей *Христа* и *Духа Святаго*, произведенныхъ, по желанію Непостижимаго Отца, *Умомъ* и *Истиною* послѣ временнаго паденія двадцать восьмого эона, — *Премудрости* — *Софіи*. Такимъ образомъ, Высшій Идеальный Міръ Божества достигаетъ полноты лишь тогда, когда въ Немъ начинается творческое броженіе и въ Его положено начало созидательной эволюціи низшаго міра.

Исторія отпаденія *Софіи* и дальнѣйшія космологическія грѣзы Валентина излагаются въ *Философуменахъ* въ слѣдующемъ видѣ: *Софія* возрѣла на Неизъяснимаго Отца и познала, что Онъ произвелъ изъ Себя эманациі Одинъ (т. е. что Онъ превыше двойственнаго начала сизигій); пожелавъ уподобиться Ему, она попыталась произвести совершенную эманацию собственными силами: она не знала, что Непостижимый Первоотецъ вмѣщаетъ въ Себѣ всѣ потенціи, какъ активныя, такъ и пассивныя, и потому творить въ полнотѣ безпредѣльнаго самодовлѣющаго всемогущества. Когда-же *Софія* попыталась творить безъ воздѣйствія иного, активнаго начала, она создала лишь нѣчто несовершенное, не имѣющее образа или формы;

1) См. выше, стр. 296.

2) *Philosoph.* VI, 30.

3) *Ibid.* VI, 29. Мы уже отмѣчали, что число 10 имѣло особенное, священное значеніе у пифагорейцевъ, видѣвшихъ въ немъ совокупность и полноту силъ, выражаемыхъ въ мистическихъ образахъ Монады, діады, триады и тетрады (1+2+3+4=10).

• 4) *Ibid.* VI, 30.

эта аморфная субстанція есть первичный принципъ матеріи, «невидимой и неустроенной», какъ сказано въ книгѣ Бытія (I, 2) ¹⁾. При видѣ неудачнаго созданія *Софіи* вся Плирома пришла въ ужасъ и смятеніе, и сама *Софія* стала молить о помощи, опасаясь окончательнаго паденія въ созданный ею водоворотъ низшихъ стихій. Для огражденія Плиромы отъ вторженія этого оскверняющаго элемента Неизъяснимый Всеблагый Отецъ изъ Себя произвелъ Предѣль (*Ἦρος*), именуемый также Крестомъ (*Σταυρός*): смыслъ этого послѣдняго наименованія намъ не ясенъ. Помощь—же *Софіи* была оказана новыми зонами *Христомъ* и *Духомъ Святымъ*, произведенными съ этой цѣлью *Умомъ* и *Истиною*, согласно хотѣнію Всевышняго Отца. *Софія* съ помощью *Христа* и *Духа Святаго* очищается отъ скверны своего неудачнаго творчества и остается въ Плиромѣ, покінувъ внѣ Ея, за *Предѣломъ*, созданный ею міровой эмбрионъ ²⁾. Эта грубѣйшая, матеріализованная субстанція, оставшаяся внѣ Плиромы, носитъ названіе «внѣшней» или «низшей» *Софіи*; она пребываетъ въ мракѣ и тоскѣ, и взываетъ къ Неизреченному Божеству, моля о помощи, спасенія и озаренія.

Съ очищеніемъ «вышей *Софіи*» отъ временнаго оскверненія и съ водвореніемъ въ Плирому зонъ *Христа* и *Духа Святаго*, завершилась драма неудовлетворенности и искупленія въ идеальномъ мірѣ Божества. Замкнулся мистическій кругъ 30 эманаций, охраняемый *Предѣломъ*; Плирома возрадовалась о достиженіи неизъяленной полноты и покоя, и радость Ея выразилась въ желаніи возблагодарить Неизреченнаго Отца, въ честь Котораго она произвела, общими усиліями всѣхъ 30 зонъ, новаго эона—*Исуса*. Этотъ эонъ, вмѣстившій частицы непостижимой сущности всѣхъ другихъ зонъ, уже не входитъ въ Плирому: онъ посылается въ низшій міръ на помощь страдающей и тоскующей «внѣшней *Софіи*». Онъ является тѣмъ активнымъ элементомъ Божества, безъ котораго аморфная субстанція *Софіи* не могла получить надлежащаго образа и силы.

¹⁾ *Philosoph.* VI, 30.

²⁾ Замѣтимъ, что по этой системѣ эонъ *Софія* остается въ Плиромѣ и мистическая цифра 30 лишь съ нею достигнута, между тѣмъ какъ въ приведенной выше системѣ Приняв *Софія* отпадаетъ изъ Плиромы и уже болѣе въ Нее не возвращается, а число 30 зонъ завершается безъ ея участія. Здѣсь мы опять видимъ большое различіе въ изложеніяхъ валентиніанскихъ идей у Иринея и Ипполита.

Съ пришествіемъ эона *Iycyca* въ среднемъ мірѣ, мірѣ психическомъ (олицетворяемомъ «внѣшней *Софіей*»), начинается тотъ-же мистическій процессъ очищенія и искупленія, который только-что завершился въ Высшемъ мірѣ Божественной Идеи черезъ содѣйствіе, оказанное эономъ *Христомъ* эону *Софіи*.

Изъ низшей или внѣшней *Софіи* черезъ воздѣйствіе *Iycyca* начинается исхождение низшихъ космическихъ силъ, вѣроятно въ числѣ 7, такъ какъ онѣ образуютъ вмѣстѣ съ *Софіей* низшую *Огдоаду*, вмѣщающую полноту созидательныхъ потенцій вселенной. Эта *Огдоада* является міромъ среднимъ между Божествомъ и матеріей: изъ психическихъ элементовъ *Софіи*, изъ ея аффектовъ, отдѣляемыхъ *Iycycomъ*, образуются низшія стихіи: изъ страха образуется психика низшаго міра, изъ скорби—матеріальная субстанція, изъ тоски—демонскія силы и т. д. ¹⁾. Вся эта символика крайне темна; еще менѣе понятны намъ указанія автора *Философуменъ* на какое-то дальнѣйшее выдѣленіе эманаций внутри *Огдоады*, по аналогіи съ высшей Плиромою, причемъ число такихъ эоновъ или «ангеловъ», произведенныхъ *Софіей* и *Iycycomъ*, доходитъ до 70 ²⁾. Это мѣсто валентиніанской системы настолько скомкано у Ипполита, что мы лишены возможности выяснить тѣ идеи о «среднемъ мірѣ» и эволюціи его, на которыя здѣсь намекается. Повидимому, въ этомъ среднемъ мірѣ, по мысли Валентина и его послѣдователей, происходило нѣчто подобное оскверненію и очищенію высшей *Софіи* въ идеальномъ мірѣ Божества; здѣсь также, вѣроятно, по удовлетвореніи творческаго порыва достигалась мистическая «полнота».

Ниже психического міра *Огдоады* мы находимъ міръ матеріальный, зримый и управляемый *Гебдомадой* семи низшихъ космическихъ силъ, исшедшихъ изъ «внѣшней *Софіи*» ³⁾. Эта *Гебдомада* намъ хорошо уже извѣстна по другимъ гностическимъ системамъ, преимущественно офитическимъ; какъ и въ тѣхъ системахъ, во главѣ *Гебдомады* находится Деміургъ, отождествляемый съ ветхозавѣтнымъ Богомъ. И этотъ Деміургъ, создающій формулы матеріальнаго бытія по образамъ, внушае-

¹⁾ *Philosoph.* VI, 32.

²⁾ *Ibid.* VI, 34.

³⁾ Къ этой *Гебдомадѣ*, произведенной *Софіей*, примѣнялся текстъ *Притчей Соломона*: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмь»... (*Прит.* IX, 1.) *Exc. ex. Theod.*, 47.

мымъ ему его матерью — *Cofіей*, не сознаетъ своей отдаленности отъ Первопричины всего сущаго: возмнивъ, что онъ самъ является Всевышнимъ Первоначаломъ, онъ изрекъ: «Я—Богъ, и кромѣ Меня нѣтъ иного» ¹⁾. Деміургъ, исшедшій изъ психической субстанціи *Cofіи* (изъ ея аффекта), олицетворяется въ видимомъ мірѣ принципомъ огня, и потому сказано про него въ Ветхомъ Завѣтѣ: «Господь Богъ твой огонь потребляяй есть...» ²⁾.

Деміургомъ создана вселенная, весь видимый міръ и вѣнецъ его—человѣкъ. Послѣдній сотворенъ изъ низшей матеріи, послѣ чего Деміургъ, согласно повѣствованію книги Бытія (II, 7), вдохнулъ въ него душу, т. е. одухотворилъ его высшимъ сознаниемъ ³⁾. По словамъ Климента Александрійскаго, человѣкъ созданъ Деміургомъ по образу высшаго *Человѣка*,—*Антропоса* ⁴⁾. Валентиніанская мысль здѣсь совершенно ясна: человѣкъ, какъ органической типъ, является продуктомъ эволюціи низшихъ стихій, но онъ *высшій* типъ, выработанный этой эволюціей, и на немъ замѣтенъ уже отблескъ далекаго Божественнаго Идеала, являющагося цѣлью всего бытія. Человѣкъ, какъ носитель этого идеала, выше своихъ создателей,—безсознательныхъ космическихъ силъ, и потому міродержители, создавъ человѣка, сами убоились своего творенія; эту мысль Валентинъ дополнялъ замѣчаніемъ, что и люди порою испытываютъ трепетъ и благоговѣніе передъ созданіями рукъ своихъ ⁵⁾. Комментаторы валентиніанскихъ идей усматривали здѣсь указаніе на поклоненіе идоламъ, изготовляемымъ ихъ-же почитателями, но можно предположить, что гениальный мыслитель, столь глубоко проникнутый духомъ эллинской культуры, могъ имѣть въ виду и иное, жуткое благоговѣніе, охватывающее чуткаго человѣка при созерцаніи вдохновеннаго произведенія искусства.

Высшее сознание, заложенное въ человѣкѣ, дастъ ему возможность приблизиться къ высшей пневматической сущности. И это «сѣмя жизни», или «животворная искра Логоса», сооб-

¹⁾ *Philosoph.* VI, 33. Cf. *Второз.* IV, 35; V, 6, и др. См. выше, стр. 197, 219 и др.

²⁾ *Philosoph.* VI, 32. Cf. *Второз.* IV, 24; IX, 3.

³⁾ *Philos.* VI, 34.

⁴⁾ *Strom.* II, 8. Быть можетъ, въ связи съ этимъ указаніемъ находилось ученіе нѣкоторыхъ валентиніанъ объ *Антропосѣ*, какъ о высшемъ проявленіи Божества (cf. *Iren. Adv. haer.* I, XII, 4). См. выше ученіе офитовъ.

⁵⁾ *Strom.* II, 8.

щается таинственнымъ образомъ Адаму ¹⁾, олицетворяющѣму весь родъ людской. А три сына Адама являются символами трехъ родовъ людей,—матеріальныхъ, психическихъ и пневматическихъ ²⁾. Первые неспособны къ развитію, вторые могутъ воспринять отблескъ Божественной искры и ждуть дальнѣйшаго озаренія, пневматики-же являются носителями высшаго откровенія, побѣдителями міровой скверны, освободившимися отъ власти Деміурга и низшихъ міродержителей. Смерти для нихъ нѣтъ, ибо она знаменуетъ лишь совлеченіе матеріальной оболочки, «кожаныхъ одеждъ» духа; человѣкъ смертенъ только посколькѣ онъ матеріаленъ, ибо смерть и матерія—тождественныя понятія ³⁾. Оттого Деміургъ называется иногда и «творцомъ смерти»....

Такимъ образомъ, человѣчество, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей—пневматиковъ, приуготовано къ роли посредствующаго звена между міромъ матеріальнымъ и божественной областью Духа. И въ немъ развертывается послѣдній актъ великой міровой драмы искупленія и очищенія: высшее озареніе сообщается ему Иисусомъ, — уже не эономъ, мистическимъ супругомъ надшей *Cosmii*, а земнымъ отраженіемъ его въ призрачномъ обликѣ человѣческаго тѣла.

Пришествіе въ міръ Иисуса не находится въ связи съ ветхозавѣтными пророчествами. Деміургъ, ничего не знавшій о тайнахъ высшаго міра Божества, мнвшій себя Богомъ Всевышнимъ, ничего не могъ сообщить и своимъ служителямъ; во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ выражается культъ низшихъ космическихъ силъ, и библейскіе пророки учили поклоненію этимъ низшимъ силамъ,—поэтому самъ Иисусъ сказалъ: «все, елико ихъ приде прежде Мене, татіе суть и разбойницы» ⁴⁾, а Апостоль Павелъ указывалъ на «тайну Премудрости, сокровенную отъ вѣковъ» ⁵⁾. Но Иисусъ явился для раскрытія этихъ тайнъ, и съ Его пришествіемъ закончился періодъ служенія низшимъ міродержителямъ. Въ видимомъ мірѣ космическія силы олицетворяются звѣздами (*т. е. астральными сферами*), и поэтому

¹⁾ *Exc. ex. Theod.* 1, 2.

²⁾ *Exc. ex. Theod.* 54.

³⁾ *Strom.* IV, 13.

⁴⁾ Іоан. X, 8. *Philosoph.* VI, 35.

⁵⁾ Ефес. III, 9—10. *Philosoph.* loc. cit.

упраздненіе ихъ власти знаменовалось символомъ новой звѣзды, возсіявшей на Востокъ при явленіи Спасителя ¹⁾).

Среди всей этой символики намъ трудно выяснитъ суть валентиніанскихъ возрѣній на историческую личность Іисуса. Мы уже видѣли, что главныя отрасли валентиніанства расходились именно въ этихъ возрѣніяхъ на Іисуса и на сущность Его тѣлеснаго облика. Климентъ Александрійскій даетъ намъ понять, что самъ Валентинъ придерживался докетическаго взгляда и училъ, что Іисусъ былъ облеченъ не матеріальнымъ тѣломъ, а психической субстанціей, такъ что Онъ «не ѣлъ и не пилъ и пища въ Немъ не переваривалась» ²⁾). Но Высшей Божественной Сущностью Онъ одаренъ былъ не сразу, и Самъ достигъ соединенія съ эономъ Христомъ (или Іисусомъ?). Этотъ текстъ Климента—единственное имѣющееся въ нашихъ рукахъ указаніе на хринологическіе взгляды самого Валентина, и это указаніе настолько неясно, что изъ него ничего определеннаго нельзя вывести. Возможно, что эту часть своего ученія Валентинъ особенно строго оберегалъ отъ непосвященныхъ, отчасти потому, что въ ней былъ ключъ къ пониманію его эотерическаго христіанства, отчасти во избѣжаніе слишкомъ явнаго разногласія въ этомъ вопросѣ съ Церковью, на сближеніе съ которой онъ не терялъ надежды. У Климента Александрійскаго ³⁾ мы находимъ еще указаніе на мнѣніе Валентина о троякой проповѣди Іисуса: сперва болѣе понятной для «малыхъ сихъ», затѣмъ болѣе глубокой подъ покровомъ притчей для учениковъ, и наконецъ, еще болѣе возвышенной и уже открытой для избранныхъ учениковъ послѣ воскресенія Іисуса (т. е. по совлеченіи Имъ психической субстанціи и преображеніи въ чисто-духовную Сущность). Слѣдуетъ добавить, что валентиніане, подобно офитамъ, придерживались мнѣнія о продолжительномъ срокѣ пребыванія Спасителя среди учениковъ послѣ воскресенія: они полагали, что эти явленія Іисуса ученикамъ и бесѣды, во время которыхъ Онъ раскрывалъ имъ глубочайшія тайны Богопознанія, продолжались 18 мѣсяцевъ.

¹⁾ *Exc. ex Theod.* 70, 74—75. Отмѣтимъ здѣсь опять отождествленіе власти астральныхъ сферъ съ неизбѣжными міровыми законами, управляющими матеріей; эта идея, общая всей восточной мистикѣ, лежала въ основѣ тайной астрологической науки.

²⁾ *Strom.* III. 7.

³⁾ *Exc. ex. Theod.*, 66.

Тѣ ученики, которымъ Иисусъ сообщилъ полноту познанія, являются, конечно, *пневматиками*, носителями высшаго духовнаго свѣта; Самъ Спаситель имъ сказалъ: «вы свѣтъ міра» ¹⁾. Пневматиками считалъ Валентинъ и тѣхъ, кого онъ самъ удостоивалъ высшаго посвященія. Но изъ этого нельзя заключить, что родъ людей-пневматиковъ онъ считалъ единственнымъ избраннымъ и достойнымъ спасенія. Валентинъ опредѣленно высказывался о недостаточности внѣшнихъ условій избранія, принадлежности къ извѣстному толку и т. д.: «Избранная Церковь» познается не внѣшнимъ образомъ, а по внутреннему озаренію, и вѣчный законъ Истины начертанъ не въ книгахъ, а въ сердцахъ человѣческихъ ²⁾. Люди матеріальные могутъ въ себѣ выработать психическій элементъ; люди психическіе могутъ превратиться въ пневматиковъ, — ибо душа одарена свободной волей и можетъ избрать либо жалкій путь погруженія въ искушенія плоти, либо путь медленнаго очищенія и одухотворенія. По всей вѣроятности, въ системѣ Валентина эта постепенная эволюція души отъ низшей природы къ высшей совершалась въ теченіе долгаго ряда послѣдовательныхъ существованій въ разныхъ тѣлесныхъ оболочкахъ; мы не имѣемъ прямыхъ указаній на то, что Валентинъ держался идеи переселенія душъ, но общая схема его ученія неизбѣжно приводитъ къ этой теоріи, излюбленной пифагорейцами. На метемпсихозу указываетъ и коротенькій отрывокъ изъ Валентинова письма, сохраненный Климентомъ Александрійскимъ, гдѣ говорится о множествѣ низшихъ духовъ, обитающихъ въ каждой душѣ ³⁾: эта мысль сильно напоминаетъ ученіе Василида о душевныхъ придаткахъ, являющихся воспоминаніями былыхъ переживаній въ другой оболочкѣ. Вся психическая сущность, разлитая въ міръ, должна когда-нибудь очиститься отъ скверны низшей матеріи; наступитъ часъ, когда не только духовныя, но и душевныя частицы *Софій* вмѣстѣ съ нею получатъ возможность отрѣшиться вполне отъ низшихъ стихій и вознестись въ высъ, къ таинственной Плиромѣ ⁴⁾.

Космическія силы создали въ матеріи органическую жизнь, въ этой матеріальной жизни изъ низшаго сознанія постепенно

¹⁾ *Matth.* V, 14. *Exc. ex. Theod.* 9.

²⁾ *Strom.* VI, 6.

³⁾ *Strom.* II, 20.

⁴⁾ *Exc. ex Theod.* 36—37.

выработалась психика, и эта психика въ высшихъ своихъ проявленіяхъ уже близка къ познанію Божественнаго Идеала: еще усиліе,—и она возвышается до полного воспріятія Его и сліянія съ Нимъ. Въ *Евангеліи Еиптянъ*,—говорилъ Валентинъ,—передается таинственное изреченіе Іисуса о царствѣ благодати, имѣющемъ наступить тогда, *когда прекратится рожденіе отъ женщины*, и въ этихъ словахъ указывается именно на неудачное твореніе *Софіи*, ожидающее полного очищенія и возрожденія черезъ просвѣтленіе низшей психики высшимъ познаніемъ, черезъ раствореніе міровой души въ Божественномъ Началѣ¹⁾. Откровеніе этой тайны приписано въ міръ Іисусомъ,—и отнынѣ все сущее въ мірѣ стремится къ совершенствованію, къ развитію въ себѣ высшей психики и воспріятію высшаго познанія, вмѣсто прежняго служенія слѣпымъ космическимъ силамъ. И самъ Деміургъ, дотолѣ мнвившій бытъ Богомъ Единымъ, черезъ пришествіе Іисуса позналъ Высшее Божество, и отнынѣ онъ самъ способствуетъ дальнѣйшей эволюціи мірового сознанія къ Божественному Первоисточнику. Онъ самъ, образовавшійся изъ психической сущности *Софіи*, стремится къ одухотворенію всей міровой психики. И когда великая драма бытія завершится реинтеграціей всей духовной и душевной сущности въ Непознаваемость Божества, то на мистическомъ брачномъ пирѣ просвѣтленной *Софіи* и Жениха-Спасителя Деміургъ будетъ тѣмъ «другомъ Жениха», про котораго сказано въ евангельской притчѣ (Іоан. III, 29) что онъ «радоcтью радуется гласу Жениха²⁾». Въ евангельскихъ сказаніяхъ Деміургъ представленъ и въ образѣ старца Симеона, пріявшаго съ радостью младенца-Іисуса на руки и воспѣвшаго «Нынѣ отпускаеши...»³⁾. Деміургъ аллегорически изображенъ и въ сотникѣ, ожидавшемъ отъ Іисуса повелѣній: «я самъ подъ властью, но имѣю подъ собою воиновъ и они исполняютъ мои приказанія...»⁴⁾.

Мы видимъ такимъ образомъ, что изъ-за безпорядочной массы отрывочныхъ, небрежно-скомканныхъ данныхъ о валентиніанской системѣ все-же вырисовываются очертанія общей

¹⁾ *Есс. ex Theod.* 67.

²⁾ *Есс. ex Theod.* 65.

³⁾ *Iren. Adv. haer.* I, VIII, 4. Сф. *Лук.* II, 28—29.

⁴⁾ *Iren. Adv. haer.* I, VII, 5. Сф. *Матв.* VIII, 9. *Лук.* VII, 8.

схемы ученія Валентина. И то, что намъ удастся о немъ узнать, заставляетъ насъ еще болѣе сожалѣть о невозможности проникнуть въ самую глубь мысли великаго гностическаго учителя... Начертанную имъ грандіозную картину мірового единства, ожидающаго сліянія съ Божествомъ, можно еще дополнить прекраснымъ отрывкомъ валентиніанскаго гимна, сохраненнымъ въ *Философуменахъ*: здѣсь воспѣвается Духъ, разлитый въ міровомъ эфирѣ, и все бытіе, озаренное духомъ; плоть льнетъ къ душѣ, душа стремится къ эйру, воздухъ къ небесамъ; изъ Бездны рождается плодъ (*Плирома*), изъ утробы младенецъ ¹⁾. Все сущее озарено Божественнымъ Свѣтомъ и часть окончательнаго растворенія въ Немъ. Пессимизмъ Василида и офитовъ сильно смягченъ у Валентина. Въ его ученіи нѣтъ стремленія къ безстрастному невѣдѣнію и небытію, — оно проникнуто восторженнымъ сознаніемъ единенія съ Божествомъ. Глубокая идея о Непознаваемой Божественной Сущности, осквернившейся творческой дѣятельностью, создавшей безформенный эмбрионъ потому, что Высшія Проявленія Божества не принимали участія въ твореніи, но затѣмъ очистившей созданную массу, одухотворившей ее и возвысившей до сліянія съ Всеблагой Первопричиной, — вся эта величавая метафизика проникнута какой-то своеобразной теплотой и мистической радостью. Ни одно гностическое ученіе не подошло такъ близко къ той «радости о Христѣ», о которой говорили апостолы Іоаннъ и Павелъ.

Мы не будемъ останавливаться надъ вопросомъ о моральной сторонѣ ученія Валентина: въ общей схемѣ его идей его этика обрисовывается съ достаточной ясностью. Для пневматиковъ путь къ окончательному освобожденію отъ узъ матеріи лежитъ въ отказѣ отъ всякаго угожденія плоти, въ полномъ аскетизмѣ; къ нимъ обращенъ призывъ: «да сіяетъ свѣтъ вашъ» ²⁾. Для людей, еще не достигшихъ пневматическаго состоянія, путь къ совершенствованію лежитъ въ постепенномъ очищеніи отъ матеріальныхъ потребностей, ибо слабая природа ихъ не можетъ перенести бремени непосильнаго воздержанія и не сразу могутъ они возвыситься до полнаго презрѣнія къ плоти; для этихъ низшихъ, призванныхъ, но еще не избранныхъ людей Валентинъ не допускалъ возможности строгихъ аскетическихъ

¹⁾ *Philosoph.* VI, 37.

²⁾ *Есс. ев. Theod.* 3, 41. Сф. *М. т. о.* V, 16.

требованій; подобно Апостолу Павлу, онъ одобрялъ даже для нихъ брачное сожителство ¹⁾. Мы уже видѣли, что для общей массы вѣрующихъ Валентинъ признавалъ достаточнымъ ученіе Церкви, предназначенное для «непосвященныхъ». Для нихъ христіанское благовѣстіе знаменуетъ уже первую помощь свыше въ борьбѣ съ матеріальнымъ началомъ; крещеніе является символомъ погашенія низшихъ страстей, и въ этомъ его смыслъ въ видимомъ мірѣ, аналогичный болѣе глубокому символу духовнаго возрожденія для людей, стоящихъ на высшей степени познанія ²⁾. На первыхъ степеняхъ спасенія вѣра въ Христово откровеніе замѣняетъ пониманіе этого Откровенія; вѣра служитъ опорой на трудномъ пути совершенствованія, и потому сказано: «по вѣрѣ вашей будетъ вамъ» ³⁾. Въ концѣ труднаго и долгаго пути искренній и неутомимый порывъ къ Богоискательству награждается созерцаніемъ Божественнаго Свѣта; «блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ», повторялъ Валентинъ евангельскій текстъ ⁴⁾.

Для общей характеристики Валентина остается добавить, что разногласія среди его послѣдователей могли возникнуть еще при жизни и съ вѣдома великаго учителя, опредѣленно высказывавшаго свое убѣжденіе въ несостоятельности книжнаго буквѣдства и фанатичной приверженности текстамъ. Возможно, что Валентинъ предоставлялъ своимъ послѣдователямъ полную свободу толкованія его мыслей, и тогда объясняется различіе во взглядахъ представителей валентиніанства на основные догматическіе вопросы. Валентиніане никогда не были сектантами въ прямомъ значеніи этого слова; сектантской нетерпимости у нихъ не было не только по отношенію къ оттолкнувшей ихъ Церкви, но и во взаимныхъ отношеніяхъ разныхъ валентиніанскихъ «толковъ» и школъ. Валентиніанство нельзя назвать ни сектой, ни схизмой: то было мощное мистическое движеніе, пытавшееся въ самой Церкви вызвать реакцію противъ демократическихъ теченій христіанства, противъ низведенія христіанскаго Бого-

¹⁾ *Strom.* III, 1.

²⁾ *Exc. ex Theod.* 81.

³⁾ *Exc. ex Theod.* 9. Cf. *Mano.* IX, 29.

⁴⁾ *Strom.* II, 20. Hilgenfeld (*Ketzergeschichte*, II, 6), цитируя эти слова Валентина, добавляетъ: «Wer so lehrte, mochte sich wohl eines Bischofsstuhls, selbst in der Welthauptstadt, für würdig halten!»

познанія до уровня толпы¹⁾. Церковь отвергла Валентина, но созданное имъ движеніе не погибло: оно жило въ христіанствѣ цѣлыхъ два вѣка рядомъ съ официальной Церковью, и, переживъ себя, наложило неизгладимый слѣдъ на христіанское мышленіе, воскресло вновь во многихъ догматахъ, принятыхъ позднѣйшею Церковью. Вліяніе Валентина сказалось, быть можетъ, съ наибольшою силою именно въ эпоху кристаллизаціи христіанской догматики, спустя два столѣтія послѣ появленія блестящаго гностическаго мыслителя въ міровой столицѣ...

Мы еще вернемся къ вопросу о косвенномъ вліяніи Валентиновыхъ идей на догматическое богословіе Церкви. Покаже намъ слѣдуетъ завершить нашъ бѣглый обзоръ валентиніанства разсмотрѣніемъ наиболѣе интересныхъ свѣдѣній о главнѣйшихъ ученикахъ Валентина.

1. Валентиніанецъ Птолемей²⁾.

Мы уже неоднократно отмѣчали, что знаменитое сочиненіе Иринея Лионскаго «Противъ ересей» направлено главнымъ образомъ противъ валентиніанца Птолемея и его послѣдователей. Изъ этого обстоятельства можно заключить, что школа Птолемея получила сильное распространеніе въ Галліи и вообще на Западѣ, что и побудило лионскаго пастыря выступить съ опроверженіемъ идей, отвлекавшихъ его паству отъ авторитета Церкви. Эта догадка подтверждается и указаніемъ *Философумена* на то, что Птолемей былъ однимъ изъ главныхъ представителей валентиніанства италійскаго или западнаго³⁾. Въ позднѣйшемъ ересеологическомъ трактатѣ, извѣстномъ подъ заглавіемъ *Praedestinatus*, мы находимъ неожиданное указаніе на сильное распространеніе «ереси Птолемея» на Востокѣ, причѣмъ съ опроверженіемъ ея будто-бы выступалъ епископъ Кесарійскій

1) У Гарназа (*Gesch. d. altchr. Litt.*, I, II, 11) находимъ весьма вѣрное опредѣленіе валентиніанства: eine Gruppe exegetisch-theosophischer Schülen von Esoterikern, die wohlwollend auf die gemeinen Kirchenleute herabsahen und stufenweise ihre Geheimnisse mitteilten...

2) Мы не будемъ здѣсь перечислять источники свѣдѣній о Птоломеевѣ, такъ какъ выше (стр. 282) указаны главнѣйшіе источники для валентиніанства вообще, въ томъ числѣ и для Птолемея и его школы.

3) *Philosoph.* VII, 95. См. выше, стр. 284.

Захей (?) ¹⁾, но эти свѣдѣнія не подтверждаются никакими другими данными и особеннаго значенія для насъ не имѣютъ.

О личности самого Птолемея и жизненной дѣятельности его намъ рѣшительно ничего не извѣстно. Ученіе его можно возстановить изъ первыхъ главъ книги Иринея, хотя постоянныя отступленія автора, его параллельныя указанія на другія валентиніанскія толкованія и на идеи самаго Валентина, чрезвычайно затрудняютъ выясненіе собственныхъ идей Птолемея и измѣненій, внесенныхъ имъ въ общую схему валентиніанскаго ученія. Однако сбивчивый пересказъ Иринея является единственнымъ источникомъ свѣдѣній о системѣ Птолемея; остальные ересеологи, упоминающіе о немъ, передаютъ лишь въ болѣе или менѣе сжатомъ видѣ данныя Иринея. Одинъ только Епифаній существенно обогащаетъ нашъ матеріалъ, сохранивъ намъ въ своемъ изложеніи «ереси птолемаитовъ» подлинное письмо Птолемея къ какой-то «возлюбленной сестрѣ» Флорѣ; въ этомъ драгоцѣнномъ документѣ содержится символическое толкованіе Моисеева закона и разъясняется отношеніе гностической мистики къ Ветхому Завѣту. Эзотерическое-же ученіе Птолемея о Сущности Божества смутно обрисовывается въ данныхъ Иринея, приблизительно въ слѣдующемъ видѣ ²⁾:

Неизреченный и Непознаваемый Первобытный Принципъ Божества именовался у Птолемея, какъ и у Валентина, *Глубиной* или *Бездной* (Βοδός), а также *Первоотцомъ* (Προπάτωρ) и *Первоначаломъ* (Προαρχή). Ему соприсуща *Мысль* (Ἐννοια), именуемая также *Молчаніемъ* (Σιγή) и *Благодатью* (Χάρις) ³⁾. Незыяснимая *Бездна* произвела въ *Молчаніи* первое Непостижимое проявленіе Божества, обозначаемое наименованіемъ *Ума* (Νοῦς), а также *Единороднаго* (Μονογενῆς), *Отца* (Πατήρ) и *Начала всего* (Ἀρχή τῶν πάντων); съ Нимъ вмѣстѣ произведена *Истина* (Ἀλήθεια), образующая съ Нимъ вторую незыяснимую сизигію: эта сизигія вмѣстѣ съ Первоначальной *Бездной* и *Молчаніемъ* составляютъ Высшую Тетраду, мистическій пифагорейскій квадратъ, знаменующій и начало и полноту Божества, превышающаго всякое разумѣніе. Познаніе Божественной Сущности дано одному только *Единородному Уму*,

¹⁾ *Prædest.* с. XIII.

²⁾ *Iren. Adv. haer.* I, I sq.

³⁾ У Птолемея мы видимъ такимъ образомъ Первоначальную Двоицу вмѣсто пифагорейской Монады, принятой въ системѣ Валентина.

вмѣщающему полноту всѣхъ неизреченныхъ потенцій Божества: дальнѣйшее развитіе Божественныхъ проявленій происходитъ отъ Него, а Первоначальная Бездна уже не проявляется въ дальнѣйшихъ эманацияхъ. Такимъ образомъ, по этой системѣ, идея творческой дѣятельности еще далѣе отодвигается отъ Первобытнѣйшей Самодовлѣющей Божественной Сущности, лишь разъ проявившейся въ произведеніи *Единороднаго Ума* (и нераздѣльной съ Нимъ *Истины*) и не принимающей болѣе участія въ развитіи Божественныхъ потенцій; Божественное Творческое Начало сосредоточено въ *Единородномъ*, Которому Одному доступно познаніе Безначальнаго Первоисточника, почему и говорится, что Онъ равенъ и подобенъ Отцу¹⁾. Высшая Непознаваемая Тетрада окружена *Предѣломъ* (*Ὁρος*), за которымъ уже нѣтъ полноты Богопознанія даже для послѣдующихъ эманаций Божественной Сущности.

Эти эманации происходятъ въ томъ-же порядкѣ, какъ и въ системѣ Валентина. *Единородный Умъ* и *Истина* производятъ сперва *Слово* (*Λόγος*), именуемое также Отцомъ потому, что въ Немъ заложено начало всего имѣющаго бытіе; Ему соприсуща *Жизнь* (*Ζωή*). Изъ *Логоса* и *Жизни* исходятъ *Человѣкъ* (*Ἄνθρωπος*) и *Церковь* (*Ἐκκλησία*). Эти двѣ сизигіи вмѣстѣ съ высшей Тетрадой образуютъ непознаваемую *Огдоаду*,—корень и начало и Божественный Источникъ всего грядущаго бытія. Ириней добавляетъ²⁾, что эта таинственная Огдоада обозначалась иногда Тетрадой однихъ лишь мужскихъ именованій: *Бездны* (*Βωδός*—муж. р.), *Ума*, *Логоса* и *Человѣка*; этимъ сокращеніемъ валентиниане указывали на то, что ихъ «сизигіи» имѣли только метафизическое значеніе, безъ всякаго реального представленія о мужеско-женскомъ элементѣ, почему женскія «потенціи» сливались съ мужскими опредѣленіями безъ ущерба для общаго смысла. Изъ *Слова* и *Жизни* происходитъ исхожденіе декады, а изъ *Человѣка* и *Церкви* додекады эоновъ, наименованія которыхъ приведены нами выше въ системѣ Валентина³⁾; такимъ образомъ завершается полнота (Плирома) 30 Божественныхъ проявленій.

Всѣмъ этимъ эманациямъ Божества *Единородный* хотѣлъ передать собственное безиредѣльное познаніе Божественнаго

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, I, 1.

²⁾ *Ibid.*, loc. cit.

³⁾ См. выше, стр. 296.

Первоначала, но былъ удержанъ *Молчаніемъ*, соприсущимъ Непостижимой Безднѣ. Ибо полнота познанія не могла быть раскрыта прежде времени, до проведенія всѣхъ эоновъ по пути исканія Первопричины и смысла Божественнаго бытія¹⁾. Это мѣсто въ изложеніи Иринея весьма темно. Быть можетъ, его можно истолковать въ томъ смыслѣ, что процессъ творчества, начавшійся въ Божествѣ, исключаетъ понятіе о совершенствѣ (ибо творчество вытекаетъ изъ неудовлетворенности) до возвращенія къ первобытному мистическому покою?

Какъ и въ системѣ Валентина, Божественная гармонія нарушается послѣднимъ эономъ Плиромы, — *Премудростью-Σοφία*. Она возгорается страстнымъ желаніемъ познать Непостижимую Сущность *Первоотца* и устремляется къ Нему, ища съ Нимъ сліянія, но задерживается *Предѣломъ*, оберегающимъ неизяснимую тайну Божества. *Софія* приходитъ къ сознанию непостижимости Божественной Первопричины, и возвращается на свое мѣсто въ концѣ Плиромы, отбросивъ свои страстныя помысленія, т. е. частицу своей духовной сущности. Эта духовная субстанція, лишенная образа и смысла, но порожденная тяготѣніемъ къ Непознаваемому, имѣетъ быть міровымъ зародышемъ, началомъ низшаго стихійнаго элемента, въ которомъ разовьются всѣ потенціи бытія. Этотъ низшій элементъ отнынѣ отдѣляется отъ Плиромы *Предѣломъ* (вторымъ), произведеннымъ *Единороднымъ* для огражденія цѣлости Плиромы; этому Предѣлу присваивается не только наименованіе *Креста* (*Σταυρός*), какъ у Валентина, но и другія мистическія названія, смыслъ которыхъ совершенно неясенъ (напр. *Καρπιστής*, — *собиратель жатвы* по толкованію Неандера и Гарвея)²⁾. Далѣе въ самой Плиромѣ происходитъ эманация *Христа* и *Духа Святаго* отъ *Единороднаго*, причемъ эти эоны являются не новой сизигіей Плиромы, а какъ-бы дополненіемъ къ остальнымъ эонамъ: они передали имъ познаніе Непостижимой Сущности *Первоотца*, и уравнивали ихъ между собою, такъ что всѣ низшіе эоны уподобились высшимъ и слились съ ними въ благоговѣйномъ созерцаніи Непознаваемаго Первоисточника. Такимъ образомъ достигнута въ Плиромѣ полнота мистической радости и покоя, и въ благодарносъ Непознаваемому Отцу, для прославленія Его,

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, II, 1.

²⁾ *Ibid.* I, II, 4. Harvey, *adnot.* pp. 18—19.

всѣми зонами созданъ *Иисусъ*, вмѣстившій по частицѣ духовной сущности каждаго зона, и названный Звѣздою Плиромы (т. е. *внѣшнимъ отблескомъ ея*), и *Словомъ*, и *Христомъ* (ибо Онъ—отраженіе Ихъ), и *Всѣмъ* (τὰ πάντα), и *Спасителемъ* (Σωτήρ). И Онъ ниспосылается на помощь безформенному міровому эмбриону, носящему здѣсь названіе не «внѣшней *Согіи*», а *Ахамою* (Ἀχαμώδ).

Первая помощь *Ахамои* была уже оказана сжалившимся надъ нею зономъ *Христомъ*, простершимся къ ней черезъ Предѣлъ и даровавшимъ ей нѣкоторую форму (духовную субстанцію). Но послѣ этого временнаго озаренія Божественнымъ Свѣтомъ *Ахамою* впала въ глубочайшую скорбь, ибо познала свою сущность и отчужденность отъ Плиромы, къ которой устремилась въ безвыходной тоскѣ, но была остановлена таинственнымъ Предѣломъ. Тогда сошелъ къ ней *Иисусъ*, и принесъ ей спасительное очищеніе отъ низшихъ страстей, т. е. отъ тоски, скорби, страха и пр.: изъ этихъ аффектовъ создается низшая матерія, стихійные элементы будущаго космоса, а сама *Ахамою* остается чисто-духовнымъ началомъ, среднимъ между Божествомъ и матеріею.

Сотвореніе матеріальнаго, видимаго міра является дѣломъ Гебдомады низшихъ космическихъ силъ, ишедшихъ изъ *Ахамои*, и во главѣ которой находится Деміургъ, отождествленный съ Ветхозавѣтнымъ Богомъ; вмѣстѣ съ этими семью міродержителями *Ахамою* образуетъ низшую *Оидоаду*, соответствующую Высшей. Сама *Ахамою* не принимаетъ дальнѣйшаго участія въ созданіи вселенной: она—сверхкосмическій духовный принципъ, и изъ нея исходятъ духовные элементы или «ангелы»; Деміургъ-же является міровою душою. Онъ вдыхаетъ «душу живую» въ человѣка, произведеннаго изъ низшей матеріи, но вмѣстѣ съ этой душою человѣкъ получаетъ безъ вѣдома Деміурга и частицу духовной сущности *Ахамои*. Далѣе въ изложеніи Иринея мы находимъ ученіе Птолемея о трехъ родахъ людей,—пневматическихъ, психическихъ и матеріальныхъ,—вполнѣ сходное съ только-что разсмотрѣннымъ ученіемъ Валентина. Деміургъ и здѣсь является не противникомъ Всевышняго Непознаваемаго Божества, а выразителемъ безсознательнаго стремленія къ Нему всего живущаго; въ Ветхомъ Завѣтѣ Деміургъ, хотя и не зная тайны духовной сущности, съ особенной любовью выдѣлялъ людей-пневматиковъ, поставлялъ ихъ священ-

никами, пророками или царями ¹⁾); съ пришествіемъ-же въ міръ Иисуса Христа онъ радостно воспринялъ познаніе Неизреченнаго Божества и отнынѣ всѣми силами содѣйствуетъ торжеству духа надъ матеріей, постепенному очищенію пневматической сущности отъ психической и матеріальной для возвращенія къ Божественному Источнику всего духовнаго, и постепенному превращенію всѣхъ матеріальныхъ людей въ психическихъ. И когда завершится выдѣленіе духа и души изъ матеріи, послѣдняя распадется и уничтожится огненной стихіей, все-же духовное сольется съ Божественной Сущностью въ Плиромѣ, куда войдетъ и просвѣтленная *Ахамоо* съ мистическимъ супругомъ своимъ Иисусомъ.

О земномъ явленіи Иисуса Христа Птолемей училъ, повидимому, въ докетическомъ духѣ, — но пересказъ Иринея въ этомъ мѣстѣ запутывается указаніями на хринологическія идеи другихъ валентиніанъ, и собственные взгляды Птолея остаются невыясненными. Часть валентиніанъ усматривала въ Иисусѣ Христѣ сочетаніе четырехъ міровыхъ элементовъ: матеріального (ибо тѣло Его, хотя и не было обыкновенною человѣческою плотью, все-же было составлено изъ тончайшей матеріальной субстанціи), психическаго (отъ Деміурга), духовнаго (отъ *Ахамоои*) и Божественнаго, сошедшаго на Иисуса при крещеніи подъ видомъ голубя и покинуващаго Его передъ крестными страданіями, которые, впрочемъ, были призранны ²⁾). По мнѣнію нѣкоторыхъ, Иисуса Христа можно было называть *сыномъ Деміурга*, ибо тѣлесная оболочка Его была сформирована изъ субстанціи низшаго міра—царства Деміурга (въ этомъ смыслѣ къ Иисусу Христу относились нѣкоторыя мессіаническія пророчества ветхозавѣтныхъ пророковъ,—служителей Деміурга),—но эта земная оболочка все-же была лишь подобіемъ настоящаго тѣла: Иисусъ прошелъ черезъ Марію, какъ вода черезъ трубу (т. е. не было естественнаго рожденія Его), при крещеніи-же вселился въ него *Спаситель*, Божественный плодъ всей Плиромы ³⁾). Для другихъ валентиніанъ все явленіе Иисуса Христа было только призраннымъ. Повторяемъ, что мы не имѣемъ возможности выяснитъ здѣсь собственные идеи Птолея и его

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, VII, 3.

²⁾ *Ibid.* I, VII, 2.

³⁾ *Ibid.* loc. cit.

школы. Вообще, приведенными сбивчивыми данными Иринея исчерпываются всѣ наши свѣдѣнія объ эсотерической сторонѣ ученія этой школы, ученія, строго охраняемаго отъ непосвященныхъ.

Отмѣтимъ кстаті упрекъ, бросаемый Иринеемъ послѣдователямъ Птолемея, будто они лишь за деньги посвящали въ свои тайны ¹⁾. Лионскій пастыръ здѣсь опять поддался искушенію кольнуть еретиковъ повтореніемъ нелѣпаго слуха; очевидно, народная молва объясняла затаеннымъ корыстолюбіемъ ту неохоту и осторожность, съ которой валентиніане раскрывали свое эсотерическое ученіе. Такая-же легкомысленная клевета непониманія чувствуется въ утвержденіи, будто валентиніане считали все дозволеннымъ для пневматиковъ, якобы не оскверняющихся ничѣмъ ²⁾. Валентиніанское міросозерцаніе слишкомъ явно указывало на необходимость аскетическаго воздержанія для «высшихъ посвященныхъ», чтобы можно было останавливаться на подобныхъ наивныхъ обвиненіяхъ въ скрытомъ развратѣ; мы уже слишкомъ часто встрѣчались съ такими обвинениями и знаемъ имъ цѣну. Но въ данномъ случаѣ можно предположить, что въ несправедливыхъ укорахъ Иринея кроется глубокое непониманіе широкихъ взглядовъ Птолемея на воздержаніе отъ дѣлъ, а не отъ пищи, на обрѣзаніе сердца, а не плоти, на жертву духовную, а не кровавую. Эта терпимость примѣнялась конечно не къ «высшимъ посвященнымъ», а именно къ массѣ «призванныхъ», еще не «избранныхъ»: валентиніанская проповѣдь стремилась одухотворить ихъ порывъ къ Богоискательству, отвлечь ихъ отъ внѣшняго формализма обрядовъ. Само собою разумѣется, что такая проповѣдь не могла быть понятной сторонникамъ бездушной буквы, мертвящей традиціи. Но она была близка и дорога тѣмъ, кого она призывала къ радостямъ мистическихъ созерцаній, къ грезамъ безудержнаго символизма.

Символическое толкованіе «закона» и всякихъ текстовъ было вообще сильно распространено среди валентиніанъ, но цѣлый рядъ такихъ толкованій сохраненъ Иринеемъ именно подъ именемъ Птолемея и его послѣдователей. Въ евангельскихъ текстахъ отыскивались указанія на три рода людей:

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, IV, 3.

²⁾ *Ibid.* I, VI, 3.

такъ, къ человѣку психическому обращенъ отвѣтъ Спасителя (на просьбу отпустить домой проститься съ семейю): «Никто возложившій руку свою на рало (плугъ) и озирающійся вспякъ не достигнетъ Царствія Божія»¹⁾,—(т.-е. порывъ къ одухотворенію, къ совлеченію потребностей плоти, долженъ переселить всякія житейскія и семейныя условности). А къ пневматику относится еще болѣе суровый отвѣтъ Христа на просьбу ученика отпустить его домой на похороны отца: «иди за Мною и оставь мертвыхъ погребать своихъ мертвецовъ»²⁾. Три рода людей указаны и въ притчѣ о закваскѣ, заложеной женщиною въ трехъ мѣрахъ муки³⁾: женщина—символь *Премудрости-Софїи*, три мѣры муки—родъ человѣческой, а закваска—Спаситель⁴⁾.

Еще болѣе смѣлыя толкованія мы находимъ въ математическихкихъ вычисленіяхъ, доказывавшихъ, что число 30 эоновъ Плиромы таинственно изображалось тридцатилѣтнимъ возрастомъ Иисуса Христа, что это-же мистическое число 30 являлось смысломъ притчи о работникахъ въ виноградникѣ, выходящихъ на работу въ первый, третій, шестой, девятый и одиннадцатый часъ⁵⁾ ($1 + 3 + 6 + 9 + 11 = 30$),—что додекада эоновъ изображена числомъ 12 апостоловъ, а первые восемнадцать эоновъ (т.-е. огдоада и декада)—численнымъ значеніемъ имени Иисуса, ибо двѣ первыхъ буквы Его имени по греческому алфавиту составляютъ цифру 18 ($\iota = 10, \eta = 8$)⁶⁾. Подобныхъ толкованій можно было-бы привести еще множество, но мы сейчасъ увидимъ поразительные образцы ихъ въ системѣ валентиніанца Марка и поѣтому не будемъ пока надъ ними останавливаться. Зато толкованія Ветхаго Завѣта, сохраненныя въ письмѣ Птолемея къ Флорѣ⁷⁾, заслуживаютъ полнаго нашего вниманія уже потому, что мы здѣсь имѣемъ не пересказъ пристрастнаго ере-сеолога, а подлинный трактатъ гностическаго учителя.

Въ этомъ трактатѣ однако нѣтъ слѣдовъ эотерическаго

¹⁾ Лук. IX, 61—62.

²⁾ Матв. VIII, 21—22. Лук. IX, 59—60. Гностическая традиція, сохраненная Климентомъ Александрийскимъ (*Strom.* III, 4), утверждала, что этотъ отвѣтъ Христа былъ обращенъ къ апостолу Филиппу, на что нѣтъ указаній въ текстѣ нашихъ каноническихкихъ евангелій.

³⁾ Матв. XIII, 33. Лук. XIII, 21.

⁴⁾ *Iren. Adv. haer.* I, VIII, 3.

⁵⁾ Матв. XX, 1—16. *Iren. Adv. haer.* I, III, 1.

⁶⁾ *Iren. Adv. haer.* I, III, 2.

⁷⁾ *Eph. Haer.* XXXIII.

ученія валентиніанъ. Повидимому, Флора обратилась къ Птолею съ вопросомъ объ истинномъ значеніи Ветхаго Заѣта, о необходимости выполненія его предписаній. Птолемей отвѣчаетъ обстоятельнымъ разборомъ библейскаго текста, но безъ намека на высшія тайны «гносиса», безъ сообщенія Флорѣ идеи о Божественной Первосущности, Плиромъ и пр. Флора вѣроятно не принадлежала къ числу посвященныхъ и поэтому не достаивается особыхъ откровеній. Впрочемъ Птолемей заканчиваетъ свое письмо обѣщаніемъ дальнѣйшихъ разъясненій, и этотъ второй трактатъ уже не попалъ въ руки ересеологовъ; быть можетъ, здѣсь были изложены тѣ мистическія идеи, коими валентиніане столь неохотно дѣлились съ непосвященными.

Въ письмѣ-же, сохраненномъ Епифаніемъ, Птолемей пытается выяснитъ несостоятельность буквального пониманія Ветхаго Заѣта. По его мнѣнію, библейскій текстъ составленъ изъ разныхъ наслоеній, причемъ часть «закона» и этическихъ предписаній написана по Божьему вдохновенію (мы не можемъ однако выяснитъ, имѣется-ли здѣсь въ виду Непознаваемая Божественная Сущность или низшій Деміургъ,— послѣднее наиболее вѣроятно). Это боговдохновенная часть этическихъ предписаній и является тѣмъ «закономъ», про котораго Христось сказалъ, что Онъ «не разрушитъ его пришель, а исполнитъ»¹⁾, но съ пришествіемъ Спасителя эти моральныя заповѣди расширены, дополнены разными отгѣнками: такъ, въ словахъ «не убій» содержится уже отрицаніе всякаго гнѣва на ближняго, и пр. Часть-же библейскаго закона совершенно нельзя признать боговдохновенной; самъ Исусъ Христось сказалъ іудеямъ, что эти предписанія составлены «по жестокосердію вашему»²⁾, и на самомъ дѣлѣ они отчасти внесены въ законъ Моисеемъ по собственному разумѣнію, отчасти даже добавлены позже старѣйшинами народными и носятъ характеръ временныхъ юридическихъ мѣръ. Вся эта часть закона отмѣнена пришествіемъ Христа: такъ, суровый законъ «око за око и зубъ за зубъ» замѣненъ ученіемъ о всепрощеніи обидъ. Наконецъ, вся ветхозавѣтная обрядность, жертвоприношенія, и всѣ связанныя съ ними постановленія имѣютъ исключительно символическое значеніе. Всѣ эти взгляды Птолея весьма интересны: мы видимъ

¹⁾ Матт. V, 17.

²⁾ Матт. XIX, 8.

въ нихъ послѣднюю попытку примиренія съ библейской традиціей, въ противовѣсъ рѣзкому отрицанію всего Ветхаго Заваѣта со стороны большинства гностическихъ сектъ и маркіонизма, съ которымъ мы вскорѣ ознакомимся.

Мы долго остановились на Птолемей, какъ на яркомъ выразителѣ валентиніанскихъ идей, но теперь должны его покинуть для дальнѣйшаго знакомства съ наиболѣе извѣстными учениками Валентина.

2. Валентиніанецъ Гераклеонъ.

Мы уже видѣли, что авторъ *Философуменъ* ставитъ во главѣ западнаго валентиніанства вмѣстѣ съ Птолемеемъ нѣкоего Гераклеона (*Ἡρακλέων*), о которомъ упоминаетъ еще дважды. Иринея также называетъ Гераклеона, но не даетъ точныхъ о немъ свѣдѣній. Зато изъ данныхъ Климента Александрійскаго и Оригена мы узнаемъ, что Гераклеонъ былъ личнымъ ученикомъ Валентина¹⁾, выдающимся представителемъ его школы, что онъ былъ авторомъ нѣсколькихъ серьезныхъ трудовъ и, между прочимъ, обширнаго толкованія на Евангеліе Іоанна (*Ἐπομύματα*), которымъ пользовался Оригенъ въ своихъ комментаріяхъ на это евангеліе. На основаніи многочисленныхъ цитатъ Оригена можно даже составить себѣ представленіе о главнѣйшихъ чертахъ системы Гераклеона: основная идея ея выражалась чистымъ монизмомъ, не допускавшимъ никакого раздвоенія въ Первобытнѣйшій Сущности Божества. Въ христологической части этой системы замѣтенъ строгій докетизмъ: не только тѣлесная оболочка Христа признается призрачною, но и многія евангельскія повѣствованія о Его земной жизни слѣдуетъ понимать въ одномъ только символическомъ смыслѣ²⁾.

Эта система, повидимому, очень близка валентиніанству *Философуменъ*, и на этомъ основаніи ученый Липсіусъ высказалъ догадку, что изложенное въ *Философуменахъ* валенти-

¹⁾ Orig. *Comm. in Joh.*, II, 8.

²⁾ Цитаты изъ Гераклеона, сохраненныя Климентомъ и Оригеномъ, были собраны и изданы ученымъ Грабе въ его *Spicilegium ss. Patrum* (Оксфордъ 1700); онѣ помѣщены Гильгенфельдомъ въ его *Ketzergeschichte d. Urchrist.*, IV, 3, и также изданы вновь въ отдѣльномъ сборникѣ Брукомъ (Brooke, *The Fragments of Heraclion*, Cambridge 1891).

ніанское ученіе является именно системой Гераклеона; это мнѣніе, однако, не нашло еще серьезныхъ подтвержденій и можетъ быть пока лишь отмѣчено, какъ интересная гипотеза, провѣрка которой, къ сожалѣнію, невозможна за отсутствіемъ критерія. Иныхъ точныхъ данныхъ о системѣ Гераклеона мы не имѣемъ. Въ *Stromataхъ* Климента сохраненъ весьма интересный отрывокъ изъ трактата Гераклеона о мученичествѣ¹⁾,— но мы здѣсь находимъ лишь выраженіе взглядовъ, общихъ многимъ гностикамъ, о бесполезности религіознаго фанатизма и о безцѣльности исповѣданія передъ толпою мнѣній, ей недоступныхъ. Епифаній Кипрскій посвятилъ Гераклеону цѣлую главу своей книги противъ ересей²⁾, но приписываетъ ему совершенно произвольно идеи, выхваченныя почти наугадъ изъ опроверженій валентиніанства Иринея и Ипполита; собственныя добавленія Епифанія лишены всякой цѣнности. У другихъ ереселоговъ мы находимъ, въ большинствѣ случаевъ, лишь незначительныя упоминанія о Гераклеонѣ; только въ книгѣ «*Praedestinatus*» содержатся неожиданныя и весьма сомнительныя свѣдѣнія о томъ, будто Гераклеонъ распространялъ свое ученіе въ Сициліи, былъ изобличенъ папою Александромъ (?), долженъ былъ ночью скрыться и безслѣдно исчезъ и т. д.³⁾ Насколько эти данныя мало достовѣрны, видно уже изъ допущеннаго авторомъ крупнаго анахронизма: папа Александръ I занималъ римскую кафедру приблизительно съ 105 по 115 г., и поэтому ни въ какомъ случаѣ не могъ сталкиваться съ представителемъ валентиніанства, основателемъ котораго, какъ мы видѣли выше, выступилъ лишь въ срединѣ II вѣка⁴⁾. Впрочемъ, Епифаній Кипрскій впалъ въ другой анахронизмъ, назвавъ Гераклеона ученикомъ валентиніанца Колорбаса, т.-е. отнеся его ко второму поколѣнію послѣдователей валентиніанства.

Но этими противорѣчіями еще не исчерпывается путаница, создававшаяся вокругъ имени Гераклеона. Нѣкоторые ученые критики хотѣли усмотрѣть указаніе на него въ другомъ мѣстѣ Иринеевой книги, гдѣ говорится о «знаменитомъ» ученикѣ Валентина безъ обозначенія его имени⁵⁾. Возможно, что этотъ

¹⁾ *Strom.* IV, 9.

²⁾ *Epiph. Haer.* XXXVI.

³⁾ *Praedest.* с. XVI.

⁴⁾ См. выше, стр. 288.

⁵⁾ *Adv. haer.* I, XI, 3.

текстъ Иринея являлся дословнымъ пересказомъ другого ересеологическаго первоисточника ¹⁾, гдѣ «знаменитый» валентинианецъ также не былъ названъ, почему Иринею не могъ указать его имени. Какъ бы то ни было, Иринею, сообщивъ нѣкоторыя данныя о Валентинѣ и ученикѣ его Секундѣ, добавляетъ: «другой славный ихъ учитель, восходя выше какъ бы къ болѣе совершенному знанію, училъ о Первой Тетрадѣ такъ ²⁾...» Далѣе слѣдуетъ сжатое изложеніе особаго мистическаго ученія о Наивысшей Неизъяснимой Четверицѣ, обозначаемаго наименованіями *Единичности* (Μονότης), *Единства* (Ἐνότης), *Единицы* (Μονάς) и *Единого* (τὸ Ἕν): этой трансцендентальной символической идея Божественной Первопричины еще далѣе отодвигалась въ глубь мистическаго созерцанія. Греческое слово ἐπιφανής (славный, знаменитый, блестящій), употребленное Иринеемъ, дало поводъ къ недоразумѣнію: нѣкоторые ересеологи думали здѣсь видѣть собственное имя *Епифаній*, а Епифаній Кипрскій даже смѣшалъ этого невѣдомаго валентинианца съ загадочнымъ юношей-философомъ Епифаніемъ, сыномъ Карпократа ³⁾... Другіе ересеологи полагали, что подѣ этимъ знаменитымъ учителемъ слѣдуетъ разумѣть именно Гераклеона; въ наше время это мнѣніе поддерживается, между прочимъ, Гарнакомъ. Наконецъ, другіе ученые (Гарвей, Гильгенфельдъ) предлагали видѣть въ этомъ загадочномъ знаменитомъ учителѣ другого валентинианца Колорбаса.

3. Валентинианецъ Колорбасъ.

Объ этомъ Колорбасѣ (Κολόρβασος, Colorbasus) упоминаютъ почти всѣ древніе ересеологи, но свѣдѣнія о системѣ его крайне темны: такъ, Епифаній Кипрскій ⁴⁾ произвольно приписываетъ ему мнѣнія, переданныя Иринеемъ въ общемъ хаосѣ валентинианскихъ идей,—точныхъ-же указаній на его ученіе о Сущности Божества и пр. мы не имѣемъ. Повидимому, онъ былъ

¹⁾ Быть можетъ, Syntagma Iустина?

²⁾ Alius vero quidam, qui et *clarus* (ἐπιφανής) est magister ipsorum, in majus sublime et quasi in majorem agnitionem extensus, primam quaternationem dixit sic... etc. *Adv. Haer.* I, XI, 3.

³⁾ *Eph. Haer.* XXXII. О сынѣ Карпократа см. выше, стр. 278—281.

⁴⁾ *Haer.* XXXV.

близокъ къ пифагорейству: ему приписывали ученіе о Монадѣ—Первоначальной Безднѣ, и разныя мистическія цифровыя вычисленія ¹⁾). Надо однако замѣтить, что самое имя Колорбаса возбуждало сомнѣнія современной критики: нѣкоторые ученые хотѣли здѣсь видѣть игру словъ, основанную на еврейскомъ наименованіи *тетрады* ²⁾), — имя *Колорбасъ* можетъ означать «все—четыре» или «все изъ Четверицы», и поэтому его предлагали считать вымышленнымъ, не относящимся къ опредѣленной личности. Гильгенфельдъ старательно опровергалъ эти соображенія, доказывая, что имя *Колорбасъ* — египетскаго происхожденія и было распространено въ Александріи. На самомъ дѣлѣ нѣтъ никакого основанія отвергать многочисленныя свидѣтельства о существованіи Валентинова ученика Колорбаса только потому, что въ его имени можно усмотрѣть символическое значеніе.

Мы отмѣтили эти ученые споры, чтобы еще разъ подчеркнуть тѣ затрудненія, съ которыми приходится бороться изслѣдователю первыхъ вѣковъ христіанства, ту безнадежную путаницу и неясность данныхъ, которая можетъ довести до отчаянія самого неутомимаго искателя исторической истины. Но утомлять далѣе читателя подробностями этихъ критическихъ преній мы не считаемъ возможнымъ, и вернемся къ тѣмъ ученикамъ Валентина, существованіе коихъ не покоится на догадкахъ аллегорическаго свойства. Среди этихъ валентиніанъ особенно извѣстенъ нѣкій Маркъ, котораго называли то учителемъ, то ученикомъ загадочнаго Колорбаса; Иринеѣ Ліонскій посвятилъ немало страницъ своей книги этому Марку, давъ намъ такимъ образомъ возможность возстановить нѣкоторыя особенности его ученія.

4. Валентиніанецъ Маркъ.

Личность Марка и время его дѣятельности не поддаются никакому точному опредѣленію. Если допустить, что Колорбасъ былъ личнымъ ученикомъ Валентина, то Марка можно считать ученикомъ его, въ виду указаній всѣхъ ересологовъ на духовную связь между ними, и въ такомъ случаѣ Маркъ является

¹⁾ *Philosoph.* IV, 13.

²⁾ Это мнѣніе, высказанное впервые Нейшпалль'омъ, поддержано Вольмаромъ (*Die Kolorbasus-Gnosis*) и др. См. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, II, 6.

представителемъ какъ-бы второго валентиніанскаго поколѣнія; догадка эта косвенно подтверждается и тѣмъ, что Иринея въ своей книгѣ противъ ересей обращается къ Марку, какъ къ живому лицу, изъ чего можно заключить, что знаменитый валентиніанецъ находился еще въ живыхъ въ концѣ II вѣка (если только это обращеніе къ нему Иринея не было просто риторическимъ приемомъ). Отмѣтимъ здѣсь, въ видѣ анахроническаго курьеза, свѣдѣнія книги «*Prædestinatus*», относящія эпоху дѣятельности Марка чуть не къ апостольскому времени, причѣмъ обличеніемъ его, будто бы, занимался Климентъ Римскій! ¹⁾ По свидѣтельству Иеронима, Маркъ былъ родомъ изъ Египта; Иринея сообщаетъ, что онъ подвизался въ Азіи,—этими краткими данными ограничиваются все наши біографическія свѣдѣнія объ интересномъ ересеучителѣ, пользовавшемся широкой извѣстностью и славой не только у себя на родинѣ, на Востокѣ, но и на Западѣ. Въ Галліи, «на берегахъ Родана» (Роны), послѣдователи его были столь многочисленны, что св. Иринея, въ качествѣ епископа Ліонскаго, призналъ необходимымъ вступитъ съ ними въ энергичную борьбу, оберегая свою паству отъ ихъ вліянія ²⁾. Этому обстоятельству мы обязаны тѣмъ, что въ книгѣ Иринея содержится довольно обстоятельное изложеніе нѣкоторыхъ обрядовъ «маркосіанъ», и образцы ихъ мистическихъ вычисленій, основанныхъ на символическомъ значеніи цифръ и буквъ; изложеніе это, разумѣется, не имѣетъ ничего общаго съ спокойной исторической критикой и носитъ характеръ памфлета, но все-же изъ него можно извлечь кое-какія интересныя данныя. Отмѣтимъ кстати, что, по словамъ автора *Философуменъ*, «маркосіане» были освѣдомлены о рѣзкихъ обличеніяхъ Иринея, и негодовали на искаженное описаніе ихъ обрядовъ ³⁾.

Иринея пытается выставить Марка низкимъ обманщикомъ и шарлатаномъ, умѣвшимъ вкрадываться въ довѣріе простаковъ, и въ особенности эзальтированныхъ женщинъ, дѣлавшихся затѣмъ жертвами его сластолюбія. Мы уже слишкомъ часто встрѣчали подобныя обвиненія у ересеологовъ просто въ видѣ полемическаго приѣма, и здѣсь также должны къ нимъ отно-

¹⁾ *Prædest.* с. XIV. Св. Климентъ Римскій занималъ папскую кафедру приблизительно съ 88 по 97 г.

²⁾ *Adv. haer.* I, XIII, 7.

³⁾ *Philosoph.* VI, 42.

ситься съ большимъ недоумѣемъ. Правда, Иринею на этотъ разъ не ограничивается голословными обвиненіями и приводить въ подтвержденіе своихъ словъ извѣстный ему фактъ, а именно исторію красавицы-жены одного діакона въ Азіи, соблазненной Маркомъ, и затѣмъ горько каявшейся¹⁾: эту исторію мы оставляемъ на отвѣтственности Ліонскаго пастыря, не имѣя возможности ее провѣрить. Иринею неоднократно возвращается къ обвиненію Марка въ совращеніи женщинъ; поводомъ къ этимъ столь обычнымъ обвиненіямъ было то обстоятельство, что въ числѣ послѣдователей Марка было много женщинъ — ученицъ. Маркъ охотно сообщалъ имъ «даръ пророчества», посвящалъ ихъ въ духовный санъ и доускалъ ихъ къ совершенію таинства Евхаристіи. Участіе женщинъ въ священнослуженіи впрочемъ отнюдь не являлось особенностью секты маркосіанъ: оно было обычнымъ явленіемъ въ большинствѣ восточныхъ общинъ, склонныхъ къ мистицизму, гдѣ женщины играли всегда большую роль, нежели въ Римѣ и въ западныхъ Церквахъ. Приблизительно въ эпоху дѣятельности Марка, въ 70—80-хъ гг. П вѣка, церковныя общины Малой Азіи были охвачены такъ называемымъ монтанистскимъ движеніемъ, выдвигавшимъ на первую очередь вопросъ о признаніи особыхъ женщинъ — пророчицъ, женщинъ удостоенныхъ высшихъ даровъ Духа Святаго. Борьба Церкви съ монтанизмомъ имѣла характеръ борьбы противъ этой идеализаціи женской восторженности, вообще противъ выдающагося положенія женщины въ общинѣ, и именно первые отзвуки этой борьбы мы видимъ у Иринея въ его рѣзкихъ обличеніяхъ привилегированнаго положенія женщинъ у гностиковъ. Мы уже знаемъ, что въ гностическихъ кругахъ сохранялись традиціи объ особомъ предпочтеніи, оказываемомъ Самимъ Христомъ Своимъ ученицамъ, о дарованіи имъ особыхъ откровеній; главари гностицизма стремились подражать Самому Господу, окружая себя любимыми, экзальтированными ученицами и придавая особенную цѣнность ихъ порывамъ мистическаго вдохновенія. Таково было положеніе женщины почти во всѣхъ извѣстныхъ намъ гностическихъ общинахъ; такъ, мы отмѣтили уже роль Марцеллины въ распространеніи ученія Карпократа²⁾. Если-же съ именемъ Марка связывалось представленіе объ осо-

¹⁾ *Adv. haer.* I, XIII, 5.

²⁾ См. выше, стр. 278.

бенномъ участіи женщинъ во внутренней жизни основанныхъ имъ общинъ, то объясняется это тѣмъ, что секта Марка была, повидимому, организована на особыхъ началахъ схизмы: чуждаясь общей церковной жизни, она имѣла собственную іерархію священнослужителей ¹⁾ и здѣсь именно отводила широкое мѣсто женщинамъ, посвящая ихъ въ степени священства, недоступныя имъ въ церковной іерархіи. Иринеи сохранилъ намъ образецъ молитвъ, употребляемыхъ Маркомъ при посвященіи женщинъ, и въ нихъ мы видимъ вполнѣ чистую мистику, не заслуживающую никакихъ грязныхъ подозрѣній.

О совершеніи самого таинства Евхаристіи у маркосіанъ Иринеи сообщаетъ намъ странныя подробности, совершенно ускользающія отъ нашего пониманія. Онъ утверждаетъ, что Маркъ, съ помощію «магическихъ чаръ», совершалъ чудо претворенія въ св. чашѣ вина въ кровь, или-же показывалъ своимъ послѣдователямъ другое чудо: взявъ св. чашу, въ которой таинство Евхаристіи было уже совершено женщиною, онъ переливалъ ея содержимое въ другую чашу бѣльшаго размѣра, молясь при этомъ объ умноженіи благодати въ женщинѣ, совершившей таинство, и по молитвѣ его содержимое чаши увеличивалось и чашу бѣльшаго размѣра переполняло черезъ край ²⁾. Смыслъ этихъ дѣйствій Марка не поддается уясненію, но во всякомъ случаѣ мнѣніе Иринея, видѣвшаго въ нихъ лишь грубыя фокусническія продѣлки, не заслуживаетъ вниманія. Еще Неандеръ въ своей исторіи гностицизма высказалъ предположеніе, что обрядъ совершенія таинства Евхаристіи былъ обставленъ у Марка глубокой символичкой, не понятой Иринеемъ ³⁾, и къ этому мнѣнію можно только присоединиться.

Глубочайшимъ таинствомъ маркосіанъ было вторичное или *высшее* крещеніе (*ἀπολύτρωσις*): оно являлось у нихъ посвященіемъ въ высшую пневматическую сущность, между тѣмъ какъ на первое крещеніе они смотрѣли какъ на предварительное очищеніе отъ скверны плоти, знаменующее лишь переходъ изъ низшаго матеріальнаго міра къ области психической, т. е. къ первой степени духовнаго познанія. Иринеи говоритъ, что это таинство высшего крещенія было обставлено у маркосіанъ осо-

¹⁾ Изъ указанія *Философуменъ* (VI, 41) можно вывести, что маркосіане имѣли даже собственныхъ епископовъ.

²⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XIII, 2.

³⁾ Cf. *adn. ad Iren. loc. cit.*, ed. Harvey.

бенно-торжественною обрядностью, и приводит образцы мистических заклинаний, сопровождавшихся таинственным помазаніемъ и напоминающихъ обряды посвященія въ митраизмъ и другихъ тайныхъ братствахъ ¹⁾). Но тутъ-же Иринея замѣчаетъ, что маркосіане придавали своему «второму крещенію» и чисто—мистическій смыслъ, и часть ихъ отрицала даже всякую внѣшнюю обрядность, признавая матеріальный образъ воды и мвѣра недостойнымъ великой идеи перехода къ высшему Богопознанію ²⁾). Во всякомъ случаѣ, это высшее посвященіе они приписывали и Самому Іисусу Христу, видѣли указаніе на него въ словахъ Спасителя: «инымъ крещеніемъ имѣю креститься ³⁾» и въ другихъ словахъ Его, обращенныхъ къ сынамъ Зеведеевымъ: «можете-ли крещеніемъ, имже Я крещаясь, креститися?» ⁴⁾). Здѣсь, очевидно, имѣлось въ виду посвященіе въ глубочайшія тайны познанія, и тѣмъ болѣе страннымъ кажется утвержденіе Иринея, будто маркосіане, удостоившіеся этого высшаго посвященія, считали, что имъ теперь все дозволено, такъ какъ они вышли изъ подъ власти Деміурга и его міровыхъ законовъ: они будто-бы превысили законы плоти и стали невидимы для Деміурга, который уже не можетъ ихъ карать ⁵⁾). Надо-ли указывать на полное несоотвѣтствіе подобныхъ толкованій глубокой идеи о высшемъ искупленіи отъ міровой скверны, о побѣдѣ надъ Деміургомъ, въ смыслѣ освобожденія отъ плотскихъ потребностей, для вступленія въ міръ высшихъ созерцаній? Гностическая мысль о раздѣленіи міра на области матеріальную, психическую и пневматическую и о соотвѣствующихъ трехъ родахъ людей никогда не было ясна ересеологамъ, придававшимъ ей самыя невѣроятныя толкованія.

Съ этимъ ученіемъ о трехъ родахъ людей мы возвращаемся къ знакомой уже намъ средѣ валентиніанскихъ идей, отъ которыхъ мы были отвлечены описаніями маркосіанскихъ обрядовъ. Ученіе Марка въ собственномъ смыслѣ не представляетъ значительныхъ отклоненій отъ общей схемы валентиніанства. Мы находимъ у него и Плирому, состоящую изъ тридцати эманаций Божества, и паденіе тридцатаго эона въ пучину матеріальнаго

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXI, 3.

²⁾ *Ibid.* XXI, 4.

³⁾ *Лук.* XII, 50.

⁴⁾ *Матѣ.* XX, 22. *Марк.* X, 38. Cf. *Iren. loc. cit.* XXI, 2.

⁵⁾ *Adv. haer.* I, XIII, 6.

бытія, внѣ идеальнаго міра Божественной Полноты. Въ идеяхъ Марка о Сущности Неизреченной Божественной Первопричины мы находимъ таинственную Высшую Тетраду, обозначаемую мистическими наименованіями *Μονότης*, *Ἐνότης*, *Μονάς*, *Ἐν*, съ которыми мы только что встрѣтились въ системѣ «славнаго» валентиніанскаго учителя (Колорбаса?) ¹⁾. Эту глубочайшую непостижимую Сущность Божества, превышающую всякое разумѣніе и всякое представленіе, Маркъ именовалъ также просто Молчаніемъ (*Σιγή*). Въ смѣломъ символѣ онъ говорилъ, что само это Молчаніе явилось ему въ женскомъ образѣ («ибо мужского, т. е. *активнаго* начала Его не могъ-бы воспріять низшій міръ»), и открыло ему глубочайшія тайны бытія, сокрытыя подъ символическими сочетаніями чиселъ и словъ ²⁾.

Начало развитія Божественныхъ проявленій изъ Первичной Непознаваемой Божественной Сущности Маркъ представлялъ въ слѣдующихъ символическихъ образахъ: Непостижимый Первоисточникъ, — таинственное, невѣстимое мышленіемъ Четверичное Начало Божества, — прежде вѣкъ и внѣ всякихъ формъ реальнаго бытія, изрекło *слово*, содержащее принципъ Четверицы и изображаемое четырехзначнымъ словомъ *ἀρχή* (*начало*); — это есть Первая Тетрада, знакомая намъ по всѣмъ другимъ валентиніанскимъ системамъ, и которой присвоены наименованія *Неизреченнаго* (*Ἄρρητος*), *Молчанія* (*Σιγή*), *Отца* (*Πατήρ*) и *Истины* (*Ἀλήθεια*). Вслѣдъ за тѣмъ Непознаваемое Первоначало изрекło второе слово, состоявшее также изъ четырехъ звуковъ или членовъ: это — вторая Тетрада, образующая съ первой высшую Огдоаду. Затѣмъ было произнесено третье слово, состоявшее изъ десяти элементовъ (*декада* эоновъ), а за нимъ четвертое, содержавшее двѣнадцать звуковыхъ элементовъ (*додекада*). Такимъ образомъ составила вся тридцатизначная валентиніанская Плирома. Мы здѣсь видимъ примѣненіе ко всѣмъ проявленіямъ Божества идеи *произнесенія слова*, идеи, перенесенной изъ восточной философіи въ христіанское богословіе въ видѣ ученія о *Логосѣ* — Единородномъ Словѣ Божіемъ. По объясненію Марка, эта символика произносимаго слова употреблялась имъ потому, что понятіе о звукѣ, лишен-

¹⁾ См. выше, стр. 322.

²⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XIV, 1. Иринеи высмѣиваетъ эту символику, говоря, что *Молчаніе* Марка весьма болтливо (*ibid.* XV, 5).

номъ видимой формы, казалось ему наиболѣе подходящимъ сравненіемъ для неизяснимаго акта Божественнаго проявленія, превышающаго всякое представленіе о реальномъ бытіи ¹⁾). Это сравненіе получало у Марка дальнѣйшее развитіе: онъ говорилъ, что каждый эонъ (т. е. каждое непостижимое проявленіе Божественной Творческой Силы), обозначаемый особымъ наименованіемъ, является образомъ безконечныхъ *потенцій* Божества, подобно тому, какъ сочетаніе буквъ, составляющихъ его наименование, указываетъ на безконечное разнообразіе звуковыхъ сочетаній. Такъ напримѣръ буква Δ (дельта), входящая въ составъ какого-либо названія эона, въ свою очередь обозначается словомъ въ пять буквъ (δ—дельта, ε—епсилонъ, λ—ламбда, τ—тавъ, α—альфа), а каждое изъ этихъ словъ составляется буквами, въ свою очередь изображаемыхъ словами; по толкованію Марка, имя каждаго эона является символомъ безконечныхъ звуковыхъ сочетаній, изображающихъ безпредѣльность Божественныхъ потенцій творчества ²⁾). Эволюцію міроваго бытія, уже внѣ области чистой Идеи Божества, Маркъ изображалъ также въ видѣ ряда произносимыхъ словъ, повторяющихъ въ безграничномъ разнообразіи сочетаній все тѣ-же основные звуки или буквы (т. е. полученныя свыше идеи,—формулы бытія). Конецъ видимаго міра наступитъ тогда, когда будутъ исчерпаны всѣ возможные сочетанія звуковъ и буквъ (т. е. всѣ формы міровой эволюціи), и все *произносимое* (т. е. все получившее Божественный импульсъ къ существованію) сольется въ одинъ конечный звукъ, подобно тому, какъ человѣческая молитва заканчивается общимъ возгласомъ: аминь ³⁾).

Мы здѣсь видимъ грандіозную символику трансцендентальныхъ понятій, возносящую насъ къ крайнимъ предѣламъ человѣческаго мышленія. Повидимому, Маркъ пытался дать своимъ ученикамъ доступное имъ философское разясненіе идей о Божественныхъ проявленіяхъ, очистивъ эту идею отъ всякой связи съ представленіемъ о реальномъ ествѣ. Ошибка валентиніанскаго мыслителя заключалась вѣроятно въ томъ, что онъ вѣрилъ въ доступность и легкость своихъ толкованій и примѣровъ, и раскрывалъ ихъ поэтому безъ соблюденія должной осторожности

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XIV, 1.

²⁾ Ibid. *loc. cit.* I, XIV, 2.

³⁾ Ibid. *loc. cit.*, XIV. 1.

передъ профанами, послѣдствіемъ чего и явились глумленія и издѣвательства со стороны лицъ, неподготовленныхъ къ воспріятію философскихъ созерцаній, и совершенно лишенныхъ мистическаго чутья. И глубокая символика, рѣвшая въ области метафизическихъ созерцаній Невзъяснимаго, подпала подъ обвиненія въ пустомъ шарлатанствѣ.

Мы врядъ-ли ошибемся, предположивъ, что вся система Марка имѣла цѣлью очистить валентиніанство отъ подозрѣнія въ признаніи 30 боговъ. Смысль его мистическихъ толкованій заключался именно въ перенесеніи понятія о Божественныхъ эманацияхъ въ область трансцендентальныхъ идей, внѣ круга реальныхъ представленій. Такъ, напримѣръ, развивъ свою символику Божественныхъ проявленій въ видѣ ряда послѣдовательно произносимыхъ словъ, онъ силился разъяснить, что эту преемственность проявленій ни въ какомъ случаѣ нельзя разумѣть въ предѣлахъ понятія о времени, и поэтому подчеркивалъ, что вся эволюція Божественной Идеи, символически изображенная въ развитіи и завершеніи Плиромы, происходила внѣ всякихъ реальныхъ представленій, въ непостижимой для человѣческаго мышленія Вѣчности, внѣ всякихъ условій времени и пространства. По словамъ Марка, Деміургъ, созидавшій міръ по идеямъ высшей области Божества, хотѣлъ внести въ реальное бытіе подобіе Невзъяснимой Вѣчности и Безпредѣльности, но создалъ лишь несовершенное *время и пространство*, въ которое заключено все матеріальное существованіе ¹⁾. Другими словами, даже отвлеченныя понятія, присущія человѣческому мышленію, являются лишь отдаленными и матеріализованными отраженіями Непостижимаго міра Божественной Идеи.

Въ этихъ глубокихъ мистическихъ созерцаніяхъ нельзя не замѣтить тѣсной связи съ философскими ученіями древняго Востока и Эллады. Если мы теперь перейдемъ къ символикѣ чиселъ и цифръ, особенно излюбленной Маркомъ, то здѣсь найдемъ чисто-пифагорейскія формулы. Такъ, Непознаваемое и Невзреченное Первоначало изъяснялось знакомой намъ формулой $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ (Таинственная Монада и изшедшая изъ нея Двоица образуютъ вмѣстѣ тройственное начало, а совокупность ихъ вмѣстѣ съ квадратомъ Невзъяснимой Первопричины

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XVII, 1—2.

даетъ мистическую цифру 10)¹⁾. Двоица, трижды повторенная, даетъ знаменательное число 6, слагающееся также изъ Двоицы и Тетрады, а счетъ отъ 2 до 6, съ добавленіемъ 2 къ каждому числу ($2 + 4 + 6$), даетъ число 12; подобный-же счетъ до десяти ($2 + 4 + 6 + 8 + 10$) даетъ таинственное число Плиромы—30²⁾. Мистическое число 6, повторенное 4 раза, даетъ число 24, на которое указываютъ и наименованія зоновъ Высшей Тетрады,—*Неизреченный* ($\text{Ἄρρητος} = 7$ буквъ), *Молчаніе* ($\text{Σειγή} = 5$), *Отецъ* ($\text{Πατήρ} = 5$) и *Истина* ($\text{Ἀλήθεια} = 7$), ибо $7 + 5 + 5 + 7 = 24$, а добавленіе къ этому числу 6 ($24 + 6$) опять приводитъ къ таинственному обозначенію Плиромы. Вторая Тетрада имѣетъ такое-же численное значеніе ($\text{Δόγος} = 5$, $\text{Ζωή} = 3$, $\text{Ἀνδρωπος} = 8$, $\text{Ἐκκλησία} = 8$,—всего 24), и съ прибавленіемъ 6 также даетъ число 30. Въ первой Тетрадѣ, согласно пифагорейской формулѣ, содержится принципъ декады ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), а съ прибавленіемъ Неизреченной Двоицы—додекады ($2 + 1 + 2 + 3 + 4 = 12$), и въ этомъ заключается мистическій смыслъ раздѣленія Плиромы на двѣ тетрады (огдоаду), декаду и додекаду, дающія общее число 30. Но это число 30 содержится и въ одной Огдоадѣ, если исключить изъ нея мистическое число 6 ($1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 7 + 8 = 30$). На таинственное значеніе числа 6 указывалось и шестью буквами имени *Иисуса* (Ἰησοῦς), а имя *Христосъ* (Χρῆστος) своими восемью буквами указывало на тайну Высшей Огдоады. Но собственное, символическое число Иисуса Христа есть 888, выраженное также шестью буквами имени *Иисусъ* ($\text{I} = 10$, $\text{η} = 8$, $\text{σ} = 200$, $\text{o} = 70$, $\text{υ} = 400$, $\text{σ} = 200$,—всего 888), или-же 801, на которое самъ Господь указалъ словами: *Азъ есмь альфа и омега*³⁾,—ибо Α имѣетъ численное значеніе 1, а ω —800, итого 801. Это таинственное число 801 обнаружено и сошествіемъ на Иисуса Христа при крещеніи голубя, ибо слово голубь (περιστέρα) имѣетъ такое-же цифровое значеніе ($\text{π} = 80$, $\text{ε} = 5$, $\text{ρ} = 100$, $\text{ι} = 10$, $\text{σ} = 200$, $\text{τ} = 300$, $\text{ε} = 5$, $\text{ρ} = 100$, $\text{α} = 1$,—всего 801)⁴⁾.

Мы ограничимся этими наиболѣе характерными образцами маркосіанской символики, въ которыхъ совершенно ясно про-

¹⁾ Iren. Adv. haer. I, XVI, 1.

²⁾ Ibid. loc. cit. и XV, 1.

³⁾ Апокал. I, 10.

⁴⁾ Iren. Adv. haer. I, XIV, 4—6.

ступаетъ стремленіе придать мистическое значеніе всѣмъ обозначеніямъ Божественныхъ проявленій, и тѣмъ лишить ихъ грубо материальнаго смысла. Подъ нагроможденіемъ нелѣпныхъ обвиненій въ шарлатанствѣ и фокусничествѣ передъ вдумчивымъ изслѣдователемъ обрисовывается личность загадочнаго мыслителя, углубленнаго въ мистическія созерцанія и въ поиски за чистой Идеей Божества. Въ лицѣ Марка мы имѣемъ дѣло съ однимъ изъ интереснѣйшихъ представителей валентиніанства, наложившимъ на всю систему отпечатокъ своего оригинальнаго, истинно-философскаго ума. Еслибъ въ нашихъ рукахъ находились и точныя біографическія данныя объ этомъ созерцателѣ, намъ вѣроятно стало-бы понятно и неотразимое личное обаяніе его, возбуждавшее такой гнѣвъ и клеветническія нападки со стороны ересеологовъ...

Къ общей характеристикѣ маркосіанъ можно добавить, что они охотно пользовались и нѣкоторыми евангеліями, не вошедшими въ канонъ. Такъ, напримѣръ, въ оправданіе своего символическаго толкованія буквъ они ссылались на примѣръ Самого Христа, который въ отрочествѣ, при обученіи грамотѣ, повторилъ за учителемъ: *альфа*, но не хотѣлъ произносить дальнѣйшихъ буквъ, пока не будетъ разъяснено учителемъ таинственное значеніе буквы *альфа*¹⁾. Это любопытное сказаніе содержалось въ циклѣ особыхъ повѣствованій о дѣтствѣ Иисусовомъ, и сохранилось донынѣ въ искаженномъ позднѣйшемъ текстѣ Евангелія Өомы и въ нѣкоторыхъ другихъ текстахъ²⁾.

5. Валентиніанецъ Секундъ.

Среди наиболѣе извѣстныхъ учениковъ Валентина постоянно упоминается пѣкій Секундъ (*Σεκοῦνδος*, *Secundus*), котораго авторъ *Философуменъ* называетъ равнымъ по значенію Птолемею³⁾, а Епифаній считаетъ его ближайшимъ ученикомъ великаго учителя⁴⁾. Но всѣ наши свѣдѣнія объ этомъ валентиніанцѣ ограничиваются немногими строчками Иринея⁵⁾, повто-

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XX, 1.

²⁾ См. *Evangelia apocrypha*, ed. Tischendorf.

³⁾ *Philosoph.* VI, 38.

⁴⁾ *Epiph. Haer.* XXXII, 1.

⁵⁾ *Adv. haer.* I, XI, 2.

ряемыми дословно всѣми ересеологами; это краткое указаніе Иринея на ученіе Секунда представляетъ однако большой интересъ, въ виду того, что мы видимъ въ этомъ ученіи ясно выраженный дуализмъ, отсутствующій въ системѣ самого Валентина. Повидимому, Секундъ признавалъ валентиніанское ученіе о паденіи послѣдней эманация Божества и матеріализаціи ея недостаточнымъ для разрѣшенія проблемы мірового зла; онъ вносилъ начало дуализма въ самую Сущность Божества и училъ, что Высшая Огдоада уже содержала въ себѣ противоположныя, непримиримыя понятія Свѣта и Тьмы: Первая Тетрада, по его словамъ, была Неизреченнымъ Очагомъ Свѣта, а Вторая—тьмы. Мы не знаемъ, какое дальнѣйшее развитіе получала эта мысль въ системѣ Секунда; Епифаній утверждаетъ, что общая схема его ученія, въ особенности въ христологической его части, мало отклонялась отъ системы Валентина; свидѣтельство это подтверждается и указаніемъ Филастрія¹⁾ на то, что «секундіане» придерживались (подобно Валентину) строгаго докетизма, признавая тѣлесную оболочку Христа призрачной. Но то различіе въ основныхъ воззрѣніяхъ на Божественный Первоисточникъ, которое мы сейчасъ отмѣтили, нельзя не признать весьма важнымъ. Ученіе Валентина являлось попыткой разрѣшить проблему зла безъ идеи дуализма, неотвязчиво преслѣдовавшей гностическое мышленіе; тѣмъ интереснѣе отмѣтить, что уже одинъ изъ ближайшихъ учениковъ Валентина возвращался къ этой идеѣ, болѣе близкой міросозерцанію офитовъ и Василида.

Дуализмъ нашелъ яркое выраженіе и въ ученіи другого знаменитаго представителя валентиніанства, Вардесана.

6. Валентиніанецъ Вардесанъ.

Имя Вардесана (*Βαρδηςανης*, Bardesanes) намъ уже знакомо по указанію *Философуменъ*, ставящихъ его вмѣстѣ съ какимъ-то Аксіоникомъ во главѣ восточнаго развѣтвленія валентиніанства²⁾; мы можемъ мимоходомъ остановиться на любопытной личности этого послѣдователя Валентина, хотя дѣятельность его, строго говоря, уже переносить насъ за предѣлы той среды и

¹⁾ *De haer.* XI.

²⁾ *Philosoph.* VI, 35. См. выше, стр. 294.

той эпохи, которыя доселѣ насъ занимали: эта дѣятельность протекла на далекой окраинѣ Римской державы, въ Сиріи, въ концѣ II и первой четверти III вѣка. У Иринея Лионскаго нѣтъ никакого упоминанія о Вардесанѣ, едва лишь вступавшемъ на жизненное поприще тогда, когда лионскій пастырь составлялъ свое опроверженіе ересей. Въ *Философуменахъ*, кромѣ только что отмѣченнаго указанія, мы находимъ еще одно упоминаніе о Вардесанѣ, какъ о врагѣ маркіонизма¹⁾, и въ сочиненіяхъ другихъ позднѣйшихъ писателей Западной Церкви воспоминаніе о Вардесанѣ сочеталось именно съ этимъ представленіемъ о борцѣ противъ ненавистнаго Церкви ученія Маркіона. Иеронимъ даже называетъ Вардесана среди великихъ защитниковъ Церкви противъ еретиковъ, наравнѣ съ Иринеємъ Лионскимъ, Діонисіємъ Кориноскимъ, Апполинаріємъ Терапольскимъ и др.²⁾. На Востокѣ-же Вардесанъ былъ болѣе извѣстенъ, какъ представитель еретическихъ мнѣній: противъ него еще при жизни его, повидимому, выступалъ съ обличеніями эдесскій епископъ Палуть въ самые первые годы III вѣка³⁾. Но все-же положеніе Вардесана въ Церкви оставалось долго невыясненнымъ; такъ, напр. Евсеій въ своей Церковной Исторіи отзывается о немъ съ большимъ уваженіемъ⁴⁾. Это двойственное положеніе объясняется отчасти отсутствіемъ опредѣленныхъ граней между Церковью и валентиніанскими теченіями и отмѣченнымъ уже нами стремленіемъ валентиніанъ считать себя правовѣрными членами Церкви⁵⁾, отчасти-же великими заслугами Вардесана въ дѣлѣ распространенія и укрѣпленія христіанства на Востокѣ, громкой извѣстностью его ученыхъ трудовъ и блестящимъ положеніемъ его въ Сирійской Церкви, гдѣ составленные имъ гимны и священныя пѣснопѣнія долго входили въ церковную обрядность.

Вардесанъ былъ родомъ изъ Сиріи; отъ названія рѣки Дейсана, на берегахъ которой родился, онъ получилъ свое имя, — Ibn Deisan или Bar Deisan, передѣланное на греческій ладъ

¹⁾ *Philosoph.* VII, 31.

²⁾ *Ep. ad Magn.* LXX. См. также восторженный отзывъ о Вардесанѣ у Иеронима *De vir. inl.* XXXIII.

³⁾ Палуть былъ поставленъ епископомъ въ Эдессѣ Серапіономъ, епископомъ Антиохійскимъ съ 191 по 211 г. Cf. Harnack, *Chron. d. Altchr. Litter.* II, III, 1—2.

⁴⁾ *Hist. Eccl.* IV, 30.

⁵⁾ См. выше, стр. 290 sq.

въ Βαρδήςανης¹⁾. На родинѣ своей Вардесанъ принадлежалъ къ лучшему аристократическому кругу, былъ богатымъ, свѣтскимъ человѣкомъ, усвоившимъ себѣ всю утонченность эллинской культуры; онъ блисталъ при Эдесскомъ дворѣ и былъ личнымъ другомъ царя Авгаря IX: благодаря его вліянію христіанство было официально признано въ Эдессѣ при дворѣ и маленькое Эдесское царство стало, хотя и не надолго, первымъ христіанскимъ государствомъ²⁾. Эдесская хроника сохранила намъ точную дату рожденія Вардесана: — 11 іюля 154 г., а свѣдѣнія о томъ, что онъ прожилъ до 68-лѣтняго возраста, позволяютъ опредѣлить и время его смерти, — около 223 г. О дѣятельности Вардесана имѣются свѣдѣнія не только въ нашихъ обычныхъ ересеологическихъ источникахъ, но и у многихъ позднѣйшихъ восточныхъ писателей, — Филоксена Мабугскаго, Георгія епископа Арабскаго, Абульфарага (Barhebraeus) и др.³⁾; всѣ эти ссылки на Вардесана проникнуты глубокимъ уваженіемъ къ его эрудиціи, упоминаютъ о его громадномъ личномъ обаяніи и о широкомъ распространеніи на Востокѣ его астрономическихъ изслѣдованій и другихъ ученыхъ трудовъ. Эти труды, а равно мистическая лирика Вардесана, положили основаніе сирской литературѣ, дотолѣ знавшей лишь переводы священныхъ книгъ христіанства. Вардесанъ далъ могучій толчокъ расцвѣту сирской культуры, и отчасти благодаря его вліянію Эдесса на долгіе годы стала центромъ христіанства сирійскаго, изъяснявшагося на сирскомъ языкѣ, между тѣмъ какъ Антиохія оставалась духовной столицей эллинизированной Сиріи⁴⁾.

Болѣе ста лѣтъ послѣ смерти Вардесана соотечественникъ его, одинъ изъ великихъ Отцовъ Церкви IV вѣка, св. Ефремъ Сиринъ, занялся обличеніемъ его еретическихъ мнѣній въ цѣляхъ борьбы противъ его вліянія. Творенія Ефрема являются донынѣ однимъ изъ лучшихъ источниковъ свѣдѣній о Варде-

¹⁾ По нѣкоторымъ свѣдѣніямъ, послѣдователи его назывались *дейсаи-тами*.

²⁾ Эдесское царство, вассальное Римской Имперіи, было упразднено имп. Каракаллой въ 216—217 г.

³⁾ Тексты этихъ писателей, относящіеся къ Вардесану, приведены Гарнакомъ въ *Gesch. d. Altchrist. Litt.*, I, II, 12.

⁴⁾ См. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christ.*, II, s. 111. О значеніи Вардесана въ сирской литературѣ см. Rubens Duval, *La littérature syriaque* (Paris 1907).

санъ и его дѣятельности; такъ, изъ нихъ мы узнаемъ, что Вардесаномъ было составлено 150 псалмовъ, входившихъ въ церковный обиходъ еще во времена Ефрема, — и послѣдній слагалъ свои собственные прекрасные гимны именно противъ Вардесана, желая вытѣснить изъ употребленія его псалмы, подобно тому, какъ нѣсколько позже на Западѣ св. Амвросій Медиоланскій составлялъ церковныя пѣснопѣнія для противодѣйствія гимнамъ арианъ. Образецъ Вардесановскаго псалма мы, повидимому, имѣемъ въ чудномъ гимнѣ *о скитаніяхъ души*, сохраненномъ въ апокрифическихъ «Дѣянїяхъ ап. Θомы»; гимнъ этотъ имѣется именно въ древнемъ сирскомъ текстѣ этихъ «Дѣнїй», и новѣйшая научная критика склонна видѣть въ немъ произведеніе Вардесана или его школы. Св. Ефремъ сообщаетъ, что Вардесанъ и его послѣдователи составляли апостольскія Дѣянїя, а посему возможно предположить, что сирская обработка Дѣнїй Θомы, содержащая упомянутый мистическій гимнъ, могла быть однимъ изъ произведеній Вардесанитской школы.

Вардесану приписывалось еще множество книгъ, какъ-то: о судьбѣ, о свѣтѣ и тьмѣ, и др. Книга «о судьбѣ» была посвящена какому-то Антонину, императору Марку *Антонину* по свидѣтельству Евсевія¹⁾. Евсевій сохранилъ намъ и два отрывка изъ какого-то сочиненія Вардесана²⁾; одинъ изъ этихъ фрагментовъ переданъ и въ псевдо-Климентовыхъ *Recognitiones*³⁾, и это неожиданное обстоятельство, донынѣ занимающее ученую критику, является одной изъ странныхъ загадокъ древне-христіанской литературы. Въ наше время (въ 1843 г.) открытъ сирскій текстъ діалога, несомнѣнно исходящаго изъ школы Вардесана, и въ которомъ пытались узнать трактатъ Вардесана о судьбѣ (*περὶ ἐπιμαρμένης*); вопросъ этотъ однако надо считать спорнымъ⁴⁾.

Изъ всѣхъ этихъ данныхъ нельзя извлечь никакихъ точныхъ опредѣленій ученія Вардесана; мы не можемъ выяснитъ степени близости его къ основнымъ теченіямъ валентиніанства. Мы

¹⁾ *Hist. Eccl.* IV, 30.

²⁾ *Praepar. Evang.*, VI, 9—10.

³⁾ *Recogn.* IX, 19—29.

⁴⁾ Диалогъ этотъ изданъ впервые ученымъ Cureton (*Spic. Syriac.*) въ 1855 съ англійскимъ переводомъ; затѣмъ его издавали съ нѣмецкимъ переводомъ Merx (*Bardanes von Edessa*, 1863), и съ французскимъ Nau (*Le livre des lois des pays, par Bardanes l'astrologue*. Paris 1899).

встрѣчаемъ упоминаніе вскользь о томъ, что по идеямъ Вардесана образованіе вселенной совершилось черезъ ниспаденіе женскаго начала *Хакмуозъ*, въ которой нетрудно узнать *Агамею*. Міръ созданъ космическими силами, олицетворяемыми семью планетами. Символическое значеніе этихъ небесныхъ свѣтилъ изъяснялось Вардесаномъ наравнѣ съ чисто-астрономическими наблюденіями. Повидному, знаменитый сиріецъ былъ приверженцемъ астрономическаго фатализма и училъ о связи небесныхъ свѣтилъ съ міровыми законами, управляющими земной жизнью; слава астролога осталась навѣки закрѣпленной за Вардесаномъ, но скудость нашихъ свѣдѣній не позволяетъ намъ судить, былъ-ли онъ дѣйствительно звѣздочетомъ, искалъ-ли въ планетныхъ сферахъ таинственныхъ начертаній судьбы, — или же его астрологическія наблюденія имѣли болѣе символическій характеръ, и въ небесныхъ свѣтилахъ онъ видѣлъ лишь матеріализованные образы непознаваемыхъ сверхкосмическихъ силъ?

Другая сторона ученія Вардесана намъ болѣе извѣстна: согласно всѣмъ нашимъ свѣдѣніямъ, онъ придерживался дуализма, его міросозерцанію была свойственна идея двухъ равнозначущихъ Первоначалъ, олицетворяемыхъ Свѣтомъ и Тьмою. Дуализмъ, отвергаемый Валентиномъ, вновь проникалъ въ системы его учениковъ, какъ мы уже видѣли на примѣрѣ Секунда. У Вардесана и его послѣдователей онъ нашелъ еще болѣе подготовленную почву въ старыхъ халдейскихъ традиціяхъ, и поэтому принялъ здѣсь еще болѣе опредѣленную форму. Въ Сиріи школа Вардесана надолго явилась оплотомъ дуализма, и оказала громадное вліяніе на позднѣйшее развитіе манихейства; въ этомъ смыслѣ она имѣетъ особое значеніе въ исторіи борьбы вокругъ главныхъ догматовъ христіанскаго мышленія.

Мы остановились на Вардесанѣ, какъ на особенно яркомъ примѣрѣ вліянія Валентина на самые отдаленные центры христіанства. На этой послѣдней, яркой вспышкѣ валентиніанства на далекомъ Востокѣ мы закончимъ нашъ краткій обзоръ валентиніанскихъ идей, этого мощнаго потока, въ которомъ слились всѣ главныя теченія гностицизма. Мы не будемъ здѣсь останавливаться на вопросѣ о громадномъ значеніи валентиніанства въ исторіи христіанскаго сознанія, о глубокомъ вліяніи его на позднѣйшую церковную догматику; къ этимъ во-

просамъ мы вернемся далѣе, по завершеніи нашего обзора гностическихъ теченій. Намъ надлежитъ теперь обратиться къ послѣднему изъ главныхъ теченій гностицизма,—къ маркіонизму, выразившему въ окончательной формѣ отрицательное отношеніе гностицизма къ библейской традиціи, и доказавшему невозможность примиренія между гностическими созерцаніями и церковнымъ авторитетомъ, окрѣпшимъ въ борьбѣ съ враждебными ученіями.

Кердонъ.

- 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.

и др.

Исторію маркіонизма приходится начинать не съ основателя его,—Маркіона, а съ нѣкоего Кердона (*Κέρδων*, *Cerdo*), появившагося въ Римѣ въ одно время съ Валентиномъ, при папѣ Гигинѣ, т. е. между 136 и 140 г. Никакихъ другихъ свѣдѣній о личности Кердона мы не имѣемъ, кромѣ указаній на то, что онъ былъ родомъ изъ Сиріи. Иринеи Ліонскій полагалъ, что Кердонъ заимствовалъ еретическія мысли отъ послѣдователей Симона Мага¹⁾, но это мнѣніе лишено исторической цѣнности и основано лишь на обычномъ у ересеологовъ стремленіи выставить Симона родоначальникомъ всего гности-

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXVII, 1.

цизма. Указаніе Епифанія¹⁾ на связь Кердона съ школой валентиніанца Гераклеона не заслуживаетъ никакого вниманія, ввиду опредѣленнаго заявленія Иринея о прибытіи Кердона въ Римъ при Гигинѣ²⁾, т. е. до выступленія самого Валентина.

Въ Римѣ Кердонъ явился проповѣдникомъ дуализма. Онъ отдѣлялъ Высшее, Всеблагое Божество отъ низшаго Деміурга, олицетвореннаго справедливымъ, но недобрымъ Иеговой Вѣтхаго Завѣта, Который отнюдь не былъ Отцомъ Иисуса Христа: Христосъ былъ Сыномъ и посланникомъ Всевышняго Благаго Бога. Впрочемъ, явленіе Христа въ мірѣ было только призрачнымъ, матеріальной плотью Онъ не былъ оскверненъ. Таковы немногія данныя объ ученіи Кердона, единодушно повторяемыя всѣми ересеологами. Повидимому, онъ не доводилъ своихъ идей до открытаго разрыва съ церковной традиціей, и занималъ въ христіанской общинѣ невыясненное положеніе независимаго мыслителя, числившагося однако членомъ Церкви³⁾.

Эта загадочная личность могла-бы проскользнуть незамѣченной на фонѣ общаго броженія гностическихъ идей. Но имя Кердона было спасено отъ забвенія, благодаря громкой славѣ его ученика: Кердонъ получилъ извѣстность и крупное значеніе въ исторіи христіанской Церкви, какъ учитель знаменитаго Маркіона.

¹⁾ *Haer.* XLI.

²⁾ *Iren. Adv. haer.* III, IV, 3.

³⁾ *Iren. loc. cit.*

Маркіонъ.

- Iren. *Adv. haer.* I, XXVII, 2—4; II, III; III, IV, 3, XII, 12; и др.
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 и др.
Orig. *C. Cels.* II, 27; V, 54, 62; VI, 51—53, 72—75; VIII, 12—15. *De princ.* II, 7—9 и др., и вообще многократно.
Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 11; V, 13, 16; VII, 12, и многократно.
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, и многократно.
Ps.-Tertull. с. XVII—XIX.
Philastr. *de haer.* с. XLV, XLVI, XLVII.
August. *de haer.* с. XXII—XXIII.
Praedest. с. XXI—XXII.
Hieron. *Comm. in Matth.* и многократно.
Cyrill. Hierosol. *Catech.* VI, 16; XVI, 7.
Adamantius, *De recta in Deum fide*, passim.
Acta Archelai, XLI—XLII; XLVIII app.

и мн. друг.

Мы здѣсь ограничились указаніемъ наиболѣе существенныхъ ссылокъ на Маркіона и его ученіе у древнихъ ересеологовъ, но перечисленіе всѣхъ упоминаній о немъ въ древнехристіанской письменности не представляется возможнымъ: можно сказать, что нѣтъ почти ни одной книги, относящейся къ литературѣ христіанства II, III, даже IV вѣка, гдѣ не говорилось-бы о Маркіонѣ и не имѣлось-бы въ виду его ученіе. Творенія Климента Александрійскаго, Оригена, Тертуллиана, Иеронима переполнены указаніями на Маркіона и служатъ неисчерпаемымъ источникомъ свѣдѣній о немъ; много цѣнныхъ данныхъ о маркіонизмѣ находимъ у Кипріяна Карфагенскаго и

у позднѣйшихъ Отцовъ Церкви: Аѳанасія Александрійскаго, Ефрема Сирина, Василия Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго и др., а также у восточныхъ писателей, въ родѣ Эзника и др. Всѣ древнѣйшіе ересеологи занимались опроверженіемъ идей Маркіона; изъ этихъ трактатовъ дошло до насъ лишь сочиненіе Тертуліана «Противъ Маркіона», но, къ сожалѣнію, не сохранились спеціальныя обличительныя труды св. Густина, Модеста, Теофила Антиохійскаго, Діонисія Коринѣскаго и другихъ, выступавшихъ противъ Маркіона въ острый періодъ борьбы Церкви съ идеями смѣлаго мыслителя. Маркіонъ, наравнѣ съ Валентиномъ, и даже въ болѣе степени нежели послѣдній, считался главнымъ врагомъ Церкви II вѣка. Именно противъ этихъ двухъ Богоискателей было впервые поднято знамя борьбы во имя церковнаго авторитета, почувшаго грозную опасность въ ихъ мечтаніяхъ о мистическомъ пониманіи Откровенія, но при этомъ защитники Церкви и ея нарождавшейся традиціи не ошибались, признавъ Маркіона своимъ опаснѣйшимъ врагомъ. Метафизическія созерцанія Валентина не могли стать достояніемъ широкихъ массъ; мы уже видѣли, что его ученіе предназначалось лишь для немногихъ, что въ основѣ его міросозерцанія лежало пренебреженіе къ толпѣ, для которой Валентинъ считалъ церковное ученіе вполне достаточнымъ. Оттого, какъ мы видѣли, положеніе Валентина въ Церкви могло оставаться невыясненнымъ въ теченіе долгаго времени, быть можетъ до самой смерти его. Маркіонъ, наоборотъ, являлся открытымъ врагомъ церковной традиціи, и отрицательное отношеніе къ ней вынесъ изъ тайниковъ сокровеннаго познанія на свѣтъ Божій и на судъ всей христіанской совѣсти. Съ именемъ и дѣятельностью Маркіона мы уже выходимъ изъ области гностической идеологіи и туманной метафизики; въ лицѣ его мы видимъ не таинственнаго «посвященнаго», безгласно сторонящагося толпы, а энергичнаго дѣятеля, пытавшагося выяснитъ и примѣнить къ христіанскому сознанію мистическіе идеалы, выработанныя гностицизмомъ. Ученіе Маркіона не вносило новыхъ формулъ въ гностическія идеи, но оно явилось какъ-бы логическимъ выраженіемъ ихъ, и въ этомъ заключается смыслъ и значеніе маркіонизма въ исторіи христіанской догматики; оттого и въ глазахъ Церкви Маркіонъ былъ самымъ опаснымъ врагомъ, и полемика съ нимъ стала жизненнымъ вопросомъ для всѣхъ защитниковъ церковнаго авторитета.

Слѣдуетъ замѣтить, что въ этой громадной обличительной литературѣ о Маркіонѣ мы не наталкиваемся на столь непримиримыя противорѣчія, какъ при сличеніи данныхъ объ остальныхъ ересеначальникахъ. Именно потому, что Маркіонъ не избѣгалъ открытыхъ преній съ противниками, что онъ не былъ озабоченъ охраненіемъ тайнъ высшаго гносиса отъ непосвященныхъ, — его обликъ съ бѣльшей ясностью вырисовывается на общемъ фонѣ гностическаго движенія; изъ данныхъ нашихъ ересеологическихъ источниковъ можно до извѣстной степени возстановить существенныя черты его ученія и его дѣятельности. Мы уже имѣемъ здѣсь дѣло не съ загадочной тѣнью, ускользающей отъ изслѣдованія, а съ крупной исторической личностью, занимающей выдающееся мѣсто въ исторіи христіанской Церкви.

Маркіонъ (*Μαρκίων*, Marcion) былъ родомъ изъ Синопа, оживленнаго торговаго центра Понтійской провинціи, на черноморскомъ побережьи Малой Азіи. Согласно древней традиціи, отецъ его былъ христіанскимъ епископомъ Синопа, самъ-же Маркіонъ занимался мореходствомъ и былъ богатымъ судовладельцемъ. Епифаній Кипрскій передаетъ преданіе (повторяемое и въ книгѣ такъ наз. псевдо-Тертуліана), будто Маркіонъ соблазнилъ какую-то дѣвушку, и за этотъ проступокъ, весьма тяжкій по тогдашней христіанской этикѣ, былъ отлученъ отъ Церкви и принужденъ покинуть родину, не смотря на свое положеніе сына мѣстнаго епископа¹⁾. Этотъ рассказъ Епифанія возбуждаетъ сомнѣніе, въ виду извѣстной намъ склонности кипрскаго пастыря приписывать еретикамъ всякія безправственныя дѣянія; въ данномъ случаѣ надо замѣтить, что Иринеи Лионскій и другіе болѣе ранніе ересеологи умалчиваютъ о подобномъ обвиненіи, чѣмъ доказывается его позднѣйшее измышленіе; освѣдомленные ересеологи не могли-бы его обойти молчаніемъ уже потому, что Маркіонъ прославился именно проповѣдью суроваго аскетизма, и противники не преминули-бы попрекнуть его воспоминаніемъ о его собственномъ прежнемъ грѣхѣ. Наконецъ, приведенный рассказъ Епифанія опровергается еще и тѣмъ фактомъ, что Маркіонъ, покинувъ Синопъ, появился въ Римѣ не въ качествѣ бѣглаго отщепенца, а полноправнымъ, уважаемымъ членомъ Церкви.

¹⁾ Epiph. *Haer.* XLII, 1. Ps. Tertull. c. XVII.

Онъ прибылъ въ Римъ около 140 г. (т. е. приблизительно одновременно съ Валентиномъ¹⁾), и здѣсь сразу занялъ выдающееся положеніе въ христіанской общинѣ, въ кассу которой внесъ крупный вкладъ,—200,000 сестерцій (около 15,000 рублей). Отметим замѣчаніе Тертулліана, будто это щедрое пожертвованіе было сдѣлано Маркіономъ «въ первомъ пылу вѣры» (*in primo calore fidei*)²⁾; это указаніе могло-бы быть истолковано въ томъ смыслѣ, что Маркіонъ былъ обращенъ въ христіанство лишь по прибытіи въ Римъ,—но оно не мирится съ единогласной, твердо установленной традиціей о происхожденіи его изъ христіанской семьи, о томъ, что онъ былъ сыномъ Синопскаго епископа. Впрочемъ, слова Тертулліана могутъ указывать и на то, что въ Римѣ Маркіонъ воспылялъ ревностью къ вѣрѣ, къ которой, быть можетъ, дотолѣ относился равнодушно; возможно, что здѣсь впервые зародилось въ немъ честолюбивое стремленіе стать во главѣ реформаторскаго движенія, боровагося съ новоявленнымъ авторитетомъ Церкви³⁾. Мы уже знаемъ, что въ это время происходило въ Римской общинѣ броженіе мистическихъ идей, занесенныхъ въ Вѣчный городъ гностическими учителями,—Валентиномъ, Кердономъ, представителями офитическихъ системъ и др. Маркіонъ съ головой окунулся въ этотъ водоворотъ религіозной мысли. Повидимому, ему всего болѣе пришелся по душѣ суровый дуализмъ Кердона. Но Маркіонъ отличался не столько мечтательнымъ воображеніемъ мистика, сколько практическимъ умомъ: среди страстныхъ споровъ о глубочайшихъ тайнахъ христіанской догматики вниманіе его было особенно привлечено вопросомъ объ отношеніи христіанства къ ветхозавѣтному еврейству.

Вопросъ этотъ, какъ мы видѣли, оставался дотолѣ нерѣшеннымъ, и въ каждой христіанской общинѣ отношеніе къ еврейской традиціи устанавливалось примѣнительно къ мѣстнымъ

¹⁾ Про Валентина мы знаемъ, что онъ прибылъ въ Римъ «при еп. Гигинѣ» (приблиз. 136—140 г.г.), а о Маркіонѣ сообщается, что онъ появился въ міровой столицѣ тотчасъ послѣ смерти Гигина.

²⁾ *Adv. Marc.* IV, 4.

³⁾ Нѣкоторые ересологическіе источники однако выставляютъ Маркіона еретикомъ еще до прибытія въ Римъ. Филастрій (*de haeres.* XLV) даже утверждаетъ, что еще до Рима Маркіонъ выступилъ съ еретическимъ ученіемъ въ Ефесѣ, и здѣсь былъ будто-бы изобличенъ и изгнанъ апостоломъ Іоанномъ. Этотъ вопіющій анахронизмъ лишній разъ доказываетъ, насколько мало заслуживаютъ вниманія хронологическія данныя ересологовъ.

обычаямъ, помимо всякаго догматическаго опредѣленія; мы уже отмѣчали, что вѣрующіе признавали себя въ братской связи то съ евіонейскими общинами, почти не отколовшимися отъ правовѣрнаго еврейства, то съ сектами, проникнутыми чисто-эллиническимъ духомъ и враждебными ветхозавѣтной традиціи. Воспоминанія о пререканіяхъ между первоверховными апостолами по вопросу о соблюденіи еврейской обрядности еще не вполне улеглись въ христіанскомъ сознаніи, и даже на лонѣ Римской Церкви, наиболѣе склонной къ установленію своего авторитета, положеніе такихъ враговъ еврейскаго закона, какъ Валентинъ или Кердонъ, оставалось долго невыясненнымъ. Но мнѣнія этихъ учителей не разглашались внѣ круга избранныхъ учениковъ,—Маркіонъ-же перенесъ ихъ обсужденіе въ широкія массы, передъ лицомъ всей Церкви. Онъ потребовалъ отъ предстоятелей римской Церкви разъясненія, какимъ образомъ считаютъ они возможнымъ сохранить хотя-бы внѣшнюю связь между еврействомъ и Христовымъ Откровеніемъ, вопреки прямому смыслу словъ Христа о невозможности вливанія вина новаго въ мѣхи ветхіе? ¹⁾ Вопросъ былъ поставленъ ребромъ, оставалось лишь ждать опредѣленнаго отвѣта. Ересологи не сообщаютъ намъ, что сумѣли возразить предстоятели («пресвитеры и учителя») Римской Церкви на этотъ смѣлый запросъ, и одинъ лишь Епифаній влагаетъ имъ въ уста отвѣтъ, будто въ словахъ Христа о «мѣхахъ ветхихъ» имѣлись въ виду книжники и фарисеи. Какъ бы то ни было, Маркіонъ призналъ отвѣтъ неудовлетворительнымъ, и съ тѣхъ поръ отдѣлился отъ Церкви, всецѣло отринувъ ея авторитетъ и ставъ во главѣ собственной общины. Это было въ 144 г.: разрывъ Маркіона съ Церковью оказался настолько важнымъ событіемъ даже въ глазахъ современниковъ, что точная дата его установлена многочисленными свидѣтельствами.

Современники не ошибались въ оцѣнкѣ совершившагося событія. Разрывъ Маркіона съ Церковью дѣйствительно имѣлъ неисчислимые послѣдствія, и можетъ быть признанъ однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ исторіи древняго христіанства. Старый споръ апостольскихъ временъ о взаимномъ отношеніи

¹⁾ Лук. V, 37; Матв. IX, 17. Маркіонъ ссылался еще на тексты Лук. V, 36 (Матв. IX, 16) о новыхъ заплатахъ на старой одеждѣ, и Лук. VI, 43—44 (Матв. VII, 18—19) о невозможности ожидать плода добраго отъ древа худого.

еврейскаго и эллинскаго духа въ христіанствѣ былъ поднять съ новой силой, но на этотъ разъ ставился вопросъ не о будущемъ развитіи христіанскихъ идей, не о возможности примѣненія христіанскихъ идеаловъ къ безбрежной ширѣ міроваго сознанія, вмѣсто заключенія ихъ въ узкія рамки національной религіи,—а объ оцѣнкѣ всѣхъ тѣхъ устоевъ, на которыхъ покоилась церковная традиція уже столѣтней давности.

Мы знаемъ, что гностическіе учителя любили ссылаться на авторитетъ нѣкоторыхъ апостоловъ и ближайшихъ учениковъ Господнихъ, будто-бы передавшихъ достойнѣйшимъ тайное ученіе Христа, сокрытое отъ непосвященныхъ. Маркіонъ не считалъ нужнымъ опираться на имена малоизвѣстныхъ въ общей церковной традиціи, и не говорилъ объ особомъ тайномъ откровеніи; онъ лишь воскрешалъ старый споръ Петра и Павла, но въ гораздо болѣе нетерпимой формѣ, признавая, что одинъ лишь Павелъ слѣдовалъ завѣтамъ Христа и передалъ міру истинный смыслъ Его ученія, искаженнаго другими апостолами по невѣжеству и непониманію. По мнѣнію Маркіона, Павелъ былъ призванъ къ апостольскому служенію именно для исправленія ошибокъ, допущенныхъ другими апостолами, и для возстановленія истиннаго пониманія Христова ученія, оскверненнаго попытками сближенія съ еврействомъ. Смыслъ христіанства—въ безусловномъ отрицаніи еврейскаго духа; цѣль всего Новаго Завѣта—въ отрицаніи и въ отмѣнѣ Ветхаго. И ученики Христовы, пытавшіеся поддержать связь христіанства съ еврействомъ, извращали смыслъ Откровенія, упразднившаго старый законъ Іеговы. Павелъ лучше всѣхъ апостоловъ понялъ истинное значеніе Христова ученія, и далъ единственно-правильное толкованіе его. Церковь-же стоитъ на ложномъ пути, ибо она принимаетъ, наравнѣ съ ясными указаніями Павла, и ошибочное ученіе о преемственной связи Ветхаго и Новаго Завѣта.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Маркіонъ признавалъ историческое и догматическое значеніе для христіанской Церкви лишь за ученіемъ Павла и за документами, исходящими отъ него или изъ его школы. Священными книгами христіанства онъ считалъ только подлинныя посланія Павла и одно лишь Евангеліе, составленное Павловымъ ученикомъ Лукою, а также Дѣянія Апостольскія, написанныя тѣмъ-же Лукою. Остальныя книги, принятыя Церковью, онъ безусловно отвергалъ, и тѣмъ выдвигалъ вопросъ громаднаго значенія для всего христіанскаго

сознанія,—вопросъ о достовѣрности и догматическомъ значеніи всѣхъ письменныхъ документовъ христіанства.

Вопросъ этотъ можно было считать назрѣвшимъ. Въ Церкви замирали послѣдніе отзвуки живаго, устнаго преданія; начавшаяся выработка формулъ вѣры должна была основываться впредь на письменныхъ свидѣтельствахъ, и надлежащая оцѣнка этихъ свидѣтельствъ, т. е. всего литературнаго достоянія христіанства, становилась необходимой. Церковь дотолѣ не приступала къ пересмотру всей этой литературы евангелій, апостольскихъ дѣяній и посланій, развившейся съ необычайной быстротой. Мы уже знаемъ, что мистическія развѣтвленія христіанства пользовались особыми евангеліями, содержащими якобы тайное ученіе Христа; инныя изъ этихъ евангелій и дѣяній были въ богослужебномъ употребленіи не только въ гностическихъ общинахъ, но и въ широкихъ христіанскихъ кругахъ. Значеніе той или другой книги опредѣлялось исключительно мѣстными условіями, традиціями и вкусами каждой общины, отъ усмотрѣнія которой зависѣло и введеніе ея въ кругъ богослужебнаго чтенія. Вся эта литература, окутывавшая исторію зарожденія христіанства покровомъ поэтическихъ вымысловъ, рано или поздно должна была подчиниться контролю Церкви, но ближайшій толчокъ къ этой критической переоцѣнкѣ былъ данъ выступленіемъ Маркіона. Громадное значеніе Маркіона въ исторіи христіанства заключается именно въ томъ, что благодаря ему возникъ вопросъ о канонѣ церковныхъ книгъ. Церковь занялась разборомъ своихъ письменныхъ документовъ и установленіемъ тѣхъ признаковъ, по которымъ однѣ книги могли быть признаны вредными, подложными, или просто антицерковными, а другія, наоборотъ, возводились на степень краеугольныхъ камней христіанской догматики. Мы увидимъ далѣе, что въ теченіе полувѣка отъ выступленія Маркіона до конца II в. Церкви удалось выяснитъ главныя линіи своего канона, уже не подвергавшагося съ тѣхъ поръ существеннымъ измѣненіямъ. Въ періодъ-же острой борьбы съ Маркіономъ приходилось особенно заботиться о выясненіи церковнаго отношенія къ еврейской Библии, также призванной занять мѣсто среди священныхъ книгъ христіанства. Церковь уже сжилась съ библейскими сказаніями, съ понятіемъ о преемствѣ древней Скиніи и храма христіанскаго Бога; она не хотѣла и помышлять объ отказѣ отъ мессіаническихъ пророчествъ, такъ убѣдительно

подкрѣпившихъ ея ученіе о Христѣ. Но именно эта часть письменныхъ традицій Церкви подверглась со стороны Маркіона самой жестокой критикѣ.

Маркіонъ не допускалъ даже символическаго толкованія Ветхаго Завѣта, и отвергалъ его цѣликомъ. Для оправданія своего рѣзко-отрицательнаго отношенія къ еврейской Библии онъ составилъ особую книгу, подъ заглавіемъ *Антитезы* (*Ἀντιθέσεις*), въ которой сличалъ тексты Ветхаго и Новаго Завѣта и доказывалъ ихъ непримиримое противорѣчіе, полное несогласіе ихъ основныхъ воззрѣній. Такъ, онъ сопоставлялъ библейскій рассказъ о томъ, какъ по молитвѣ пророка Елисея Богъ послалъ двухъ медвѣдицъ, растерзавшихъ 42 дѣтей за то, что ребята непочтительно назвали Елисея «плѣшивымъ»¹⁾, съ евангельскими текстами, проникнутыми теплою любовью къ дѣтямъ²⁾. Можно искренно сожалѣть о томъ, что *Антитезы* Маркіона до насъ не дошли, и скудость ссылокъ на нихъ не дастъ возможности ихъ возстановить³⁾, какъ то было сдѣлано въ наше время съ нѣкоторыми другими памятниками древне-христіанской литературы. Интересный трудъ Маркіона подвергся наилучшей участи: осторожному замалчиванію.

Менѣе скудныя свѣдѣнія имѣемъ мы о переработкѣ Евангелія, составленной Маркіономъ, и о его сборникѣ апостольскихъ посланій, въ который входили только десять посланій ап. Павла⁴⁾. Остальные посланія апостольскія, принятыя Церковью, отбрасывались Маркіономъ; имъ былъ введенъ обычай обозначать въ богослужебномъ обиходѣ посланія Павла словомъ *Апостолъ* (*Ἀποστολικόν*), и этотъ обычай сохранился отчасти въ Церкви, несмотря на упроченіе въ канонѣ семи посланій другихъ апостоловъ. Но и тѣ десять посланій Павла, которыя составляли апостольскій сборникъ Маркіона, подвергались съ его стороны урѣзкамъ: онъ полагалъ, что въ нихъ были внесены интерполяціи въ еврействующемъ духѣ. Что касается

¹⁾ IV Царств. II, 23—24.

²⁾ Этотъ примѣръ изъ *Антитезъ* Маркіона приводится Тертуліаномъ (*Adv. Marc. IV, 23*).

³⁾ Эта кропотливая работа была однако предпринята нѣмецкимъ ученымъ Ганомъ: Han, *Antitheses Marcioni Gnostici liber deperditus nunc quod eius fieri potuit restitutus* (1823).

⁴⁾ Изъ четырнадцати посланій Павла, находящихся нынѣ въ нашемъ новозавѣтномъ канонѣ, Маркіонъ отвергалъ посл. I и II Тимофею, Титу и къ Евреямъ.

евангельскаго текста, то, какъ мы видѣли, Маркіонъ признавалъ лишь евангеліе св. Луки, но, въ сущности, бралъ его лишь основой собственной переработки Евангелія¹⁾, и въ немъ урѣзывалъ всѣ тексты, доступные толкованію въ духѣ примиренія съ еврейской традиціей и поэтому, по его мнѣнію, внесенные позднѣйшими интерполяторами. Кромѣ того, Маркіонъ отбрасывалъ всѣ тексты, относящіеся къ тѣлесному существованію Иисуса Христа, къ Его человѣческому естеству. Такъ, онъ отвергалъ всѣ родословныя Иисуса, вычеркивалъ изъ евангелія Луки всѣ вступительныя главы, повѣствующія о рождествѣ и дѣтскихъ годахъ Спасителя, и училъ, что Христосъ явился въ міръ прямо для проповѣди своего Откровенія, «въ 15-й годъ царствованія Тиверія». Явленіе это было призрачно, равно какъ и вся жизнь, страданія и смерть Спасителя: христология Маркіона была проникнута чистымъ докетизмомъ, и здѣсь мы узнаемъ вліяніе гностическихъ идей, воспринятыхъ Маркіономъ, быть можетъ, подъ непосредственнымъ руководствомъ Кердона. По мнѣнію Маркіона, всѣ евангельскіе тексты, содержащіе указанія на тѣлесное естество Христа, явились измышленіями евреевъ и еврействующихъ христіанъ, стремившихся извратить смыслъ спасительнаго Христова явленія. Спаситель своимъ пришествіемъ открылъ міру истинное Богопознаніе, возвѣстивъ тайну Высшаго Всеблагаго Божества и упразднивъ законъ ветхозавѣтнаго Іеговы. Оттого, по словамъ Маркіона, въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ и не могло быть никакого указанія на Христа: то чаяніе Мессіи, которое толкуется Церковью въ христологическомъ смыслѣ, имѣло въ виду лишь Мессію земного, могучаго царя израильскаго, имѣющаго возродить еврейство,—и библейскія пророчества о немъ доселѣ не сбылись. Но древніе пророки ничего не вѣщали о Христѣ, пришествіе котораго они предвидѣть не могли: это пришествіе было отнюдь не исполненіемъ мессіаническихъ обѣтованій, а новымъ Откровеніемъ, и Всеблагой Богъ, возвѣщенный Христомъ, не Богъ Ветхаго Завѣта, а Непознаваемое Божество, Невѣдомое древнему міру, какъ училъ ап. Павелъ²⁾.

¹⁾ Попытка восстановленія евангелія Маркіона сдѣлана ученымъ Фолькмаромъ: G. Volkmar, *Das Evangelium Marcions* (Leipzig, 1852).

²⁾ Ср. рѣчь Павла въ Афинахъ о «Невѣдомомъ Богѣ». (Дянл. XVII, 22—23 sq.).

Эти взгляды Маркіона, нашедшіе выраженіе въ его библейской критикѣ, близко подходят къ извѣстнымъ намъ гностическимъ ученіямъ о Высшемъ Божествѣ, отдѣленномъ отъ ветхозавѣтнаго Творца. Насколько намъ извѣстно, Маркіонъ не создавалъ особой, цѣльной богословско-философской системы, подобно другимъ гностикамъ, и ограничивался примѣненіемъ общихъ гностическихъ идей къ своей критикѣ христіанской традиціи, забывшей, по его мнѣнію, завѣты перваго основателя христіанства, Павла. Изъ нашихъ данныхъ о Маркіонѣ можно возстановить идеи, лежавшія въ основѣ его міросозерцанія; въ этихъ идеяхъ сказывался опредѣленный дуализмъ, внушенный Маркіону учителемъ его Кердономъ.

Согласно ученію послѣдняго, Маркіонъ признавалъ, что міръ сотворенъ Деміургомъ изъ первобытной, аморфной матеріи, противоположаемой Неизреченному Божественному Началу. Этотъ низшій Деміургъ, — Зиждитель міра, — отождествлялся съ ветхозавѣтнымъ Богомъ; то — Богъ справедливый, Богъ жестокаго міроваго закона, карающій за всякое нарушеніе этого закона. Мы уже достаточно ознакомились съ общимъ теченіемъ гностическихъ идей, чтобы сразу опредѣлить, что подъ этимъ Деміургомъ разумѣвалась лишь высшая космическая сила, создающая вселенную въ безсознательной эволюціи міровой энергіи, причемъ созданный такимъ образомъ міръ подчиненъ вѣчному закону *причинности*, и всякое отступленіе отъ закона природы неизбѣжно влечетъ за собой возмездіе. Высшая, Непознаваемая, Всеблагая Божественная Сущность не имѣетъ никакого касательства къ этому несовершенному міру матеріи, но въ Своемъ безграничномъ милосердіи желаетъ его очистить и спасти, и съ этой цѣлью ниспосылаетъ ему Христа (являющагося, вѣроятно, Ея эманацией?) для возвѣщенія Царства благодати вмѣсто власти неумолимаго космическаго закона, отмѣннаго Христовымъ пришествіемъ. Явленіе Христа открыло роду человѣческому познаніе Невѣдомаго дотолѣ Высшаго Божества и научило стремиться къ Нему, отринувъ власть Деміурга и узы плоти. Люди, отрѣшившіеся отъ матеріи, получаютъ возможность ожить въ созерцаніи Божественнаго Начала и радостно слиться съ Нимъ. Матеріальнаго-же воскресенія вовсе нѣтъ, — всякія толкованія текстовъ въ смыслѣ указаній на воскресеніе плоти отвергались Маркіономъ съ особеннымъ раздраженіемъ. Между Божествомъ и матеріею ничего общаго быть не можетъ. И то духовное со-

вершенствованіе, которое приближаетъ человѣческой духъ къ Божеству, немислимо безъ полного презрѣнія къ матеріи, безъ полного отрицанія плотскихъ вождельній и потребностей. Маркіонъ училъ абсолютному воздержанію, совершенному безбрачію, строжайшему аскетизму, отказу отъ всякой мясной пищи и отъ вина, полному по возможности забвенію всякой скверны плоти. Матерія есть зло, враждебное Богу начало, — и все сопряженное съ матеріей отдаляетъ человѣка отъ истиннаго познанія и созерцанія Божества.

Эти суровыя аскетическія требованія Маркіона выносили возбужденные имъ вопросы изъ области чистой догматики на реальную почву христіанскаго быта и жизненныхъ условій. Маркіонъ рѣзко осуждалъ снисходительное, по его мнѣнію, отношеніе Церкви къ человѣческой немощи; онъ не признавалъ никакихъ компромиссовъ съ христіанской совѣстью и хотѣлъ примѣнить ко всѣмъ «званнымъ» на мистическій пиръ Христа возвышенные идеалы, доступные лишь немногимъ избранникамъ. Для всѣхъ узрѣвшихъ Свѣтъ Бога Истиннаго черезъ пришествіе Христа онъ считалъ обязательнымъ долгъ борьбы съ матеріей и плотскими условіями существованія, — твореніемъ низшаго Деміурга. И то обстоятельство, что Церковь остерегалась столь явнаго осужденія всѣхъ условій жизненнаго быта, что въ ней ясно намѣчалась тенденція примиренія съ реальными формами жизни, — казалось Маркіону самымъ опаснымъ признакомъ забвенія завѣтовъ Христа, и искаженія Его ученія. Со своей стороны и Церковь, раздраженная нападками Маркіона, бросала ему обвиненіе въ распространеніи губительнаго для нравственности ученія о необходимости поправанія законовъ плоти; враги Маркіона утверждали, будто его ненависть къ еврейскому Богу доходила до оправданія Каина и всѣхъ ветхозавѣтныхъ грѣшниковъ, будто онъ признавалъ, что всѣ борцы противъ закона низшаго Деміурга были спасены пришествіемъ Христовымъ, между тѣмъ какъ Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ и прочіе служители Іеговы были лишены спасенія. Эта идея, уже знакомая намъ по ученію каинитовъ и нѣкоторыхъ другихъ гностиковъ, настолько однако чужда всему міровоззрѣнію Маркіона, что надъ подобнымъ обвиненіемъ не стоитъ останавливаться. Ненависть къ «законамъ Деміурга» была у Маркіона чисто идейная и отнюдь не простиралась до оправданія какихъ-бы то ни было нарушеній морали; наоборотъ, презрѣніе къ этимъ зако-

намъ выражалось у него въ отрицаніи плотскихъ потребностей, въ ученіи о необходимости умерщвленія плоти ради свободы духа. Что касается библейскихъ разсказовъ о древнихъ грѣшникахъ,—противникахъ Деміурга—Иеговы, то Маркіонъ, конечно, и здѣсь никакихъ скверныхъ дѣяній не оправдывалъ, но, вѣроятно, сомнѣвался въ достовѣрности этихъ разсказовъ, или-же объяснялъ ихъ отсутствіемъ познанія истиннаго Бога. Это Невѣдомое древнему міру Всевышнее Божество, Непознаваемый Очагъ Немеркнушаго Свѣта и Источникъ всякой благодати, конечно, не есть Богъ карающій Свое твореніе, не Богъ, ввергающій грѣшника въ вѣчныя муки и «взыскивающій грѣхи до четвертаго поколѣнія»:—Оно Безстрастно, ибо превыше міроваго сознанія, и Божественный Свѣтъ не можетъ быть помраченъ зломъ міра, Имъ не созданнаго, тѣмъ болѣе, что это зло неизбѣжно присуще матеріи. Но въ этой идеѣ Безстрастной Божественной Сущности нѣтъ понятія о всепрощающемъ и удобномъ для грѣшниковъ снисхожденіи, такъ должно приписываемаго Маркіону нѣкоторыми его противниками¹⁾: мы уже видѣли, какія суровыя требованія нравственной дисциплины и абсолютнаго аскетизма предъявлялъ Маркіонъ христіанскому сознанію. Но онъ признавалъ, что никакое чувство страха посмертной кары или ожиданія мзды не должно примѣшиваться къ исканію Бога, Источника Свѣта, Цѣли всего духовнаго совершенствованія. Въ порывѣ духа къ сліянію съ Божествомъ нѣтъ мѣста страху, ибо Высшая Идея Божества можетъ внушать лишь благоговѣйную любовь и жажду подвига, но не боязнь.

Слѣдуетъ замѣтить, что у Маркіона не могло быть противорѣчія во взглядахъ на этическую сторону христіанскаго ученія, ибо именно эта сторона являлась у него наиболѣе продуманной, была основой всего его міровоззрѣнія. Мы видѣли, что другіе гностическіе учителя рѣдко касались христіанской этики, а тѣмъ болѣе практическаго примѣненія ея къ жизненному быту: ихъ поиски за Божествомъ оставались въ области метафизическихъ созерцаній, выражались въ исканіи философской формулы Божественной Сущности и Ея отношенія къ міру. Маркіонъ-же, наоборотъ, искалъ реальнаго опредѣленія и осу-

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»...

ществленія христіанскихъ идей; этическіе принципы были у него на первомъ планѣ, и только изъ-за разногласія этихъ принциповъ въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ онъ безусловно отвергалъ библейскую традицію, считая ее несомвѣстимой съ духомъ Христова ученія. При этомъ онъ не вдавался въ точное опредѣленіе формулы Божественной Идеи; чисто-богословская сторона его ученія оставалась не вполне выясненной, и поэтому ересеологи часто даже затруднялись въ опредѣленіи его положенія среди разныхъ теченій гностицизма: одни считали его ясно-выраженнымъ дуалистомъ, другіе полагали, что въ проводимомъ имъ рѣзкомъ различіи между Богомъ закона и Высшимъ Всеблагимъ Божествомъ содержалось признаніе трехъ Первобытныхъ равнозначущихъ Принциповъ,—Бога Вышняго, матеріи и средняго между ними Деміурга (т. е. мірового Творческаго Начала ¹⁾). Новѣйшая научная критика не разъ даже склонялась къ полному отдѣленію Маркіона и его школы отъ гностическаго движенія, видя въ немъ лишь реформатора и внутренняго врага Церкви, а не самостоятельнаго гностическаго мыслителя. Такое мнѣніе однако нельзя считать вполне обоснованнымъ. Религіозное міросозерцаніе Маркіона всецѣло принадлежитъ кругу гностическихъ идей; разница между нимъ и другими гностическими учителями заключалась лишь въ томъ, что онъ искалъ практическаго примѣненія ихъ созерцаній, и пытался устранить всѣ несогласія между этими созерцаніями и реальной дѣйствительностью,—что онъ разглашалъ передъ всѣми братьями во Христѣ идеи, доступныя, по мнѣнію Василида, лишь одному человѣку изъ тысячи. Именно въ этомъ открытомъ выступленіи Маркіона, такъ далеко ушедшаго отъ туманнаго символизма василидианства или офитизма,—таилась для Церкви громадная опасность. Критика Маркіона, вынесенная изъ области трансцендентальнаго созерцанія въ реальный міръ преній объ источникахъ и документахъ, являлась вполне опредѣленной угрозой церковному авторитету, едва начавшему вырабатывать свое самосознаніе. И Церковь имѣла основаніе увидѣть въ Маркіонѣ врага, почти равнаго по значенію Симону Магу, еще болѣе опаснаго въ смыслѣ разрушенія устоевъ церковнаго христіан-

¹⁾ Последнее ученіе приписывается Маркіону преимущественно позднѣйшими писателями христіанскаго Востока; возможно, что оно было выражено съ болѣею опредѣленностью въ маркіонистскихъ общинахъ, существовавшихъ на Востокѣ до IV—V вѣка.

ства. То былъ не мечтательный гностикъ, погруженный въ метафизическія созерцанія, а реформаторъ внутренняго строя Церкви, беспощадный критикъ ея юной традиціи, первый христіанскій ересіархъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Движеніе, вызванное имъ въ христіанскихъ кругахъ, впервые носило особый характеръ не философской школы, болѣе или менѣе отдалюющейся отъ основныхъ идей христіанства, а именно раскола въ средѣ самой Церкви; послѣдователи Маркіона были не «посвященными», скрывавшими свои мистическія откровенія отъ толпы, а простыми вѣрующими, несогласными съ ученіемъ Церкви и отпавшими отъ нея для образованія обособленныхъ христіанскихъ общинъ, съ собственной іерархіей священства.

Мы уже знаемъ, насколько въ мистическихъ кружкахъ христіанства была ясно выражена ненависть къ еврейской традиціи; въ борьбѣ противъ еврейскаго духа успѣхъ Маркіона былъ обезпеченъ, и ученіе его, дѣйствительно, съ поразительной быстротой распространилось по всему христіанскому міру. Общины «маркіонитовъ» уже при жизни своего основателя могли поспорить съ самой Церковью численностью своихъ членовъ. Въ этихъ общинахъ царила религіозная экзальтація, напоминавшая первые годы апостольской проповѣди; восторженному мистическому подъему способствовалъ строгій, обязательный для всѣхъ аскетизмъ, а также широкое участіе женщинъ въ религіозной жизни общины и даже въ совершеніи таинствъ. Аскетическіе идеалы были доведены до логическаго конца въ маркіонизмѣ; требованіе безбрачія не допускало никакихъ компромисовъ, и даже при законномъ супружествѣ вступленіе въ общину было сопряжено съ обязательствомъ расторженія супружескихъ узъ передъ пріятіемъ крещенія. Таинство крещенія впрочемъ совершалось до трехъ разъ надъ однимъ и тѣмъ-же лицомъ, въ видахъ дарованія ему полнаго очищенія послѣ оскверненія какимъ-нибудь тяжкимъ грѣхомъ; Маркіонъ считалъ, что нѣкоторые грѣхи, свидѣтельствующіе о немощи плоти, не могутъ быть заглажены простымъ покаяніемъ и церковнымъ отпущеніемъ, — и что послѣ паденія въ плотскую скверну необходимо возрожденіе черезъ новое крещеніе. Изъ особенностей маркіонистской обрядности слѣдуетъ отмѣтить и то, что Евхаристія совершалась на одной водѣ безъ примѣси вина. Евангеліе признавалось конечно лишь въ обработкѣ Маркіона, и «Антитезы» его также входили въ кругъ священныхъ книгъ. Обаяніе Мар-

кіона среди его послѣдователей было такъ велико, что въ лицѣ суроваго реформатора видѣли новаго основателя христіанства, равнаго Павлу: по словамъ Оригена, маркіониты признавали, что Павелъ сѣдитъ одесную Господа, а Маркіонъ опую ¹⁾).

Такимъ образомъ, наряду съ церковнымъ христіанствомъ и въ самой средѣ его, наростало движеніе, отвергавшее главные устои Церкви и оспаривавшее достовѣрность ея традицій. И защитники Церкви почували поэтому въ Маркіонѣ злѣйшаго врага, признали необходимость открытой борьбы съ нимъ. Слѣдуетъ помнить, что вся ересеологическая литература ведетъ свое начало отъ этихъ выступленій противъ Маркіона, въ защиту церковнаго авторитета. Древнѣйшій христіанскій ересеологъ, св. Іустинъ, счелъ нужнымъ составить особое обличеніе Маркіона независимо отъ общаго «Опроверженія ересей», нынѣ утеряннаго; вслѣдъ за нимъ и другіе христіанскіе писатели занимались специальнымъ опроверженіемъ маркіонизма. Выступленіе Маркіона послужило такимъ образомъ какъ-бы сигналомъ къ борьбѣ за церковный авторитетъ, и въ этой борьбѣ Церковь впервые выяснила свои притязанія, выдвинула требованія безусловнаго подчиненія той самой признанной ею традиціи, достовѣрность которой такъ смѣло оспаривалась Маркіономъ.

Именно противъ Маркіона былъ впервые выставленъ аргументъ, такъ сильно использованный впоследствии защитниками церковной власти: Церковь заявила не только о непосредственной связи своей традиціи съ ученіемъ Христа и Его апостоловъ, но и о неоспоримомъ своемъ правѣ толковать Христово ученіе по своему усмотрѣнію, въ виду того, что основаніе церковныхъ общинъ предшествовало появленію гностическихъ учителей, за которыми, поэтому, не признавалось права голоса при рѣшеніи вопросовъ, касающихся самыхъ основъ христіанской вѣры. Этотъ аргументъ, самъ по себѣ довольно слабый, былъ выдвинутъ впервые Иринеємъ Лионскимъ ²⁾, но развитъ съ большою силою и убѣдительною Тертуллианомъ, являясь основной идеей его знаменитаго трактата *de praescriptione haereticorum*: Тертуллианъ приложилъ здѣсь всѣ усилія своего краснорѣчія къ выясненію юридическаго права Церкви отвергать всякія позднѣй-

¹⁾ Orig. *In Luc.* XXV.

²⁾ *Adv. haer.* III, IV, 1.

шія толкованія, несогласныя съ традиціей, и устранять самую возможность критики этой традиціи¹⁾. «Неужели,—воскличалъ онъ,—Истина ожидала какихъ-то Маркіоновъ или Валентиновъ для своего освобожденія?»²⁾—и добавлялъ: когда Церковь полагала начало христіанской религіи, «гдѣ былъ Маркіонъ, судовладѣлецъ понтійскій, ревнитель стовицизма? гдѣ былъ Валентинъ платоникъ? Извѣстно, что не въ столь давнее время явились они, а приблизительно въ царствованіе Антонина (Пія), и сперва вѣровали въ каволическое ученіе Римской Церкви, во время епископства блаженнаго Элевоерія (?), доколѣ за свою мятежную пытливость, коей смущали они братьевъ, были дважды изринуты (изъ церковнаго общенія), причемъ Маркіонъ и съ вкладомъ своимъ въ 200,000 сестерцій...»³⁾. Слѣдовательно,—продолжаетъ Тертуліанъ,—еретики лишены права обсуждать основы ученія, существовавшаго до нихъ. Ученіе Церкви не позднѣйшее, а наоборотъ явилось раньше другихъ и въ этомъ свидѣтельство его достовѣрности, ибо истина всюду предшествуетъ искаженіямъ ея⁴⁾. И Церковь имѣетъ право сказать еретикамъ: «Кто вы такіе? Когда и откуда явились? Какимъ образомъ распоряжаетесь у меня, не будучи моими? по какому праву, Маркіонъ, рубишь ты мой лѣсъ? Какъ смѣешь ты, Ва-

¹⁾ Самое заглавіе трактата *De praescriptione haereticorum* заимствовано изъ юридическаго термина *praescriptio longae possessionis*, опредѣлявшаго права владѣльца на имущество при законной 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 vitiabant, semel et iterum ejecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum disidium relegati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. (De praescr. XXX).* Царствованіе имп. Антонина (138—161) здѣсь указано правильно, но имя епископа Элевоерія вкралось по разбѣжности автора или по небрежности переписчика: Элевоерій былъ римскимъ епископомъ приблизительно съ 174 по 189 г., при Маркѣ-Авреліи и Коммодѣ, т. е. гораздо позже разрыва Маркіона и Валентина съ Церковью, совершившагося при еп. Піѣ (140—155). Эти хронологическія данныя были хорошо извѣстны Тертуліану, замѣтившему въ другомъ мѣстѣ (*Adv. Marc.* I, 19) по поводу выступленія Маркіона: «de quo amen constat *Antonianus* haereticus est» (т. е. при Антонинѣ), и добавляющему игру словъ: «sub Pio impius»...

⁴⁾ *Posterior nostra res non est, immo omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis ubique occupantis principatum. (De praescr. XXXV, 3).*

лентинъ, отводить мои источники? Какою властью ты, Апеллесъ (ученикъ Маркіона), переставляешь мои пограничные столбы?.. Здѣсь мое владѣніе, я владѣю имъ издавна, владѣла имъ до васъ, имѣю документы (на это владѣніе) отъ тѣхъ, кому оно принадлежало: я наслѣдница апостоловъ»¹⁾.

Эти слова Тертуліана написаны на полстолѣтія позже разрыва Маркіона съ Церковью²⁾, но мы привели ихъ здѣсь, какъ характерный образецъ аргументаціи, выработанной именно въ борьбѣ съ знаменитымъ критикомъ церковной традиціи. Открытое возстаніе противъ этой традиціи вызвало не менѣе рѣзкій отпоръ со стороны ея защитниковъ и провозглашеніе ея непрекаемой догматической силы. Борьба противъ маркіонизма побудила Церковь вооружиться тѣми доводами, которыми она впоследствии отражала всякія разногласія. Отнынѣ всякимъ отклоненіямъ отъ церковнаго ученія сталъ присваиваться характеръ отступничества и ереси; въ христіанствѣ было положено начало эволюціи, приведшей впоследствии къ выдѣленію небывалаго въ мірѣ авторитета. Въ эпоху Маркіона этотъ вновь раздавшійся властный голосъ ограничивался защитой своей едва-установившейся традиціи, но близилось уже время, когда Церковь стала присваивать себѣ право разсмотрѣнія всѣхъ возбуждаемыхъ вопросовъ религіознаго міросозерцанія, и рѣшенія ихъ по собственному разумѣнію, даже безъ ссылки на отцовскія традиціи... Выступленіе Маркіона знаменовало кризисъ въ исторіи христіанства, именно какъ поводъ къ утвержденію этого безапелляціоннаго авторитета, къ признанію въ дѣлахъ религіознаго убѣжденія верховной власти, требующей абсолютнаго повиновенія. Представители новѣйшей науки не разъ сравнивали Маркіона съ Лютеромъ, и, дѣйствительно, можно замѣтить общія черты не только въ дѣятельности этихъ двухъ реформаторовъ, но и въ послѣдствіяхъ вызваннаго ими движенія, приведшаго и здѣсь и тамъ къ усиленной реакціи въ духѣ церковнаго авторитета, къ глубокому расколу въ христіанствѣ вмѣсто задуман-

¹⁾ Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, 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).

²⁾ Трактатъ *De praescriptione haereticorum* относится къ первымъ годамъ III вѣка.

наго возрожденія. Но различіе въ обликѣ обоихъ реформаторовъ всецѣло въ пользу Маркіона. Въ его попыткѣ обновленія церковнаго строя выражалось не стремленіе къ упраздненію христіанства, къ низведенію его на роль практическаго моральнаго ученія, а, наоборотъ, мечта о возвращеніи къ первобытнымъ христіанскимъ идеаламъ чистоты душевной и тѣлесной. Изъ всѣхъ нашихъ данныхъ о Маркіонѣ вырисовывается обликъ горячаго и несговорчиваго, по несомнѣнно искренняго и глубоко-вѣрующаго человѣка. Въ апостольское время онъ явился-бы страстнымъ и вдохновеннымъ благовѣстителемъ Христова ученія; триста лѣтъ спустя онъ нашель-бы удовлетвореніе въ подвигѣ монашества. Въ серединѣ II вѣка, въ Церкви, еще не выяснившей своего отношенія къ общественному строю и жизненнымъ условіямъ,—не было для него мѣста, и онъ оказался въ положеніи отрѣзаннаго ломтя, еретика, ненавистнаго врага той самой Церкви, служенію которой онъ могъ-бы посвятить неутомимое рвеніе и кипучія силы.

Дальнѣйшая судьба Маркіона, послѣ разрыва его съ Церковью, покрыта мракомъ неизвѣстности. Имѣется глухое указаніе на то, что, покинувъ Римъ, онъ былъ во главѣ одной изъ своихъ общинъ въ Малой Азіи,—но никакихъ достовѣрныхъ и точныхъ данныхъ о концѣ жизни знаменитаго учителя намъ не сохранено. Нельзя даже выяснитъ, сколько времени продолжалось его пребываніе въ Римѣ послѣ 144 года. Повидимому, въ 50-хъ гг. онъ находился еще въ міровой столицѣ, такъ какъ именно здѣсь, по всей вѣроятности, произошло столкновеніе его съ св. Поликарпомъ Смирнскимъ, прибывшимъ въ Римъ приблизительно въ 155 г. (въ началѣ епископства Аникета): по словамъ Иринея Лионскаго, Маркіонъ встрѣтилъ престарѣлаго, благоговѣнно чтимаго Смирнскаго епископа и подошелъ къ нему со словами: «узнаешь-ли меня?» но получилъ рѣзкій отвѣтъ: «узнаю первенца сатаны»¹⁾. Если эта встрѣча происходила въ Римѣ (что не ясно изъ текста Иринея: возможность перенесенія ея мѣста въ Смирну, Ефесъ или другой городъ Малой Азіи не вполне исключается), то мы здѣсь имѣемъ доказательство пребыванія Маркіона въ Вѣчномъ городѣ уже общепризнаннымъ еретикомъ, въ серединѣ 50-хъ гг. Но въ общемъ, послѣ разрыва его съ Церковью, слѣдъ его теряется

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* III, III, 4. *Euseb. Hist. Eccl.* IV, 14; и др.

и изслѣдованіе его жизни переходитъ въ область догадокъ. Полное отсутствіе свѣдѣній о немъ послѣ 50-хъ гг. заставляетъ предполагать, что онъ прожилъ недолго послѣ этого времени, иначе дѣятельность столь замѣтнаго человѣка не могла-бы окутываться такимъ полнымъ молчаніемъ. Тертуліанъ вскользь сообщаетъ¹⁾, что Маркіонъ въ концѣ жизни искалъ примиренія съ Церковью, и только смерть помѣшала осуществленію его намѣренія,—но къ какому времени можно отнести этотъ рассказъ и въ какой обстановкѣ его представить,—мы не знаемъ. Современная научная критика склоняется къ отрицанію этого указанія Тертуліана, считая, что оно продиктовано желаніемъ выставить знаменитаго ересеучителя — блуднымъ сыномъ, вернувшимся въ лоно Церкви или по крайней мѣрѣ жаждавшимъ этого возвращенія. Однако свидѣтельство Тертуліана, хотя ничѣмъ не подтверждаемое, нельзя считать неправдоподобнымъ. Маркіонъ, такъ ревностно преданный христіанскимъ идеаламъ, въ концѣ жизни могъ оплакивать возникшій въ Церкви расколъ, могъ скорбѣть о собственномъ участіи въ углубленіи пропасти между Церковью и другими теченіями христіанства; онъ могъ мечтать и о примиреніи съ Церковью для дружной борьбы противъ общихъ враговъ — многобожія и безбожія. Подобная широта взглядовъ была вполне мыслима при маркіонитскомъ міросозерцаніи, и примѣръ ея мы имѣемъ въ лицѣ ученика Маркіона, — Апеллеса.

По свѣдѣніямъ, сохраненнымъ Евсевіемъ²⁾, Апеллесъ былъ виднымъ представителемъ маркіонизма въ Римѣ, приблизительно въ 80-хъ гг. II вѣка, и пользовался большимъ уваженіемъ за строгость жизни и за мудрость,—но онъ открыто признавалъ, что догматическія разногласія не имѣютъ значенія для искренно вѣрующихъ, что спасенія достоинъ всякій христіанинъ безъ различія сектантскаго оттѣнка, если онъ возлагаетъ все свое упованіе на Христа и очищаетъ свой духъ праведной жизнью. Что касается споровъ надъ текстами, то Апеллесъ считалъ ихъ безцѣльными, такъ какъ никакія терзанія буквы Писанія не выясняютъ понятія о Божествѣ, и поэтому лучше прислушиваться къ внутреннему голосу души, созерцающей Бога. Самъ Апеллесъ признавалъ, что непобѣдимое вну-

¹⁾ *De praescr.* XXX.

²⁾ *Hist. Eccl.* V, 13.

треннее убѣжденіе влекло его къ идеѣ Единого Бога, Первопричины всего сущаго, хотя логическихъ основаній такого понятія онъ не находилъ, и разумъ подсказывалъ ему идею дуализма¹⁾.

Изъ другихъ учениковъ Маркіона ересеологи называютъ еще Лукана, Потита, Препона, Синероса и др., но свѣдѣнія о нихъ настолько скудны, что мы надъ ними останавливаться не будемъ. Разногласія, возникавшія среди маркіонитовъ по вопросу объ истинной Сущности Божества, уже не имѣли особаго значенія для Церкви, въ виду уклоненія маркіонизма отъ общаго теченія церковно-христіанской догматики. Однако маркіонистскія общины играли видную роль въ христіанской жизни во время гоненій: онѣ выставляли многочисленныхъ мучениковъ и твердыхъ исповѣдниковъ вѣры Христовой, и маркіониты даже хвалились, что численностью своихъ мучениковъ они превзошли Церковь²⁾.

Исторія маркіонизма завлекла насъ уже внѣ предѣловъ гностическаго движенія. Мы уже неоднократно указывали, что попытка Маркіона примѣнить къ реальной жизни гностическіе идеалы теряла сходство съ замкнутыми философскими школами, какими были гностическія секты, и создавала расколъ въ самой Церкви; вмѣстѣ съ тѣмъ, отпоръ, вызванный Маркіономъ со стороны церковнаго авторитета, полагалъ предѣлъ дальнѣйшему развитію гностическихъ умозрѣній, выдвинувъ на очередь вопросъ о необходимости подчиненія церковной традиціи и выработаннымъ Церковью догматическимъ опредѣленіямъ, — или же о полномъ отпаденіи отъ Церкви, о лишеніи всякаго общенія съ стадомъ Христовымъ. Осужденіе маркіонизма повлекло за собой выясненіе отношенія Церкви ко всѣмъ гностическимъ ученіямъ, и провозглашеніе ихъ еретическими; свободному развитію ихъ въ христіанскомъ сознаніи былъ положенъ конецъ. Исторія Маркіона является поэтому завершеніемъ гностическаго движенія, и на имени этого знаменитаго учителя мы можемъ закончить нашъ краткій очеркъ гностицизма, остановившись лишь на одной еще интересной личности, мелькающей на фонѣ гностическихъ идей, — на Татіанѣ, ученикѣ св. Іустина.

¹⁾ Ibid., *loc. cit.*

²⁾ Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 16, 21. VII, 12 и пр.

Татианъ.

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.* I, 1 и многократно.

Eclog. proph. 38.

Orig. *C. Cels.* I, 16.

Hieron. *De vir. ill.* XXIX, XXXVIII.

Comm. in Amos II, 12, и неоднократно. въ др. соч.

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, византийскіе хронографы и пр.

и мн. др.

Мы только что прослѣдили первую рѣшительную попытку Церкви провести грань между собственнымъ ученіемъ и еретическимъ разномысліемъ, между собственной паствой и сектантскими кружками, отринутыми изъ церковнаго общенія. Подобное разграниченіе было однако сопряжено съ такими затрудненіями, что отношеніе къ нѣкоторымъ самостоятельнымъ мыслителямъ продолжало оставаться невыясненнымъ въ теченіе десятилѣтій послѣ начала борьбы съ гностическими ученіями. Къ числу такихъ нерѣшенныхъ загадокъ въ исторіи Церкви II вѣка принадлежитъ личность Татиана, знаменитаго христіанскаго писателя, занявшаго среднее положеніе между Отцомъ Церкви и ересіархомъ.

Мы знаемъ, что первымъ борцомъ противъ гностицизма во имя церковнаго авторитета былъ св. Іустинъ. Въ числѣ учениковъ его въ Римѣ былъ нѣкій Татианъ (Τατιανός, Tatianus), родомъ изъ далекой Ассиріи. Никакихъ свѣдѣній о раннихъ

годахъ его жизни мы не имѣемъ, кромѣ неяснаго указанія на то, что онъ съ юныхъ лѣтъ былъ знакомъ съ Христовымъ ученіемъ, но искалъ Истину въ греческой философіи и въ мистеріяхъ эллино-восточнаго міра, пока наконецъ обратился къ христіанству и получилъ крещеніе уже въ Римѣ¹⁾. Здѣсь, въ міровой столицѣ, онъ находился при Іустинѣ въ послѣдніе годы его жизни²⁾, отличался своимъ рвеніемъ къ вѣрѣ, и по примѣру своего учителя, — перваго христіанскаго апологета, — составилъ замѣчательную апологію христіанства, извѣстную подъ заглавіемъ «Рѣчи противъ эллиновъ» (*Πρός Ἑλληνας*) и сохранившуюся донынѣ; этотъ трудъ закрѣпилъ за Татіаномъ почетное мѣсто среди апологетовъ христіанства противъ язычества³⁾. Кромѣ этого трактата, Татіанъ въ этотъ періодъ своей жизни составилъ еще нѣкоторыя книги, извѣстныя намъ впрочемъ только по заглавіемъ (*Περὶ ζώων* и др.); возможно, что онъ принималъ участіе и въ полемикѣ Іустина противъ представителя цинической философіи, Крискента⁴⁾ (Послѣ мученической смерти Іустина (ок. 165 г.) Татіанъ остался въ Римѣ уже въ качествѣ самостоятельнаго учителя; по свидѣтельству Евсевія, онъ занимался преподаваніемъ «эллинскихъ наукъ», т. е. философіи. Въ этихъ занятіяхъ философіею сказывался темпераментъ ненасытнаго искателя истины, въ самомъ христіанствѣ нашедшаго не успокоеніе, а вѣчный призывъ къ Богоискательству. Со смертью Іустина, бывшаго сторонникомъ церковной традиціи, Татіанъ сталъ отклоняться все дальше отъ этой традиціи и сближаться съ крайними мистическими теченіями христіанской мысли; повидимому, онъ подпалъ подъ вліяніе школъ Саторнила, Валентина, и въ особенности Маркіона. Весьма вѣроятно, что онъ лично сталкивался съ этими ересіархами или съ ближайшими учениками ихъ. Идеиный аскетизмъ саторниліанъ и маркіонитовъ, ихъ проповѣдь полного воздержанія и умерщвленія плоти, привлекли сердце Татіана; вскорѣ онъ самъ сталъ учить о необходимости безбрачія и абсолютнаго

¹⁾ Эти указанія находятся въ сочиненіи самого Татіана «Рѣчь противъ Эллиновъ», 29, 35.

²⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXVIII, 1.

³⁾ «Рѣчь противъ эллиновъ» Татіана донынѣ всегда помѣщается среди другихъ древнихъ христіанскихъ апологій; она вошла и въ русскій сборникъ «Сочиненій древнихъ христіанскихъ апологетовъ», изданный прот. Преображенскимъ (Спб. 1895).

⁴⁾ См. *Orat.* 19, и *Euseb. Hist. Eccl.* IV, 16.

отрицанія плотскихъ потребностей. Подъ вліяніемъ валенти-
ніанства онъ погрузился въ отвлеченныя созерцанія Божествен-
ной Первопричины и Ея эманаций; гностическія идеи напли
у него выраженіе и въ отрицательномъ отношеніи къ Ветхому
Завѣту. Такимъ образомъ, Татіанъ дошелъ до неизбѣжнаго
столкновенія съ церковнымъ авторитетомъ, закончившагося, въ
началѣ 70-хъ гг., полнымъ разрывомъ его съ Церковью. Ува-
женіе, которымъ онъ пользовался въ римской общинѣ, его по-
четное положеніе апологета христіанской вѣры и друга св.
Іустина, его труды по толкованію св. Писанія, не могли огра-
дить его отъ церковнаго осужденія въ вопросахъ, затрагивав-
шихъ авторитетъ Церкви и ея приговоръ надъ гностическими
идеями. Церковь, начавшая борьбу противъ гностицизма, ока-
залась принужденной зачислить въ число своихъ враговъ че-
ловѣка, слышаго украшеніемъ римской общины. Татіанъ-же
со своей стороны не могъ примириться съ уклончивыми отвѣ-
тами Церкви на нѣкоторые запросы этики, съ ея слишкомъ,
по его мнѣнію, снисходительными взглядами на человѣческую
немощь, шедшими въ разрѣзъ съ непреклонными аскетиче-
скими убѣжденіями самого Татіана; послѣдователи послѣдняго
получили названіе *энкратитовъ* (*Εγκρατίται*), т. е. воздержныхъ,
и подъ этимъ именемъ стали считаться еретиками.

Порвавъ общеніе съ Римскою Церковью, Татіанъ въ сере-
динѣ 70-хъ гг. уѣхалъ къ себѣ на родину, въ Азію, гдѣ не-
мало времени еще пользовался почетомъ и славой, являясь
однимъ изъ столповъ Восточной Церкви. Въ Римъ онъ, пови-
димому, никогда болѣе не возвращался. Но пребываніе его въ
міровой столицѣ успѣло оставить замѣтный слѣдъ въ исторіи
христіанства, ярко освѣтивъ то затруднительное положеніе, въ
которое была поставлена Церковь уже съ первыхъ шаговъ борьбы за
разграниченіе христіанскаго догмата, за охраненіе его отъ
вторженія идей, признанныхъ несовмѣстимыми съ юной цер-
ковной традиціей.

Слѣдуетъ замѣтить, что отношеніе Татіана къ этой тради-
ціи отнюдь не отличалось нетерпимостью или даже открытой
враждебностью. Такъ, онъ не отвергалъ безусловно Ветхаго
Завѣта, а подвергалъ его лишь своеобразному толкованію. Еврей-
скій Богъ былъ для него не враждебнымъ Началомъ, проти-
воположнымъ Высшему Божеству, а олицетвореніемъ низшей
міровой силы, жаждущей озаренія свыше; такъ, по мнѣнію

Татиана, когда этотъ Деміургъ произнесъ: «да будетъ свѣтъ!»¹⁾— то было не повелѣніе, а, наоборотъ, мольба, обращенная къ Высшему Источнику Свѣта, о ниспосланіи частицы этого Божественнаго свѣта для одухотворенія матеріальнаго міра²⁾. Этотъ любопытный примѣръ Татиановыхъ толкованій, сохраненный Климентомъ Александрійскимъ, даетъ основаніе предположить въ Татианѣ извѣстную склонность къ дуализму, къ признанію матеріи самостоятельнымъ первобытнымъ принципомъ, но Ириней и за нимъ другіе ересеологи³⁾ утверждаютъ, что Татианъ училъ объ эманацияхъ Божества «подобно Валентину», т. е. склонялся къ монистическому ученію о постепенномъ ниспаденіи Божественной Сущности отъ Непознаваемаго Первоисточника до низшаго міра матеріи. Вопросъ этотъ остается для насъ неразъясненнымъ, въ виду скудости данныхъ о метафизической сторонѣ ученія Татиана. Ученіе-же его о сущности первосозданнаго Адама и смыслѣ первороднаго грѣха, возбудившее особенный гнѣвъ ересеологовъ, несомнѣнно согласно съ общей схемой валентиніанства. Татианъ видѣлъ въ паденіи Адама символъ окончательнаго огрубѣнія и матеріализаціи Божественной идеи, заложенной въ человѣческой природѣ; «образъ Божій» обратился въ обликъ звѣриный, когда въ человѣкѣ, носителѣ искры Божества, проснулись и одержали верхъ животныя потребности, жертвой которыхъ стали первые люди и весь родъ человѣческій⁴⁾. По мысли Татиана, паденіе Адама состояло именно въ пробужденіи въ немъ инстинктовъ пола, и проклятыя, тяготѣющее надъ родомъ человѣческимъ, заключается именно въ связанныхъ съ этимъ инстинктомъ нечистыхъ потребностяхъ, оскверняющихъ въ человѣкѣ «образъ Божій», высшую духовную сущность. Оттого человѣкъ долженъ сбросить эти оковы плоти, очиститься отъ ихъ скверны, чтобы вновь достигнуть Божественнаго просвѣтленія и полнаго развитія своей духовной сущности. Ириней Лионскій не понялъ этой мысли Татиана и утверждалъ, будто онъ отрицалъ спасеніе Адама Христовымъ пришествіемъ⁵⁾; само

1) *Быт.* I, 3.

2) *Clem. Alex. Excerpta ex proph.* XXXIX.

3) *Iren. Adv. haer.* I, XXVIII, 1. *Philosoph.* VIII, 16 и др.

4) Вспомнимъ офитическія идеи о постепенномъ ниспаденіи Божественной Сущности до матеріализаціи и сліяніи съ поднявшимся ей навстрѣчу высшимъ типомъ эволюціи животнаго міра.

5) *Iren. Adv. haer.* III, XXXIII, 8.

собою разумѣется, что Татіанъ говорилъ не о личности Адама и о возможности спасенія для него, а о томъ, что Адамъ для христіанской символики долженъ являться не первымъ въ числѣ пророковъ, какъ думали еврействующіе христіане, не носителемъ Божественнаго обѣтованія о пришествіи Спасителя,—а олицетвореніемъ тяжкаго бремени плотскихъ потребностей, гнетущихъ человѣческой духъ.

Татіана упрекали и въ томъ, что онъ «предавалъ проклятью мясную пищу, предназначенную для человѣческаго пользованія самимъ Творцомъ»¹⁾. Это странное обвиненіе со стороны Церкви, освятившей примѣромъ безчисленныхъ подвижниковъ всю строгость поста и изнурительныхъ лишеній; Татіанъ осуждался лишь за то, что онъ возводилъ въ принципъ жажду аскетическаго подвига, вполне обычную среди истинныхъ членовъ Церкви. Со своей стороны, Татіанъ негодовалъ на терпимость Церкви, постепенно смягчавшей предъявляемыя своимъ чадамъ требованія, забывая завѣты первыхъ, восторженныхъ носителей христіанскихъ идей. Это отступленіе отъ первобытнаго порыва къ духовному совершенствованію онъ клеймилъ словами ветхозавѣтнаго пророка: «вы напоили освященныхъ виномъ, и пророкамъ помѣшали прорицать!»²⁾ Отмѣтимъ эту ссылку на библейскій текстъ, какъ доказательство того, что Татіанъ не отвергалъ безусловно Вѣтнаго Завѣта.

Въ Евангеліи Татіанъ находилъ завѣтъ полного безбрачія не только въ текстахъ, прямо сюда относящихся, но и въ нѣкоторыхъ другихъ, какъ напримѣръ въ словахъ Христа о непригодности сокровищъ, собираемыхъ на землѣ³⁾, о невозможности служить одновременно двумъ господамъ⁴⁾ (т. е. духу и плоти) и др. Указывалъ онъ и на текстъ о «сынахъ вѣка сего» (т. е. людяхъ матеріальныхъ), которые «женятся и посягаютъ,—а сподобльшіися вѣкъ онъ уллучити (т. е. достигшіе духовнаго озаренія) и воскресенія, еже отъ мертвыхъ, ни женятся, ни посягаютъ»⁵⁾.

Сличеніе и толкованіе евангельскихъ текстовъ было главною

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* I, XXVIII, 1. *Hieron. Adv. Iovin.* I, 3, и др.

²⁾ *Амосъ*, II, 12: «И напоите освященныхъ виномъ, и пророкомъ заповѣдасте, глаголюще: не прорицайте». Сф. *Hieron. Comm. in Amos.*

³⁾ *Матт.* VI, 19.

⁴⁾ *Матт.* VI, 24. *Лук.* XVI, 3.

⁵⁾ *Лук.* XX, 34—35.

заботою Татиана, и этими трудами онъ обезсмертилъ свое имя. Примѣръ Маркіона увлекъ его на путь серьезной критики Св. Писанія, но къ этимъ документамъ христіанства онъ отнесся съ бѣльшимъ уваженіемъ, остерегаясь явнаго отрицанія установившейся традиціи. Такъ, онъ не возбуждалъ вопроса о подлинности и авторитетности четырехъ Евангелій, уже принятыхъ Церковью, но занялся лишь тщательнымъ сличеніемъ и подборомъ ихъ текстовъ, составивъ изъ нихъ одно общее Евангеліе, получившее названіе *Евангелія четырехъ* (Ἐοαγγέλιον διὰ τεσσάρων); въ этомъ Евангеліи Татианъ отбрасывалъ, подобно Маркіону, всѣ родословныя Ісуса Христа и всѣ указанія на Его плотское рожденіе. Однако это Diatessaron далеко не сразу было признано еретическимъ; оно нашло, наоборотъ, широкое распространеніе во многихъ церковныхъ общинахъ, и на Востокѣ часто употреблялось при богослуженіи вмѣсто каноническихъ евангелій. Этотъ успѣхъ объяснялся удобствомъ пользованія однимъ текстомъ вмѣсто четырехъ параллельныхъ и не всегда совпадающихъ, но онъ свидѣтельствовалъ и о томъ, что Diatessaron Татиана не носило явно-еретической окраски, не заключало рѣзкихъ противорѣчій ученію Церкви. Лишь въ послѣдствіе, когда борьба противъ гностицизма со стороны торжествующей Церкви приняла характеръ открытаго гоненія, евангеліе, составленное еретикомъ, стало вытѣсняться изъ богослужебнаго обихода. Подъ вліяніемъ Рима и восточныя Церкви стали изгонять книгу Татиана, запрещать пользованіе ею и т. д. Мѣры эти не сразу, впрочемъ, увѣнчались успѣхомъ: Diatessaron долго еще держалось въ церковномъ обиходѣ на Востокѣ, и благодаря большому распространенію его до насъ дошло нѣсколько позднѣйшихъ его переработокъ; одинъ изъ этихъ уцѣлѣвшихъ текстовъ (латинскій) относится къ VI вѣку¹⁾. Θεодоритъ еп. Кирскій въ своемъ сочиненіи противъ ересей хвалится, что лично ему довелось въ предѣлахъ своей

¹⁾ На основаніи этихъ позднѣйшихъ переработокъ и другихъ указаній научная критика нашего времени пыталась возстановить подлинный текстъ Татиана: лучшей работой въ этой области является капитальный трудъ Цана (Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen 1881), открывающій серію изслѣдованій этого блестящаго ученаго по исторіи канона (*Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*). Вокругъ имени Татиана и его четвероевангелія создалась цѣлая научная литература; отмѣтимъ еще труды Гарриса (Harris, *The Diatessaron of Tatian*, 1890), Гарнака въ его Исторіи древне-христіанской литературы, часто цитируемой нами, и др.

епархiи изъять изъ обращенiя болѣе двухсотъ экземпляровъ Diatessaron'a¹⁾, и это свидѣтельство, относящееся къ серединѣ V вѣка (Феодоритъ умеръ въ 457 г.), является краснорѣчивымъ доказательствомъ распространенiя книги Татиана на Востоку; впрочемъ, даже еще позже, въ нѣкоторыхъ восточныхъ общинахъ, Diatessaron оставалось въ церковномъ употребленiи наряду съ каноническими евангелiями.

Для христіанскаго Востока вообще Татианъ никогда не былъ еретикомъ и всегда оставался въ ореолѣ почитаемаго Отца Церкви, подобно тому, какъ при жизни онъ былъ окруженъ славой учителя, привлекавшаго въ стадо Христова многочисленныхъ учениковъ. Есть основанiе полагать, что въ числѣ этихъ учениковъ былъ знаменитый Климентъ Александрійскій, упоминающій въ своихъ *Строматахъ* о славномъ своемъ учителѣ — ассирійцѣ²⁾; въ этомъ ассирійцѣ христіанская традиція признала Татиана, и если эта догадка вѣрна, то ею подчеркивается значенiе для исторiи христіанства Татиана, привлекавшаго въ лоно Церкви одного изъ славнѣйшихъ ея сыновъ, наставника великаго Оригена.

Мы не будемъ долѣе останавливаться на личности Татиана, на критическомъ разборѣ его значенiя, какъ церковнаго писателя, на ученыхъ спорахъ о нѣкоторыхъ трудахъ его и въ особенности о его книгѣ, носившей загадочное заглавiе *πρόβληματα*: эти вопросы отвлекли-бы насъ слишкомъ далеко отъ нашего обзора гностическаго движенiя. Мы уже видѣли, что Татианъ, въ сущности, не можетъ считаться представителемъ этого движенiя, что разногласiе его съ церковнымъ ученiемъ, по тогдашнему состоянiю христіанской догматики, не было ясно выражено, и что осужденiе его произошло лишь на почвѣ этическихъ требованiй. Татианъ открываетъ собой рядъ мыслителей, въ средѣ самой Церкви протестовавшихъ противъ постепеннаго приспособленiя христіанскихъ идеаловъ къ жизненному быту и къ человѣческой немощи; мы увидимъ далѣе, что эти вопросы христіанской этики были наиболѣе жгучими и болѣзненными въ дальнѣйшемъ развитiи христіанскаго сознанiя. Но рѣшенiе ихъ выносилось уже самой Церковью, упрочившей свой незыблемый авторитетъ. Уже не могло быть и рѣчи объ

1) Theod. Haer. fab. comp. I, 20.

2) Strom. I, 1.

особыхъ союзахъ носителей тайнаго Христова откровенія, о тѣхъ братствахъ посвященныхъ, о которыхъ мечтали гностики. И мы уже у Татиана не встрѣчаемъ ссылокъ на сокровенную традицію, не видимъ стремленія оградить тайну Христова ученія отъ народныхъ массъ, предоставить служеніе «духомъ и истиною» лишь особымъ избранныкамъ. Именно въ этомъ смыслѣ Татианъ уже не является гностикомъ, и принадлежитъ къ числу христіанскихъ мыслителей, уже не спорившихъ объ основахъ авторитета Церкви. Но этотъ авторитетъ не могъ уже мириться съ критикой, и Татианъ былъ осужденъ только потому, что въ его міросозерцаніи чувствовалось вліяніе гностическихъ идей, которыми Церковь объявила беспощадную войну. Нашу краткую характеристику дѣятельности Татиана и его роли въ исторіи христіанства лучше всего можно закончить словами Гильгенфельда: «Als Häresiarch erscheint also ein Schüler des Antihäresiarchen Justinus, ein gefeierter Apologet des Christenthums, ein verehrter Lehrer, dessen Unterricht auch rechtgläubige Kirchenlehrer nicht vergessen, 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 Rechtgläubigkeit und Irrlehre noch nicht scharf von einander abgegrenzt waren»¹⁾.

Остается сказать нѣсколько словъ объ «энkratитахъ», главою которыхъ ересеологи называли Татиана. На самомъ дѣлѣ, эти энkratиты не составляли, повидимому, особой секты, и отличались отъ членовъ Церкви лишь необычайно-суровымъ аскетизмомъ. Ихъ абсолютное воздержаніе не только отъ мясной пищи, но и отъ вина, было доведено до совершенія таинства Евхаристіи на одной лишь водѣ безъ примѣси вина, вслѣдствіе чего ихъ называли также *идропарастатами* (*υδροπαραστάται*²⁾). Однако этотъ способъ совершенія Евхаристіи, отмѣченный нами уже у маркіонитовъ, никогда не былъ отличительнымъ признакомъ какой-либо секты, и былъ обычнымъ явленіемъ во многихъ общинахъ первобытной Церкви. Ересеологи сообщаютъ, что послѣ Татиана во главѣ «энkratитовъ» стоялъ нѣкій Северъ, по имени котораго они стали называться северіанами (*Σευηριανοί*).

¹⁾ Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, III, 3 (s. 388).

²⁾ Theod. *Haer. fab. comp.* I, 20.

Но Епифаній Кипрскій, по обыкновенію, запутываетъ наши данныя, утверждая, будто означенный Северъ былъ ученикомъ маркіонита Апеллеса; ученіе, приписанное имъ северіанамъ, является въ его изложеніи офитической системой, въ которой Деміургу даже сохранено имя Галдаваова¹⁾. Северіане, однако не могли быть одновременно послѣдователями и Татіана и Апеллеса, ибо ученія и личные взгляды этихъ мыслителей сильно между собою расходились: достаточно вспомнить, что Апеллесъ отличался благодушной терпимостью, совершенно противоположной суровому міровоззрѣнію Татіана. Кромѣ того, мы имѣемъ свидѣтельство Евсевія о составленіи ученикомъ Татіана, Родономъ, цѣлаго опроверженія мнѣній Апеллеса²⁾.

Изъ всѣхъ этихъ противорѣчивыхъ данныхъ можно вывести лишь то заключеніе, что «энкратиты» не составляли определенной еретической секты, главаремъ которой можно было бы считать Татіана. Подъ именемъ энкратитовъ (воздержныхъ) объединялись нѣкоторыя группы вѣрующихъ, проникнутыхъ строго-аскетическими убѣжденіями, и порицавшихъ свисходительныя тенденціи Церкви. Татіанъ конечно не былъ родоначальникомъ этого движенія, существовавшаго задолго до него, искони неразлучнаго съ христіанской мистикой и никогда съ ней не разставшагося. Несмотря на желаніе Церкви идти навстрѣчу религиознымъ запросамъ народныхъ массъ и снизить до ихъ пониманія, до ихъ немощи, — она никогда не могла оторваться отъ аскетическихъ идеаловъ, манящихъ къ вершинамъ, недоступнымъ толпѣ. И въ то самое время, когда она одерживала верхъ надъ аскетическими сектами, подчиняла христіанскую совѣсть новымъ идеаламъ всепрощенія, подкрѣпленнаго ея авторитетомъ, — въ самой средѣ ея зарождалось великое движеніе отшельничества, намѣчались идеалы монашества, проложившіе новые пути для человѣческаго духа, вѣчно тоскующаго по недосягаемымъ вершинамъ...

Мы закончили краткій обзоръ всѣхъ тѣхъ главнѣйшихъ отраслей гностицизма, свѣдѣнія о которыхъ можно найти у христіанскихъ ересеологовъ II в., — Іустина и Иринея. Конечно,

¹⁾ Eriph. Haer. XLV.

²⁾ Euseb. Hist. Eccl. V, 13.

здѣсь лишь намѣчены важнѣйшія теченія гностическаго движенія, полное изслѣдованіе котораго является пока непосильной задачей для научной критики, принужденной довольствоваться слишкомъ скудными, отрывочными, искаженными данными. Мы уже видѣли, насколько отсутствіе точныхъ данныхъ затрудняетъ даже опредѣленіе взаимныхъ отношеній разныхъ гностическихъ ученій, степени вліянія одного учителя на другого, и т. п. Всѣ эти вопросы становятся совершенно неразрѣшимыми при попыткѣ уклониться отъ главныхъ путей, проложенныхъ гностическими идеями и углубиться въ дебри менѣе значительныхъ сектъ и ученій. Гностицизмъ далъ мощный толчокъ къ развитію мистическихъ созерцаній, часть которыхъ затерялась въ мелкомъ сектанствѣ; широкое движеніе, стремившееся заполнить христіанское сознаніе, раздробилось на крупичи, разлилось безчисленными ручейками. Уже у третьяго ересеолога первобытнаго христіанства, — Ипполита, — мы находимъ упоминаніе о нѣкоторыхъ второстепенныхъ ересеученіяхъ, еще неизвѣстныхъ Иринею, и выражавшихъ разнообразныя крайнія проявленія гностической мысли. Такъ, особая секта *докетовъ* (обозначаемыхъ по преимуществу этимъ названіемъ вѣроятно потому, что все бытіе представлялось имъ призрачнымъ, — не-реальнымъ понятіемъ, какъ индусская *Майя*) является въ изложеніи Ипполита философской школой, изъяснявшей метафизическое опредѣленіе Божества, какъ отвлеченной исходной точки трансцендентальнаго созерцанія (что выражалось въ космогоническомъ символѣ сѣмени смоковницы, дающаго корень, стволъ, вѣтви, листву, плодъ, и вновь сѣмя и т. д.)¹⁾. Другая секта, упоминаемая авторомъ *Философуменъ*, — секта *Элкасаитовъ*, впадала въ грубое шарлатанство и утверждала, что Сынъ Божій, въ образѣ ангела вышиной въ 96 римскихъ миль, являлся основателю секты Элкасаю²⁾. Этотъ Элкасай, по традиціи, жилъ въ царствованіе Траяна (98—117) гдѣ-то на Востокѣ, ученіе-же его было принесено въ Римъ нѣкимъ Алкивіадомъ изъ Апамен

¹⁾ *Philosoph.* VIII, 8—11. Климентъ Александрійскій (*Strom.* VII, 17) связываетъ этихъ докетовъ съ *Гематитами* (Ἐματίται), признававшими въ Иисусѣ Христѣ одну лишь кровь безъ тѣла (т. е. символическую духовную сущность).

²⁾ Имя его пишется разнo: Ἠλξαι, Ἠλκασαί, Ἐλκασαίος, Elxai, Elchasaï. 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.*

сприйскої и здѣсь дало нѣкоторые ростки: такъ, даже въ IV вѣгѣ какія-то двѣ женщины, родственницы Элкасая, — по имени Мароусъ и Мароана, — были окружены послѣдователями, обожествлявшими ихъ: даже слюна этихъ женщинъ и пыль изъ-подъ ногъ ихъ почитались святынями¹⁾. Элкаситство тѣсно примыкало къ отраслямъ евіонизма, затеряннымъ на Востока за предѣлами вліянія великихъ восточныхъ Церквей; эти мелкія секты процвѣтали на берегахъ Тигра и Евфрата, и часть ихъ дожила почти до нашего времени въ лицѣ сабеевъ, мендаитовъ и другихъ малоизвѣстныхъ, странныхъ ученій; одна изъ священныхъ книгъ этихъ сектантовъ сохранилась донинѣ, и эта сабейская *Книга Адама* или *Codex Nazoraicus* является одной изъ интереснѣйшихъ загадокъ апокрифической литературы по странному смѣшенію въ ней разнородныхъ элементовъ²⁾.

Только-что названныя нами евіонейскія и докетическія ученія выражаютъ противоположныя крайности христіанской мистики; то — полюсы, между которыми происходило броженіе гностическихъ идей. Мы не будемъ здѣсь разбираться въ безконечныхъ проявленіяхъ этого броженія, не будемъ пытаться прослѣдить за всѣми отраслями гностицизма, расколотившагося на мелкія секты. Нашъ краткій обзоръ главнѣйшихъ гностическихъ системъ привелъ насъ къ тому моменту, когда гностицизмъ пересталъ быть выраженіемъ жгучаго Богоскательства въ средѣ самого христіанства, и превратился въ ересь, осужденную авторитетомъ Церкви. Мы видѣли, какъ первыя провленія гностическихъ идей не отдѣлялись отъ общаго мистическаго порыва, созданнаго христіанскимъ благовѣстіемъ, — и какъ съ теченіемъ времени развивалась вражда христіанства церковнаго къ этому свободолюбивому теченію мысли, отвергавшему церковный авторитетъ и популярную традицію. Мы прослѣдили, какъ эта вражда перешла въ открытую борьбу и привела къ разрыву между Церковью и гностицизмомъ. На этомъ разрывѣ мы должны завершить наше изслѣдованіе гностическаго движенія, отнынѣ отброшеннаго изъ общаго теченія исторіи христіанства.

¹⁾ Eriph. *Haec.* XIX, 2; LIII, 1.

²⁾ *Codex Nazoraicus* изданъ впервые въ 1815 г. шведскимъ ученымъ Норбергомъ и съ тѣхъ поръ неоднократно издавался и подвергался изслѣдованіямъ научной критики.

Церковь побѣдила. Ея усилія вырвать ученіе Христа изъ замкнутыхъ кружковъ посвященныхъ и сдѣлать его достояніемъ широкихъ народныхъ массъ увѣнчались успѣхомъ. Христіанство уже не тайный союзъ созерцателей, гнушающихся общенія съ толпой, а великая міровая религія, подъ сѣнью которой есть мѣсто и дѣтски-наивной вѣрѣ простолюдина, и смиренному исканію утѣшенія для слабаго, страждущаго человѣчества. Уже недалеко то время, когда смиреніе и дѣтская покорность будутъ считаться лучшими путями къ достиженію Царствія Божіяго, того Царствія Божіяго, въ Которомъ гностики хотѣли видѣть высшее озареніе, доступное человѣческому духу, и навѣки сокрытое отъ слабаго и оскверненнаго мышленія. Христіанство отнынѣ пойдетъ по пути медленнаго приноровленія и приспособленія своихъ идеаловъ къ земной жизни; Церковь приложитъ все старанія къ устройству на землѣ подобія Царствія Божьяго, и призоветъ къ нему все человѣческое стадо. Уже не можетъ быть ни слиянія, ни примиренія этого церковнаго христіанства съ гностицизмомъ, мечтавшимъ объ охранѣ откровенія Христова отъ непосвященныхъ, отрицавшимъ даже пользу открытаго исповѣданія своихъ религіозныхъ убѣжденій передъ лицомъ враговъ или равнодушныхъ.

Но намъ, отдаленнымъ свидѣтелямъ этой борьбы, должно быть ясно, что гностицизмъ былъ не случайнымъ и временнымъ явленіемъ въ исторіи христіанства, а выраженіемъ глубокихъ и никогда не забытыхъ запросовъ христіанскаго сознанія. Оттого его роль въ исторической эволюціи христіанства отнюдь не ограничивается догматическими преніями, попытками выясненія трансцендентальной Истины. Нельзя забывать, что гностики положили начало критическому разбору текстовъ христіанской письменности, что благодаря имъ создалась идея канона, необходимаго для охраненія христіанской традиціи отъ позднѣйшихъ подлоговъ. Нельзя забывать, что гностическія мечтанія вдохновили христіанскую символику, научили окутывать глубочайшія религіозныя идеи поэзіею величественныхъ образовъ. Нельзя забывать, что гностическія созерцанія увлекли христіанское мышленіе на недосыгаемыя вершины, къ источникамъ свѣта, озаряющаго благороднѣйшіе порывы философскаго ума.

Въ этомъ смыслѣ гностики способствовали созданію изъ христіанства міровой религіи. Но сами они ее бы не создали,

ибо слишкомъ были они далеки отъ приноровленія къ массамъ, слишкомъ была имъ чужда идея земнаго Царствія Божіяго, подготавлиющаго къ Царству небесному. Слово Христа о «царствіи не отъ міра сего» никогда не было усвоено съ такою убѣжденностью, какъ именно въ этихъ кружкахъ, безглаголиво сторонившихся жизни и ея интересовъ, ея запросовъ и потребностей. И нынѣ мы знаемъ, что эти гордые мечтатели не ошибались въ своемъ пренебреженіи къ внѣшнимъ формамъ религіозной жизни, въ своемъ отрицаніи связи между законами морали и религіознымъ порывомъ къ духовному совершенствованію. Исторія человѣческой культуры за послѣдніе вѣка доказала, что этические начала легко отдѣляются отъ религіознаго убѣжденія и не нуждаются въ санкціи Божества; обиходная мораль упрочивается достаточно твердо и на условныхъ понятіяхъ общественности. А идея «всемірнаго братства» никогда такъ глубоко не проникала въ массы, какъ именно теперь, когда она оторвалась отъ Церкви и слилась съ утопіями социалистовъ, когда толпа уже не направляетъ взоры ввысь и не помышляетъ о посмертномъ воздаяніи, а напрягаетъ всѣ усилія къ созданію рая въ этомъ мірѣ. Въ этихъ утопіяхъ, конечно, ничего общаго нѣтъ съ былыми грѣзами Церкви о всемірномъ братствѣ во Христѣ, о «единомъ стадѣ и единомъ Пастырѣ». Но онѣ доказываютъ несомнѣстимость стаднаго начала съ религіознымъ порывомъ къ Богоискательству. Церковь обратила свой призывъ къ широкимъ массамъ народнымъ, и онѣ пришли къ ней, ища утѣшенія и поддержки въ жизненной борьбѣ,—но внесли съ собою житейскіе интересы, которымъ не должно было быть мѣста внутри священной ограды. И церковная святыня, раскрывшаяся передъ непосвященными, не могла даже удовлетворить ихъ запросовъ и грубыхъ вождельній толпы: у подножія алтарей остались разбитыя души, ищущія утѣшенія, но отъ нихъ отошли искатели счастья, борцы за земные идеалы. Въ этомъ явленіи—оправданіе гностиковъ и ихъ безглаголиваго отношенія къ толпѣ, ихъ нежеланія раскрывать тайны Откровенія Христова не только передъ тупой массой людей матеріальныхъ, но даже передъ людьми *психическими*, уже познавшими стремленіе къ Божественной Правдѣ. Лишь *пневматики*, стоящіе у преддверія Царства Духа, могли вмѣстить ученіе о Божественномъ озареніи, исключаящемъ всякую мысль о личномъ удовлетвореніи даже при сліяніи съ Божествомъ, ибо это сліяніе возможно

только въ граней индивидуальности, оно возможно не для каждаго человѣческаго сознанія въ отдѣльности, а для всей Духовной Сущности, заключенной въ матеріальномъ мірѣ и возвращающейся наконецъ къ своему Источнику.

Эти идеи чужды современному міросозерцанію, рѣшающему загадку жизни и смерти въ видѣ переживанія индивидуальности послѣ разрушенія тѣла, или-же въ видѣ абсолютнаго небытія..... Но онѣ когда-то вдохновляли религіозное мышленіе, онѣ свидѣтельствовали о стихійномъ порывѣ къ Неизвѣстной Вѣчности и о жуткомъ сознаніи единенія съ Невѣдомымъ. Никогда человѣческая мысль не погружалась такъ смѣло въ бездну міровой тайны, никогда въ человѣческихъ сердцахъ не раздавался такъ громко призывъ къ Вѣчности, какъ къ родной стихіи, призывъ, въ наше время выраженный вскользь однимъ чуткимъ мыслителемъ:

Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!.....

Мы далеко отвлеклись отъ нашего историческаго изслѣдованія. Гностицизмъ — тотъ сказочный, волшебный лѣсъ, изъ котораго зачарованный путникъ не можетъ найти выхода, а найдя его вѣчно озирается назадъ съ тоской. Но мы должны теперь вновь выйти на большую дорогу; намъ надлежитъ вернуться къ моменту разрыва Церкви съ гностическими идеями, и намѣтить вкратцѣ судьбу этихъ идей и вліяніе ихъ на дальнѣйшую эволюцію христіанскаго сознанія.

IV.

Обзоръ гностическихъ теченій въ христіанствѣ отвлекъ наше вниманіе отъ главнаго русла его, и мы еще не коснулись тѣхъ вѣяній и вліяній, которыми создалась твердыня церковной власти, одержавшая наконецъ побѣду надъ всѣми враждебными ей идеями. Занявшись разсмотрѣніемъ ученій гностическихъ мыслителей, мы до сихъ поръ удѣляли мало вниманія пастырямъ Церкви, личнымъ обаяніемъ и престижемъ которыхъ укрѣплялся церковный авторитетъ. Мы до сихъ поръ упоминали только объ апологетахъ, защищавшихъ христіанство передъ лицомъ языческаго міра, и объ ересеологахъ, опровергавшихъ неудобныя съ церковной точки зрѣнія ученія. Но краткій нашъ обзоръ гностическаго движенія долженъ завершиться упоминаніемъ о великихъ предстоятеляхъ Церкви, носителяхъ идеи духовнаго авторитета и дисциплины. Мы уже знаемъ, что именно іерархическое начало, получившее уже съ первыхъ десятилѣтій христіанской исторіи неслыханное развитіе, стало несокрушимымъ оплотомъ Церкви противъ усилій гностическихъ мыслителей создать изъ христіанства таинственное братство посвященныхъ. Тѣ самые уцѣлѣвшіе памятники первобытной христіанской письменности, въ которыхъ сохранились свѣдѣнія о борьбѣ противъ гностическихъ умозрѣній, являются древнѣйшими свидѣтельствами о развитіи и укрѣпленіи епископской власти, призванной создать міровую религію. Къ срединѣ II вѣка эта власть была настолько твердо установлена, что дальнѣйшее выясненіе христіанской догматики уже сосредоточивалось исключительно въ рукахъ епископовъ, являвшихся не только руководителями, но и единственными выразителями мнѣній своихъ пасомыхъ. Ихъ роль въ жизни христіанскихъ общинъ была настолько велика, что даже внѣшнія событія общественной жизни

запечатлѣвались въ христіанскомъ сознаніи въ связи съ именемъ предстоятеля общины: всякое событіе приурочивалось къ епископству того или другого мѣстнаго пастыря Церкви, и лишь въ рѣдкихъ случаяхъ упоминалось имя царствовавшего императора, или консуловъ соотвѣтствующаго года. Замѣтимъ ктати, что это обстоятельство не мало затрудняетъ возстановленіе хронологической послѣдовательности событій въ исторіи древняго христіанства.

Въ большинствѣ, а можетъ быть и во всѣхъ христіанскихъ общинахъ велись списки мѣстныхъ епископовъ, но, къ сожалѣнію, эти списки до насъ не дошли. Церковная традиція сохранила имена первыхъ епископовъ общинъ, основанныхъ Апостолами въ главнѣйшихъ центрахъ древняго міра: мы знаемъ, что во главѣ Іерусалимской общины стоялъ сперва Іаковъ братъ Господень, что Апостолу Петру приписывалось рукоположеніе Еводія первымъ епископомъ Антіохіи и затѣмъ Лина—первымъ епископомъ Рима, что Александрійская Церковь вела счетъ своихъ епископовъ отъ Аніана, поставленнаго Апостоломъ Маркомъ. Но имена первыхъ предстоятелей Церквей лаодикійской, пергамской, сіатирской, смирской и другихъ древнѣйшихъ христіанскихъ общинъ навсегда утеряны, или-же сохранились въ позднѣйшихъ легендахъ, не выдерживающихъ исторической критики; исчезли и всякіе достовѣрные слѣды дѣятельности безвѣстныхъ проповѣдниковъ, пронесшихъ въ короткое время христіанское благовѣстіе отъ края до края римской державы. Въ перечисленныхъ нами главнѣйшихъ Церквахъ,—Іерусалимской, Римской, Антіохійской, Александрійской,—сохранились списки епископовъ, но лишь въ позднѣйшихъ редакціяхъ, и безъ свѣдѣній о дѣятельности и заслугахъ этихъ первыхъ церковныхъ іерарховъ. Такъ, личность перваго римскаго епископа, Лина, и преемника его Аненклета не выходятъ изъ области историческихъ загадокъ, и намъ ничего неизвѣстно о заслугахъ этихъ предстоятелей Церкви и о трудахъ ихъ на Христовой нивѣ. Зато въ церковной традиціи отведено особое почетное мѣсто третьему епископу римскому, Клименту, имя котораго осталось въ ореолѣ славы и всеобщаго уваженія. Климентъ занималъ римскую кафедру приблизительно въ 90-хъ гг. I вѣка и увѣнчалъ свою жизнь мученичествомъ въ тяжелой ссылкѣ¹⁾. Быть

¹⁾ Въ Херсонесѣ Таврическомъ, откуда мощи его были перевезены въ Римъ свв. Кирилломъ и Меодіемъ. Православная Церковь празднуетъ память св. Климента Римскаго 25 ноября.

можетъ, мало святыхъ христіанской Церкви пользовались издавна такой популярностью, какъ Климентъ, въ честь котораго съ древнѣйшихъ временъ сооружались храмы. Мы уже знаемъ, что съ именемъ его былъ связанъ цѣлый циклъ апокрифической литературы, изображавшей его ученикомъ и неразлучнымъ спутникомъ апостола Петра¹⁾; ему же приписывалось составленіе перваго сборника «Постановленій апостольскихъ». Но наибольшее значеніе въ исторіи древне-христіанской литературы принадлежитъ Клименту, какъ автору вполне достовѣрнаго посланія къ Коринтской Церкви, дающаго намъ прекрасный образецъ пастырскаго наставленія и попеченія о стадѣ Христовомъ. Это посланіе пользовалось такимъ уваженіемъ, что оно включалось иногда въ число священныхъ книгъ новозавѣтнаго канона и сохранилось донинѣ въ нѣкоторыхъ древнихъ рукописныхъ кодексахъ Библии.

Современникомъ Климента былъ другой яркій свѣточъ христіанства на Востокѣ, преемникъ Еводія на епископской кафедрѣ въ Антиохіи, св. Игнатій, названный *Богоносцемъ* (θεοφόρος) за пламенную ревность къ Христову служенію. Церковная традиція считаетъ Игнатія ученикомъ апостола Іоанна; въ числѣ преданій, сплетенныхъ вокругъ его имени, находится и указаніе на то, что Игнатій былъ тѣмъ самымъ ребенкомъ, котораго Іисусъ Христосъ поставилъ среди своихъ учениковъ со словами: «иже смирится, яко отроча сіе, той есть болій во Царствіи небеснѣмъ»²⁾. Весь христіанскій міръ былъ подъ обаяніемъ великаго антиохійскаго пастыря; когда надъ нимъ былъ произнесенъ смертный приговоръ за мужественное исповѣданіе вѣры передъ гонителями, и онъ былъ увезенъ изъ Антиохіи въ Римъ для преданія казни, по всему пути его стекались толпы вѣрующихъ, жаждавшихъ взглянуть на знаменитаго предстоятеля Церкви. Во время этого долгаго и тягостнаго пути Игнатій написалъ нѣсколько посланій разнымъ христіанскимъ общинамъ, и документы эти, отчасти сохранившіеся донинѣ, относятся къ числу наиболѣе цѣнныхъ остатковъ древне-христіанской литературы. Въ посланіи къ вѣрующимъ Римской общины Игнатій предостерегалъ отъ какихъ-бы то ни было попытокъ избавить его отъ грозившей ему казни, и жажда мученичества за Хри-

¹⁾ См. выше, стр. 99.

²⁾ *Матт.* XVIII, 1—6. *Марк.* IX, 33—37. *Лук.* IX, 46—48.

ста нашла здѣсь безсмертныя выраженія: «Живой пишу вамъ, горя желаніемъ умереть... Моя любовь распята, и нѣтъ во мнѣ огня любви къ матеріи, но вода живая внутри меня взываетъ: иди къ Отцу!.. Не хочу болѣе жить, какъ человѣкъ... Хлѣба Божіяго желаю, хлѣба небеснаго... и питія Божіяго,—крови Его... Я—Божія пшеница,—да измелютъ меня зубы звѣрей, дабы и содѣлался чистымъ хлѣбомъ Христовымъ...»¹⁾ Желаніе Игнатія исполнилось: по прибытіи въ Римъ онъ былъ преданъ лютой казни въ амфитеатрѣ (вѣроятно въ недавно отстроенномъ Коллизеѣ) подъ зубами хищныхъ звѣрей. Точное время его мученической смерти опредѣлить трудно; ее можно лишь приблизительно отнести къ послѣднимъ годамъ царствованія Траяна²⁾.

Другимъ столпомъ Церкви II вѣка былъ св. Поликарпъ, епископъ Смирнскій, о которомъ мы уже упоминали въ связи съ его столкновеніемъ съ Маркіономъ³⁾. Поликарпъ былъ личнымъ ученикомъ Апостола Іоанна, и съ его именемъ даже связанъ трогательный разсказъ, сохраненный въ апокрифическихъ «Дѣяніяхъ Іоанна»⁴⁾ и рисующій заботливость и рвеніе великаго Апостола къ спасенію души юноши, обращеннаго имъ въ христіанство. Юноша этотъ, порученный Апостоломъ особому попеченію мѣстнаго смирнскаго епископа, подпалъ подъ разныя скверныя вліянія, впалъ въ пороки и, наконецъ, оказался во главѣ разбойничьей шайки; Апостолъ Іоаннъ, узнавъ отъ смирнскаго епископа, что юноша погибъ для Церкви и для Бога, сильно опечалился и самъ отправился разыскивать заблудшую овцу; послѣ долгаго пути и многихъ трудовъ ему удалось добраться до мѣста нахожденія разбойничьей шайки и ея предводителя, но послѣдній, узнавъ апостола, въ ужасѣ и смятеніи обратился въ бѣгство. Іоаннъ погнался за нимъ, забывъ о своемъ преклонномъ возрастѣ, думая лишь о спасеніи погибшей души, за которую предлагалъ отдать свою; онъ на колѣняхъ умолялъ юношу вернуться и покаяться въ грѣхахъ, возлагая

¹⁾ Ignat. *Ad. Rom.* (Patr. apost. opera). Посланія Игнатія многократно изданы и въ отдѣльныхъ сборникахъ, и въ общихъ изданіяхъ твореній «мужей апостольскихъ» (patres apostolici). На русскомъ языкѣ существуетъ переводъ прот. Преображенскаго (*Писанія мужей апостольскихъ*, Спб. 1895 г.).

²⁾ Ок. 115 г., по болѣе достовѣрнымъ вычисленіямъ. Православная Церковь празднуетъ память св. Игнатія Богоносца 20 декабря.

³⁾ См. выше, стр. 357.

⁴⁾ См. также у Клим. Алекс. *Quis dives salv.* XLII, и у Евсевія, *Hist. Eccl.* III, 23.

упованіе на милосердіе Божіе. Побѣжденный этою настойчивостью, юноша внялъ наконецъ увѣщаніямъ своего духовнаго отца, послѣдовалъ за нимъ, загладилъ всѣ свои грѣхи усердною молитвою и подвигами христіанской любви и аскетизма, и подъ руководствомъ великаго Апостола сталъ украшеніемъ Церкви. Героемъ этой легенды былъ, по преданію, именно Поликарпъ, впоследствии возведенный въ санъ епископа смирнскаго.

Въ теченіе долгаго своего управленія Смирнскою Церковью, Поликарпъ былъ неутомимымъ борцомъ за христіанскіе идеалы, ревностнымъ хранителемъ апостольскихъ традицій, неугасимымъ свѣточемъ духовной радости и мира. На Востокѣ его имя пользовалось несравненнымъ обаяніемъ, къ голосу его прислушивался весь христіанскій міръ. Болѣе двухсотъ лѣтъ послѣ его кончины сохранялась память о немъ, какъ о «вождѣ всей Азіи»¹⁾, т. е. всѣхъ азійскихъ Церквей, и дѣйствительно Смирнскій епископъ, пылавшій апостольскимъ рвеніемъ къ труду на Христовой нивѣ, являлся достойнымъ преемникомъ великаго Іоанна и поддерживалъ славный престижъ церквей Малой Азіи, — древнѣйшаго очага христіанства. Главныя усилія Поликарпа были направлены къ поддержанію мира среди всѣхъ Церквей, и съ этой цѣлью онъ еще въ глубокой старости ѣздилъ въ Римъ для умиротворенія раздоровъ по вопросу, волновавшему тогда все христіанство Востока и Запада, о времени празднованія Пасхи. Назрѣвавшій тогда конфликтъ былъ устраненъ именно благодаря вмѣшательству великаго Смирнскаго епископа, и усиліями его былъ сохраненъ въ Церкви миръ. Четверть вѣка спустя, когда вопросъ о Пасхѣ вспыхнулъ съ новой силой, миролюбивое разрѣшеніе его было достигнуто, главнымъ образомъ, благодаря сохранявшимся въ памяти увѣщаніямъ и примѣру св. Поликарпа, къ тому времени уже увѣнчанному своєю долгою и многоплодную жизненную дѣятельностью мученическою смертью. Вскорѣ послѣ поѣздки его въ Римъ, въ Смирнѣ началось гоненіе на христіанъ; Поликарпъ отдалъ себя въ руки гонителей и былъ сожженъ на кострѣ, въ 155 г. Мученическая кончина его была описана въ особомъ посланіи Смирнской Церкви къ другимъ Церквамъ, сохраненномъ для насъ въ *Церковной Исторіи* Евсевія²⁾. Обаяніе Поликарпова имени

¹⁾ «Totius Asiae episcopus princeps fuit...» Hieron. *De vir. inl.* XVII.

²⁾ *Hist. Eccl.* IV, 15. Память св. Поликарпа Смирнскаго празднуется Православною Церковью 23 февраля.

долго сіяло яркимъ блескомъ въ христіанскомъ мірѣ. Ученикомъ Смирнскаго святителя былъ Иринеѣ Ліонскій, сохранившій до конца жизни нѣжную преданность памяти своего учителя¹⁾.

Къ числу наиболѣе славныхъ пастырей Церкви II вѣка принадлежалъ и Діонисій, епископъ Коринтскій, ревностный поборникъ церковнаго авторитета. Точныя даты его жизни и пастырскаго служенія опредѣлить невозможно, но тотъ фактъ, что онъ былъ въ перепискѣ съ римскимъ епископомъ Сотеромъ, занимавшимъ римскую кафедру приблизительно съ 165 по 173 г., позволяетъ отнести епископство Діонисія къ 60-мъ и 70-мъ гг. II вѣка. Сохранившійся отрывокъ изъ этой переписки Діонисія съ Сотеромъ даетъ намъ яркій образецъ братскихъ сношеній и любви между Церквями: въ немъ восхваляется обычай Римской Церкви, какъ наиболѣе богатой изъ всѣхъ христіанскихъ общинъ, посылать денежныя пожертвованія въ менѣ состоятельныя общины, для оказанія помощи бѣднымъ и каторжанамъ, томившимся въ рудникахъ за исповѣданіе вѣры²⁾.

Современниками Діонисія были великіе Отцы Церкви Восточной: Сагарисъ, еп. Лаодикійскій († ок. 167 г.), Мелитонъ Сардійскій, Аполлинарій Іерапольскій; о двухъ послѣднихъ мы уже упоминали при обзорѣ апологетической литературы. Вторая половина II вѣка выдвинула вообще столько блестящихъ пастырей Церкви, что даже простое перечисленіе ихъ не представляется возможнымъ; на звѣздномъ небѣ христіанской жизни сіяли многія яркія свѣтила, озарявшія міръ лучами несравненнаго престожа и моральнаго авторитета. Борьба вокругъ гностическихъ идей, угрожавшихъ самому существованію церковной организаціи, способствовала выдѣленію этого ряда іерарховъ, стоявшихъ на стражѣ идеи церковной дисциплины, оберегавшихъ стадо «малыхъ сихъ» отъ пренебреженія одинокихъ мыслителей и борцовъ за высшее посвященіе, недоступное толпѣ. Но это усиленіе іерархическаго начала, какъ мы уже отмѣтили, было вызвано и усложненіемъ отношеній христіанства къ внѣшнему міру и общественнымъ условіямъ. Христіанскія общины уже заполняли весь древній міръ; толпы вѣрующихъ нуждались въ руководствѣ своихъ пастырей для выясненія ежечасно

¹⁾ *Iren. Adv. haer.* III, III, 4. *Euseb. Hist. Eccl.* V, 20.

²⁾ *Euseb. Hist. Eccl.* IV, 23.

возникавшихъ жизненныхъ вопросовъ; потребность въ легализаціи христіанскаго культа для свободнаго отправленія Богослуженія выдвигала необходимость признанія церковной организаціи со стороны гражданскихъ властей, а послѣднія, въ свою очередь, считались только съ представителями общинъ и тѣмъ усиливали ихъ авторитетъ. Такимъ образомъ, всѣ внѣшнія и внутреннія условія развитія христіанскихъ общинъ приводили къ неизбѣжному упроченію епископской власти. Но эта эволюція могла совершиться такъ быстро именно потому, что среди представителей іерархическаго начала находились вдохновенные носители всѣхъ христіанскихъ идеаловъ, истинные пастыри, достойные блюсти стадо Христово. Такіе іерархи, какъ Игнатій Богоносецъ или Поликарпъ Смирнскій, являлись живыми образцами духовнаго совершенства, знавшаго радости экстаза, но умѣвшаго подчиняться идеѣ церковнаго порядка и дисциплины, — и подобныя примѣры способствовали, не менѣе бытовыхъ условій, внѣдренію въ христіанскомъ сознаніи понятія объ авторитетѣ и власти епископа. И со второй половины II вѣка мы видимъ окончательную кристаллизацію этого понятія, доставившаго Церкви побѣду надъ самостоятельными теченіями гностическаго христіанства.

Но вліяніе этого вновь закрѣпленнаго церковнаго авторитета не ограничивалось борьбой съ гностицизмомъ. Оно было направлено въ такой-же мѣрѣ и къ поддержанію порядка среди чадъ Церкви, къ устраненію внутреннихъ несогласій, къ подавленію мятежныхъ исканій. Церковь едва только выяснила свое отрицательное отношеніе къ гностицизму и вынесла осужденіе его главарямъ, какъ вниманіе ея было поглощено новымъ броженіемъ въ средѣ общинъ, вѣрныхъ церковной традиціи: броженіе это касалось всѣхъ основныхъ вопросовъ христіанскаго міросозерцанія и доказывало, насколько расплывчаты были еще грани христіанской догматики и христіанской этики. Движеніе, о которомъ идетъ рѣчь, было въ тѣсной связи съ гностицизмомъ, но въ отличіе отъ него охватывало лишь церковныя общины, не увлекало вѣрующихъ въ ряды отколовшихся отъ Церкви мыслителей, и поэтому оставалось явленіемъ внутренней жизни Церкви, хотя и затрагивало всѣ глубочайшіе вопросы религіознаго сознанія. Это движеніе получило названіе *монтанизма* по имени своего основателя; оно настолько харак-

терно для обрисовки состоянія христіанскаго міра въ концѣ II в., что на немъ стѣдуетъ остановиться¹⁾.

Монтанизмъ возникъ въ Малоазійской области Мизіи, носившей также названіе Катафригіи по имени сопредѣльной области Фригіи: монтанистовъ поэтому именовали также *катафригіанами*. Въ этомъ отдаленномъ краю, гдѣ живы еще были старыя оргіастическія культы, въ незначительномъ и дотолѣ невѣдомомъ мѣстечкѣ Ардабавѣ, выступилъ съ проповѣдью религіознаго экстаза, въ 50-хъ г.г. II вѣка, нѣкій Монтанъ (*Μοντανός*, *Montanus*), новообращенный христіанинъ, ранѣе бывший жрецомъ «Великой Матери» и подвергшійся необходимому для этого званія искалѣченію²⁾. Принявъ крещеніе, Монтанъ внесъ въ свое новое христіанское міросозерцаніе мистическую экзальтацію своей прежней религіи. Проповѣдуя строжайшій аскетизмъ, онъ осуждалъ, подобно энкратитамъ, всякую снисходительность къ немощи плоти, и негодовалъ также на всякое признаніе мірскаго элемента въ христіанской жизни. Монтанъ хотѣлъ воскресить въ христіанствѣ прежній пылъ, былую радость неземнаго экстаза; онъ хотѣлъ остановить неизбежную историческую эволюцію и вернуться назадъ къ тому времени, когда первые ученики апостольскіе съ восторженнымъ трепетомъ ожидали осуществленія предсказаній о близкой кончинѣ міра. Мы знаемъ, что въ первобытныхъ христіанскихъ общинахъ это состояніе экстаза и отчужденія отъ всякихъ земныхъ интересовъ поддерживалось именно постояннымъ ожиданіемъ пришествія Сына Божіяго во славу, для полнаго расторженія узъ плоти и суда надъ міромъ; мы знаемъ также, что по мѣрѣ того, какъ сходили въ могилу первые носители христіанскаго благовѣстія, эта идея заволакивалась туманомъ и перестала наконецъ занимать христіанское мышленіе, — что Церкви пришлось считаться съ продолженіемъ земнаго существованія и приступить къ работкѣ условій этого существованія, къ приспособленію недосыгаемыхъ христіанскихъ идеаловъ къ житейскимъ нуждамъ. Въ

¹⁾ Главнѣйшіе источники данныхъ о монтанизмѣ: 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.* c. XLIX. *Praedest.* 26—27. Ps. Tertull. c. 21. August. *de haer.* 26—27. Cyr. Hieros. *Catech.* XVI, 8. Tertull. *passim.* Hieron. *De vir. inl.* XL, LIII. *Ep. 41 ad Marcell.* и многократно, и мн. др.

²⁾ Hieron. *ep. 41*: «abscisus et semivirus»...

этой уступкѣ требованіямъ жизни лежалъ смыслъ всей эволюціи христіанства, созидавшей на долгіе вѣка крѣпкую и жизнеспособную церковную организацію. Но съ этой естественной эволюціей не хотѣлъ считаться Монтанъ, бросавшій Церкви упрекъ въ охлажденіи вѣры, въ забвеніи былыхъ идеаловъ. Въ своей попыткѣ воспламенить вновь сердца страстной проповѣдью и возродить невозвратимое прошлое, Монтану пришлось опереться все на ту-же идею, безъ которой толпѣ недоступенъ порывъ къ отрѣшенію отъ всего мірскаго, — на идею близости кончины міра и упраздненія земнаго бытія. Монтанъ огненными словами предвѣщалъ наступленіе страшнаго дня суднаго. Ему чудилось, что весь міръ, недавно просвѣтленный Христовымъ Откровеніемъ, уже вновь забылся въ тяжелой дремотѣ плотскаго ослѣпленія. «Человѣкъ спитъ, а я бдящій!» — восклицалъ онъ¹⁾, въ болѣзненномъ ощущеніи своего призванія разбудить этотъ погрязшій въ матеріи міръ и заставить его вновь встрепенуться въ ожиданіи неминуемо-близкаго, грознаго конца. Не только самъ Монтанъ, но и послѣдователи его, въ особенности двѣ женщины, — Прискилла и Максимилла, — были объаты пророческимъ духомъ и, находясь въ состояніи постоянного экстаза, возвѣщали о грядущемъ концѣ мірскаго бытія и о необходимости полнаго очищенія отъ плотской скверны. Ихъ проричанія производили неотразимое впечатлѣніе на вѣрующихъ, толпившихся вокругъ новоявленныхъ пророковъ. Во Фригіи и сопредѣльныхъ ей областяхъ, среди населенія, вообще склоннаго къ религіозной экзальтаціи, успѣхъ монтанизма былъ подавляющій. Незначительные городки Мизія, — Пепуза и Тиміумъ, — оказались центрами мистическаго движенія, граничавшаго съ настоящей эпидеміей религіознаго помѣшательства; здѣсь прекратилась всякая обыденная жизнь, земные интересы и нужды были преданы забвенію, супружескія узы расторгались по взаимному соглашенію, вѣрующіе безъ различія пола и возраста предавались мистическимъ созерцаніямъ, въ упоеніи религіознаго экстаза, усиленнаго до болѣзненности послѣдствіями крайняго аскетизма.

Вскорѣ волна этого восторженнаго мистицизма разлилась по всему христіанству, охватила всю Малую Азію, Сирію, Египеть, проникла въ Римъ, въ африканскія Церкви, въ далекую Гал-

¹⁾ Eriph. Haer. XLVIII, 4.

лію. Центромъ монтанистскаго движенія оставался попрежнему городокъ Пепуза, получившій значеніе и даже наименованіе «новаго Іерусалима»; толчокъ, даваемый здѣсь религіозному сознанію, ощущался во всемъ христіанскомъ мірѣ, всюду вызывая броженіе умовъ и мистическую экзальтацію. Въ этомъ движеніи не было ничего спеціально-еретическаго, — хотя нѣкоторые церковные писатели утверждали, будто Монтанъ самъ себя называлъ Параклетомъ, т. е. Духомъ Святымъ, посланнымъ для завершенія Откровенія и для окончательнаго одухотворенія вѣрующихъ, согласно евангельскому обѣтованію¹⁾. Обвиненіе это не соотвѣтствовало дѣйствительности: общій характеръ проповѣди Монтана и его пророчицъ скорѣе позволяетъ думать, что они сами себя признавали лишь «избранными сосудами» и носителями даровъ Духа Святаго, облеченными особою пророческою миссією. Но и въ этомъ видѣ ихъ выступленіе и вызванная ими экзальтація представляли для Церкви опасность, которую не замедлили прозрѣть защитники церковнаго авторитета. Монтанистское движеніе по существу подрывало устои этого авторитета: оно противорѣчило тому понятію о незыблемой власти Церкви и іерархической организаціи, которое въ срединѣ II вѣка уже начало выдвигаться въ качествѣ непреложнаго критерія христіанской жизни. Монтанистскія грезы были неприемлемы для Церкви потому, что онѣ являлись послѣ періода напряженной борьбы съ гностицизмомъ, и Церковь, охраняя свой авторитетъ, должна была опасаться мистическихъ идей, вновь возбуждавшихъ вопросъ о безграничной духовной свободѣ, о непосредственномъ изліяніи Божественной благодати на особыхъ избранниковъ, помимо іерархическаго начала и внѣ всякой церковной дисциплины.

Обличая Церковь за охлажденіе въ ней религіознаго пыла, порицая ея снисхожденіе къ земнымъ потребностямъ, Монтанъ заявлялъ, что церковное христіанство оскудѣло и въ немъ нѣтъ источника благодати и даровъ Духа Святаго; онъ сѣтовалъ на то, что чада Церкви уже не сподоблялись дара исцѣленія недугующихъ и дара пророчества, бывшихъ удѣломъ всѣхъ вѣрующихъ въ апостольскія времена. Проявленіе дара пророчества среди экзальтированнаго населенія Пепузы должно было, по мнѣнію Монтана, служить доказательствомъ особой

¹⁾ Иоан. XIV, 26; XV, 26; XVI, 7—14.

благодати, излившейся на его послѣдователей и содѣлавшей ихъ достойными преемниками апостоловъ. Монтанисты считали пророческій даръ единственнымъ истиннымъ признакомъ апостольскаго преемства; ссылаясь на нѣкоторые евангельскіе тексты, они доказывали, что пророчества не должны оскудѣвать въ христіанствѣ до самаго конца міра. Поэтому Максимилла, пережившая Прискиллу и самого Монтана, впоследствии утверждала, что послѣ нея не будетъ больше пророковъ, въ виду окончательнаго наступленія послѣднихъ дней міра. Монтанисты полагали, что пророческій даръ передавался преемственно и былъ ими полученъ отъ нѣкоего Кодрата и Амміи, пророчицы филиладельфійской, въ свою очередь получившихъ этотъ даръ отъ четырехъ пророчицъ—дочерей апостола Филиппа²⁾ и другихъ пророковъ апостольскаго времени.

Всѣ эти утвержденія были равносильны отрицанію церковнаго авторитета и іерархіи. Устой Церкви покоились на традиціи апостольскаго преемства, передаваемого пастырямъ Церкви черезъ рукоположеніе, и это понятіе о высокомъ значеніи іерархическаго посвященія въ разсматриваемое нами время вылилось въ окончательную форму. Этому понятію нынѣ противопоставлялась монтанистская идея объ особомъ преемствѣ пророческаго дара, знаменующаго высшую степень благодати. Церковныя власти не могли оставить подобное утвержденіе безъ вниманія и возбудили въ свою очередь вопросъ о незаконности и лживости монтанистскихъ пророчествъ.

Мы уже замѣтили, что съ догматической стороны эти пророчества не могли считаться еретическими. Въ нихъ только возвѣщалась близость кончины міра, и эти прорицанія облекались въ форму обычной апокалиптической литературы, съ ея страстнымъ обличительнымъ тономъ и съ нагроможденіемъ мрачныхъ образовъ; они не могли на себя навлечь прямого осужденія со стороны Церкви, уже допустившей и даже принявшей въ богослужебный обиходъ нѣсколько образцовъ подобной литера-

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 17. О дочеряхъ Филиппа и ихъ пророчествахъ упоминается въ *Дьяніяхъ* (XXI, 9); о нихъ говорятъ и многіе писатели христіанской древности. Поликрать Ефесскій въ письмѣ къ римскому епископу Виктору (ок. 190 г.), говоря о великихъ свѣтилахъ Азійскихъ Церквей, называетъ Филиппа и его дочерей раньше Апостола Іоанна (Euseb. *Hist. Eccl.* III, 31). Евсевій сохранилъ намъ свѣдѣніе о томъ, что эти знаменитыя пророчицы скончались при имп. Траянѣ въ Іераполь и тамъ-же были погребены (Cf. *Hist. Eccl.* III, 39).

туры. Оставался вопросъ о томъ, насколько прорицація Монтана, Прискиллы или Максимиаллы заслуживали довѣрія и могли быть признаны боговдохновенными; вопросъ этотъ представлялся тѣмъ болѣе важнымъ, что монтанисты добивались включенія своихъ пророчествъ въ канонъ священныхъ книгъ. Однако рѣшеніе Церкви по этому вопросу было вынесено далеко не сразу и не единогласно.

Повидимому, предстоятели Церкви прибѣгали неоднократно къ совѣщаніямъ для выясненія своихъ мнѣній по этому дѣлу. Такъ, мы имѣемъ свѣдѣнія о соборѣ 26 епископовъ въ Иераполѣ (въ 70-хъ г.г. II в.), подъ предсѣдательствомъ знаменитаго Апполинарія Иерапольскаго, и это собраніе церковныхъ авторитетовъ высказалось противъ катафригійскихъ пророковъ. Но такія осужденія носили мѣстный характеръ и далеко не выражали общаго мнѣнія Церкви. Мы не имѣемъ указаній на сколько-нибудь рѣшительное обличеніе самаго Монтана, на попытки отлученія его отъ Церкви и т. п. Нѣкоторые епископы придерживались рѣзко-отрицательной точки зрѣнія, признавали, что монтанистскія пророчества не только не внушены Духомъ Святымъ, но даже исходятъ отъ духа зла и лжи. Сотасъ, епископъ Анхіальскій¹⁾, пытался даже изгнать «нечистаго духа» изъ Прискиллы, но былъ удержанъ приверженцами пророчицы²⁾; тѣмъ-же кончилась аналогичная попытка Зотика, еп. Команскаго, изгнать «бѣса» изъ Максимиаллы³⁾. Но наряду съ этимъ другіе пастыри Церкви воздерживались отъ прямого отрицанія монтанизма или даже выражали ему сочувствіе. Римскій епископъ Сотеръ (прибл. 167—175) высказался противъ монтанистскихъ пророчествъ, но преемника его Элевоерія (прибл. 175—189) пришлось отговаривать отъ открытаго признанія ихъ⁴⁾. Иринея Ліонскій, написавшій свою книгу «Противъ ересей» въ 80-хъ г.г. II в., т. е. въ разгаръ монтанистскаго движенія, ни словомъ не обмолвился о «катафригіанахъ», хотя былъ прекрасно освѣдомленъ о ихъ существованіи, такъ какъ до того ему самому пришлось, по порученію Ліонской общины, отвозить въ Римъ къ папѣ Элевоерію письмо, въ которомъ Ліонская Церковь высказывала свои взгляды по монтанистскому

¹⁾ Анхіаль—городъ во Фракіи, въ предѣлахъ нынѣшней Болгаріи.

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 19.

³⁾ *Ibid.*, V, 18. Команы—городъ малоазійской Памфіліи.

⁴⁾ Tertull. *Adv. Prax.* I.

вопросу¹⁾. Тотъ фактъ, что въ своей книгѣ Иринеѣ воздержался отъ обличенія «катафригійской ереси», доказываетъ, насколько лионскій пастырь былъ далекъ отъ признанія послѣдователей Монтана еретиками. Въ III части книги «Противъ ересей» мы даже находимъ порицаніе лицъ, отвергавшихъ «современныя пророчества»²⁾. Наряду съ такими сдержанными выраженіями сочувствія, мы имѣемъ и яркій примѣръ увлеченія монтанизмомъ со стороны знаменитаго христіанскаго писателя,—апологета Церкви и врага гностицизма, — Тертуллиана. Талантливый полемистъ сталъ на защиту монтанистскихъ идей съ тѣмъ жаромъ, съ которымъ опровергалъ Валентина или Маркіона; цѣлый рядъ трактатовъ Тертуллиана, относящихся къ началу III вѣка (напр. *De exhortatione castitatis*, *De jejuniis*, *De pudicitia*, семь книгъ *de extasi* и др.) были проникнуты монтанистскимъ духомъ. Когда въ Церкви вполне опредѣлился отрицательный взглядъ на монтанизмъ, Тертуллианъ остался вѣренъ своему увлеченію и раздѣлилъ участь монтанистовъ, извергнутыхъ изъ церковнаго общенія; имя его оказалось настолько тѣсно связаннымъ съ этимъ движеніемъ, что въ послѣдствіе въ африканской Церкви монтанисты были извѣстны подъ названіемъ *тертуллианистовъ*.

Осужденіе, постигшее Тертуллиана и его единомышленниковъ, относится уже къ III в., т. е. ко времени полной побѣды Церкви надъ монтанизмомъ. Но до самаго конца II вѣка вопросъ о боговдохновенности катафригійскихъ пророковъ оставался открытымъ, а рвеніе къ Христову служенію, проявляемое монтанистами и засвидѣтельствованное кровью ихъ многочисленныхъ мучениковъ во время гоненій, заставляло остерегаться прямого осужденія ихъ фанатизма. Среди мучениковъ, особенно прославившихся въ Галліи во время гоненія при Маркѣ Авреліѣ, монтанисты занимали видное мѣсто, а въ Африкѣ еще въ 202—203 г., во время гоненія при Септиміѣ Северѣ, двѣ женщины монтанистки, Перпетуя и Фелицитата, своимъ необычайнымъ мужествомъ среди мученій заслужили чести считаться украшеніемъ христіанской Церкви, а «житіе» ихъ, составленное вскорѣ послѣ ихъ славной смерти, вошло въ кругъ излюбленнаго душеполезнаго чтенія христіанской древ-

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 3—4.

²⁾ Iren. *Adv. haer.* III, XI, 9.

ности и принадлежитъ къ числу стариннѣйшихъ мученическихъ «дѣяній», включенныхъ въ церковные святцы.

Полемика, разгорѣвшаяся вокругъ монтанистскаго движенія, создала громадную литературу какъ обвинительныхъ, такъ и защитительныхъ трактатовъ, посланій и т. п., большая часть которыхъ, къ сожалѣнiю, до насъ не дошла. Самый цѣнный матеріалъ по монтанистскому вопросу даетъ намъ нынѣ *Церковная Исторія* Евсевія, въ V-ой книгѣ которой приведены выдержки изъ обличительныхъ сочиненій, направленныхъ противъ Монтана его современниками. Но эти данныя, хотя и представляющія драгоцѣнный вкладъ въ исторію Церкви II вѣка, все-же въ недостаточной мѣрѣ освѣщаютъ для насъ явленіе, такъ глубоко захватившее христіанское сознаніе. Такъ, мы почти не имѣемъ свѣдѣній о жизненной дѣятельности и судьбѣ самого Монтана и его сподвижницъ, Прискиллы и Максимиаллы. Даже время ихъ выступленія не поддается точному опредѣленію¹⁾. Можно считать установленнымъ лишь то, что Монтанъ и Прискилла умерли раньше Максимиаллы, а смерть послѣдней путемъ разныхъ вычисленій можно приблизительно приурочить къ 179 г. Существуетъ преданіе, будто и Монтанъ и Максимиалла окончили жизнь самоубійствомъ²⁾, но эти свѣдѣнія никакой достовѣрностью не отличаются и скорѣе похожи на тѣ обвиненія, которыя измышлялись въ пылу догматическихъ споровъ. Монтанисты не избѣжали этихъ обвиненій, столь обычныхъ у ересеологовъ. Между тѣмъ какъ Иринеи Лионскій, современникъ катафригійскихъ фанатиковъ, умалчиваетъ о какихъ-бы то ни было возбуждаемыхъ противъ нихъ обвиненіяхъ, позднѣйшіе ересеологи повторяютъ вздорные слухи, будто монтанисты совершали Евхаристію на крови младенца, т. е. поднимаютъ вновь противъ нихъ старую, нелѣпую клевету, измышленную языческою толпою противъ христіанъ, и примѣняемую христіанами къ гностикамъ; возможностью повторенія этой клеветы въ примѣненіи къ монтанистамъ возмущался еще Тертуллианъ³⁾. Впрочемъ, легковѣрность Епифанія

¹⁾ Указаніе *Исторіи* Евсевія на то, что Монтанъ выступилъ впервые въ Ардабавѣ «при проконсулѣ Гратѣ», не можетъ быть использовано, въ виду отсутствія документальныхъ свѣдѣній о такомъ проконсулѣ; время его проконсульства можно гадательно отнести къ 50-мъ гг. II в.

²⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* V, 16.

³⁾ *Praedest.*, XXVI.

и другихъ позднѣйшихъ ересеологовъ здѣсь объясняется именно тѣмъ, что они уже не отдѣляли монтанистовъ отъ остальныхъ, ненавистныхъ имъ гностиковъ. Быстрый ростъ церковной организаціи христіанства заглушалъ всякую возможность пониманія катафригійскаго движенія. Это движеніе являлось, по существу, только отрицаніемъ церковной дисциплины: сто лѣтъ спустя, самая возможность подобнаго отрицанія уже не вмѣщалась христіанскимъ сознаніемъ, и возстаніе противъ авторитета Церкви и ея іерархической организаціи уже казалось вполне тождественнымъ съ возстаніемъ противъ догматическихъ и этическихъ основъ христіанскаго ученія.

Мы здѣсь подошли къ самой сути монтанистскаго движенія, къ его смыслу и глубокому значенію въ исторіи христіанства. Монтанизмъ былъ побѣжденъ и отвергнутъ потому, что онъ противорѣчилъ новымъ теченіямъ христіанской мысли, оказался въ несоотвѣтствіи съ новымъ укладомъ христіанской жизни. Побѣда, одержанная въ монтанистскомъ вопросѣ церковнымъ авторитетомъ, показала, насколько глубоко измѣнились основныя черты христіанскаго быта. Власть епископа, незамѣтно окрѣпшая за сто лѣтъ, неожиданно проявилась, какъ единственный критерій всѣхъ религіозныхъ запросовъ. До середины II вѣка въ христіанской средѣ могли возникать существенныя разногласія въ толкованіи Христова ученія, и эти разногласія носили характеръ независимыхъ равноправныхъ мнѣній. Но борьба вокругъ гностическихъ идей внесла въ христіанское сознаніе новое пониманіе церковной дисциплины. Послѣ побѣды, одержанной надъ гностицизмомъ, Церковь является уже во всеоружіи своего авторитета: отнынѣ она даетъ отвѣты на всѣ запросы христіанской мысли и совѣсти, а несогласіе съ ея указаніями является тяжкимъ неповиновеніемъ, отпаденіемъ, ересью.

Въ исторіи христіанства II вѣка монтанистское движеніе представляетъ глубокой интересъ именно потому, что въ немъ и въ борьбѣ вокругъ его идей отразились особенно выпукло всѣ послѣдствія борьбы между Церковью и гностицизмомъ. Монтанизмъ самъ по себѣ понятенъ лишь какъ заключительный эпизодъ этой борьбы, какъ послѣдній отзвукъ гностицизма въ христіанскомъ мірѣ. Въ «катафригійскомъ движеніи» оставались, правда, незатронутыми основныя вопросы христіанской догматики, но зато въ немъ выразились всѣ особенности гностиче-

скаго міровоззрѣнія, примѣненныя къ христіанской этикѣ, къ быту христіанскихъ общинъ. Возбужденные имъ вопросы являлись послѣднимъ протестомъ противъ власти Церкви надъ свободной индивидуальностью вѣрующихъ, противъ іерархической организаціи и захвата ею власти надъ свободными порывами религіознаго экстаза. И этотъ протестъ, разбившійся о твердыню Церкви, послужилъ только свидѣтельствомъ объ окончательномъ закрѣпленіи устоевъ церковной власти и завершившейся кристаллизаціи ея идеаловъ.

Въ борьбѣ противъ монтанизма Церковь выяснила, что даже проявленія высшей благодати, въ родѣ дара прорицанія, могутъ быть признаны истинными дарами Духа Святаго лишь при условіи подчиненія ихъ церковному авторитету. Подобно тому, какъ въ борьбѣ съ гностицизмомъ было вынесено осужденіе всякимъ тайнымъ традиціямъ и откровеніямъ, несогласнымъ съ ученіемъ Церкви, такъ и въ продолженіи этой борьбы съ послѣдними отзвуками гностицизма, — съ монтанизмомъ, — были осуждены и отвергнуты порывы мистической экзальтаціи, не укладывавшейся въ рамки церковной организаціи. Въ исторіи Прискиллы и Максимиллы мы видимъ епископовъ въ роли судей надъ свободнымъ дотолѣ пророческимъ вдохновеніемъ. Епископской власти отнынѣ предоставляется рѣшать, не отъ лукаваго-ли исходитъ какое либо явленіе экстаза и прорицанія, и это критическое отношеніе къ религіозному вдохновенію должно было выразиться въ опредѣленномъ отрицаніи пророчества, какъ особаго проявленія Божественной благодати внѣ апостольскаго преемства. Церковь разъ навсегда покончила съ притязаніями экзальтированныхъ ясновидцевъ быть провозвѣстниками особыхъ откровеній и велѣній Божіихъ. Не отрицая въ принципѣ возможности особаго дара предвѣдѣнія, Церковь однако закрыла ему доступъ въ свой канонъ, признала его какъ-бы излишнимъ въ виду совершенства и полноты Божественнаго откровенія, принесеннаго человѣчеству Сыномъ Божіимъ, и хранительницею коего является Церковь по праву апостольскаго преемства. Этимъ критическимъ отношеніемъ къ пророчествамъ Церковь ограждала себя отъ обвиненія, будто она оскудѣла пророками вслѣдствіе оскудѣнія въ ней благодати Духа Святаго. Первобытныя христіанскія общины, пребывавшія въ постоянномъ напряженіи мистическаго экстаза, гордились пророческимъ даромъ, постоянно проявлявшимся среди братіи, но въ Церкви II вѣка это

явленіе оказалось слишкомъ опаснымъ, съ точки зрѣнія іерархическаго авторитета, и пресѣченіе его было признано необходимымъ. Было рѣшено, что если въ Вѣтхомъ Завѣтѣ Богу угодно было открывать свою волю черезъ избранныхъ пророковъ, то въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ нужды въ подобныхъ откровеніяхъ, вполне замѣненныхъ совершеннымъ ученіемъ Церкви и ея толкованіями вѣдѣній Божіихъ. Замѣтимъ, что это отрицательное отношеніе къ пророчествамъ привело къ неожиданнымъ затрудненіямъ въ дѣлѣ установленія новозавѣтнаго канона: Церкви пришлось бороться за сохраненіе въ канонѣ Апокалипсиса Іоанна, этого древнѣйшаго памятника апостольской литературы, который хотѣли отвергнуть слишкомъ рьяные противники пророческихъ книгъ, подобно тому, какъ были исключены изъ канона другіе *Апокалипсисы* и книга «Пастырь» Ерма.

Другимъ весьма важнымъ послѣдствіемъ борьбы съ монтеизмомъ было окончательное выясненіе отрицательнаго взгляда Церкви на выступленія женщинъ во главѣ общинъ. Мы уже знаемъ, что въ первобытномъ христіанствѣ царилъ принципъ «нѣтъ мужескій полъ ни женскій», и что это равенство половъ находило ежечасныя подтвержденія и въ повседневной жизни общинъ, и передъ лицомъ гонителей, когда женщины выступали безстрашными исповѣдницами и мученицами за вѣру не только наравнѣ съ мужчинами, но даже вдохновляя и ободряя своимъ примѣромъ своихъ сподвижниковъ, какъ Блудина среди ліонскихъ мучениковъ въ 177 г., и Перпетуя въ Карфагенѣ въ 203 г. Мы знаемъ также, что ограниченіе роли женщины въ Церкви постепенно выяснялось по мѣрѣ развитія исторической эволюціи христіанства и перехода его отъ вольнаго экстаза первобытныхъ общинъ къ устойчивымъ формамъ церковной организаціи. Нервная экзальтація женщинъ и ихъ необузданный пылъ, такъ трудно поддающийся дисциплинировкѣ, казались уже неудобными въ новыхъ условіяхъ христіанскаго быта; недовѣріе Церкви къ женскому элементу еще усиливалось при видѣ выдающагося положенія, занимаемаго женщинами во всѣхъ мистическихъ сектахъ, въ которыхъ онѣ часто играли руководящую роль (какъ на примѣръ Марцеллина у карпократіанъ). Мы знаемъ, что въ гностическихъ кругахъ, наоборотъ, подчеркивалось особенное значеніе женщинъ, и поддерживалась традиція объ особенномъ довѣрїи и сердечномъ отношенїи Самого Господа Іисуса Христа къ нѣкоторымъ Сво-

имъ ученицамъ, сгоявшимъ къ Нему ближе самихъ апостоловъ. Эта традиція была весьма непріятна церковной іерархіи, основавшей свой авторитетъ на апостольскомъ преемствѣ; она способствовала усиленію вражды Церкви къ женщинамъ. То обстоятельство, что именно въ гностическихъ сектахъ женщины занимали часто первенствующее положеніе, находя здѣсь просторъ для своихъ мистическихъ порывовъ,—отъ вдохновенныхъ прорицаній до обыкновенныхъ явленій истеріи и кликушества,—наконецъ, что именно у гностиковъ женщины бывали облечены священнымъ саномъ и совершали всѣ таинства,—возбуждало въ Церкви стремленіе отстранить женщину отъ священнаго служенія. Мы уже видѣли, съ какимъ раздраженіемъ Иринеи Ліонскій отзывался о спутницахъ валентиніанца Марка и объ участіи ихъ въ совершеніи таинственныхъ обрядовъ¹⁾. Женщины—священнослужители, проповѣдницы и пророчицы, пользовавшіяся такимъ почетомъ у гностиковъ, навлекали на себя вражду со стороны предстоятелей Церкви именно съ тѣхъ поръ, какъ въ церковныхъ кругахъ выяснилось стремленіе установить равновѣсіе между крайними теченіями христіанской мысли, и создать новые идеалы спокойствія, кротости и безусловнаго подчиненія церковному авторитету. Къ этому идеалу менѣе всего подходили женщины, одержимыя религіознымъ экстазомъ, и Церковь начала противъ нихъ упорную борьбу, выразившуюся особенно ярко въ вопросѣ о катафригійскихъ пророчествахъ. Осужденіе монтанистскаго движенія явилось рѣшительнымъ моментомъ въ исторіи постепеннаго развитія въ Церкви антифеминизма; оно послужило поводомъ къ стѣсненію проповѣднической роли женщинъ, къ предъявленію имъ одного лишь требованія скромности и безмолвнаго повиновенія. Такъ совершилось мало-по-малу ниспаденіе женщины со степени полноправнаго члена христіанской общины. Въ гностическихъ сектахъ, далеко уклонившихся отъ русла церковнаго христіанства, даже въ монтанистскихъ общинахъ послѣ отпаденія ихъ отъ Церкви, мы видимъ еще женщинъ въ руководящей роли предстоятельницъ общинъ, облеченныхъ даже епископскимъ саномъ²⁾,—въ Церкви такое явленіе уже немыслимо. Церковное христіанство выдвигаетъ еще только дивныхъ мученицъ: на кровавой аренѣ

¹⁾ См. выше, стр. 325—326.

²⁾ Cf. Epirh. *Haec.* XLIX.

амфитеатровъ женщины въ послѣдній разъ выступаютъ съ братьями, какъ равныя... Но для женщины проповѣдницы и восторженной прорицательницы нѣтъ болѣе мѣста въ новомъ укладѣ христіанской жизни: отнынѣ ей принадлежитъ лишь второстепенная роль вдохновительницы, какъ Макрина для великихъ братьевъ своихъ Василія и Григорія, какъ Моника для сына своего Августина, какъ Павла для Іеронима. Вселенская Церковь уже не увидитъ болѣе великой благовѣстницы, какъ спутница Павла «равноапостольная» Оекла,—великихъ пророцицъ, окруженныхъ всеобщимъ почитаніемъ, какъ дочери апостола Филиппа или какъ Максимиλλα...

Борьба противъ катафригійскихъ пророчествъ оставила глубокій слѣдъ и въ исторіи христіанскаго канона. Притязанія монтанистовъ добиться включенія въ канонъ своихъ новыхъ откровеній—выдвинули на первую очередь вопросъ объ установленіи точныхъ рамокъ этого канона, объ окончательномъ опредѣленіи списка священныхъ книгъ христіанства, признанныхъ боговдохновенными. Конецъ борьбы съ монтанизмомъ совпалъ съ моментомъ закрѣпленія общихъ очертаній новозавѣтнаго канона; къ 80-мъ г.г. II вѣка относится первая извѣстная намъ попытка составленія письменнаго списка каноническихъ книгъ, причѣмъ этотъ перечень сопровождался изложеніемъ тѣхъ мотивовъ и соображеній, по которымъ нѣкоторыя книги принимались въ канонъ, а другія отвергались. Мы вернемся далѣе къ этому важному историческому документу¹⁾, пока же отмѣтимъ только, что въ немъ устанавливается отрицательный взглядъ Церкви на пророческія книги, признанныя (за исключеніемъ двухъ *Апокалипсисовъ*) неумѣстными въ Новомъ Завѣтѣ. Зато пророчества Ветхаго Завѣта не могли быть отринуты, ибо на нихъ основывались мессіаническія толкованія пришествія Христа. Христіанская литература уже пестрѣла ссылками на эти пророчества; христіанская мысль гордилась ими, усматривала въ нихъ историческое подтвержденіе правоты церковнаго толкованія миссіи Христовой. Псалтырь уже давно заняла въ христіанской жизни мѣсто излюбленной книги и выразительницы порывовъ религіознаго вдохновенія. Наконецъ, Пятикнижіе Моисеево тоже входило въ кругъ христіанскаго чтенія, подъ покровомъ символическихъ толкованій, обвившихся во-

¹⁾ См. далѣе, ч. V, *Канонъ Мураторія*.

кругъ каждаго его слова. Такъ совершилось принятіе Ветхаго Заѣта, какъ священнаго документа христіанства, наравнѣ съ Новымъ Заѣтомъ, явившимся какъ-бы его продолженіемъ. Длительная борьба Церкви съ антиеврейскими идеями гностицизма завершилась признаніемъ боговдохновенности Ветхаго Заѣта и включеніемъ его въ христіанскій канонъ; въ текстахъ его Церковь нашла лучшую опору своего авторитета.

Мы здѣсь наталкиваемся на одно изъ важнѣйшихъ послѣдствій борьбы Церкви съ гностицизмомъ и монтеизмомъ. То было—сближеніе съ еврейскою традиціей, въ противѣсъ гностическому антиюдаизму. Въ этой традиціи таилась неотразимая сила, привлекавшая симпатіи Отцовъ Церкви: свойственный еврейству духъ дисциплины и незыблемый авторитетъ Св. Писанія являлись слишкомъ надежнымъ оплотомъ противъ безпокойныхъ порывовъ Богоискательства, и Церковь безсознательно пошла по пути сближенія съ ними. Церковная іерархія признала себя преемницей еврейскаго священства, наслѣдницей его власти и престижа. Церковь, отвергнувшая гностическія созерцанія, приняла эпопею еврейскаго народа, какъ основу своего міросозерцанія и связала исторію «избраннаго племени» со своимъ представленіемъ о Новомъ Заѣтѣ, установленномъ спасительнымъ пришествіемъ Христовымъ. Въ ветхозавѣтной исторіи Израиля Церковь рѣшила усматривать прообразъ собственныхъ судебъ и своей міровой миссіи. Библейская традиція оказалась настолько удобной для закрѣпленія церковнаго авторитета, что христіанскіе писатели охотно на нее ссылались даже въ полемикѣ съ внѣшними врагами: такъ, при опроверженіи высокоомѣрныхъ указаній язычниковъ на новизну христіанскаго ученія въ сравненіи съ древними философскими и религіозными системами, апологеты прибѣгали къ утверженію, будто откровенія Моисея древнѣе всѣхъ иныхъ религіозныхъ формулъ и послужили для нихъ образцомъ.

Само собою разумѣется, что подобное уваженіе къ историческимъ преданіямъ еврейства проскальзывало лишь въ пылу полемики съ врагами христіанства; ему мѣста не было во внутренней эволюціи христіанскаго міросозерцанія, уже далеко перешагнувшаго за грани еврейской традиціи. Сближеніе съ юдаизмомъ осталось чисто-идейнымъ, внѣ всякихъ признаковъ національности и реально-бытовыхъ условій, безъ всякаго подчиненія бремени еврейской обрядности. Какъ мы указывали уже

неоднократно, Церковь приняла Ветхій Завѣтъ лишь въ своеобразной обработкѣ символическихъ толкованій, придала ему характеръ міровой поэмы вѣчнаго Богоискательства, приноровленной ко всѣмъ племенамъ и народностямъ.

Насколько глубока была отчужденность библейской традиціи, усвоенной христіанствомъ, отъ истиннаго еврейскаго духа—видно изъ того, что не только съ іудействомъ въ собственномъ смыслѣ, — т. е. съ остатками сыновъ израилевыхъ, пережившихъ свои разбитыя мечты, — но даже съ евіонейскимъ теченіемъ христіанства никакого сближенія не послѣдовало. Для чадъ Церкви еврей остался такимъ-же врагомъ, какимъ онъ являлся для валентиніанцевъ или для маркіонитовъ. Пропасть, разверзшаяся между христіанствомъ и іудействомъ, осталась зияющей на вѣки. Духъ еврейскаго народа, его историческіе идеалы—оказались совершенно чуждыми новой міровой религіи, сохранившей лишь библейскія формулы обращенія къ Божеству. Разительный примѣръ этой отчужденности мы видимъ въ томъ равнодушіи, съ которымъ христіанство относилось къ реальнымъ, драгоценнѣйшимъ остаткамъ еврейской старины, къ ея священнымъ реликвіямъ.

Слѣдуетъ помнить, что послѣ разрушенія Іерусалима Титомъ въ Римъ были привезены, въ видѣ трофеевъ, всѣ святыни Іерусалимскаго храма: тутъ были священные сосуды и книги, и таинственный седмисвѣщникъ, и завѣса храма и пр.; по словамъ Іосифа Флавія, Титъ отдалъ часть этихъ трофеевъ въ храмъ Мира, а остальными украсилъ императорскій дворецъ. Можно было-бы ожидать, что со стороны римской христіанской общины эти реликвіи вызвали-бы не только особое вниманіе, но даже благоговѣнное почитаніе; на самомъ дѣлѣ, христіанскій міръ не проявилъ никакого интереса къ этимъ еврейскимъ святынямъ, оставшимся въ Римѣ болѣе трехъ вѣковъ. Ни одинъ христіанскій писатель о нихъ не обмолвился, даже позже, когда поклоненіе мощамъ и всякимъ реликвіямъ стало общимъ явленіемъ. О дальнѣйшей судьбѣ этихъ святынь іерусалимскаго храма мы можемъ почерпнуть свѣдѣнія лишь изъ случайнаго указанія позднѣйшаго византійскаго историка Прокопія (въ его исторіи Готской войны при Іустиніанѣ): по его словамъ, при взятіи Рима Аларихомъ въ 410 г., часть драгоценныхъ священныхъ сосудовъ попала въ руки Готовъ въ числѣ прочей награбленной добычи, а остальная часть была

увезена въ Африку Вандалами при вторичномъ взятіи и разграбленіи Рима Гензерихомъ въ 455 г. ¹⁾ Поразительное равнодушіе христіанъ къ судьбѣ этихъ реликвій, о которыхъ нѣтъ ни единого упоминанія во всей святоотеческой литературѣ, краснорѣчиво доказываетъ, насколько усвоеніе Церковью библейской традиціи было чисто-внѣшнимъ, идейнымъ, и не стояло въ связи съ историческими завѣтами еврейства.

Во второй половинѣ II вѣка отдаленіе Церкви отъ исторически-бытовыхъ условій іудейства сказалось съ особенной силой въ вопросѣ, взволновавшемъ весь христіанскій міръ, — а именно въ вопросѣ о времени празднованія Пасхи, бывшей уже тогда главнымъ христіанскимъ праздникомъ. Первобытныя христіанскія общины на Востоку сохраняли еврейскій обычай празднованія Пасхи въ 14-й день мѣсяца Нисана (перваго весенняго луннаго мѣсяца), и къ этому дню приурочивали воспоминаніе о Воскресеніи Господнемъ. Съ теченіемъ времени и по мѣрѣ утраты живой связи съ еврействомъ, въ Церкви сталъ упрочиваться обычай праздновать Пасху «въ тотъ день, въ который воскресъ Господь», т.-е. въ день послѣсубботній (получившій названіе *воскресенья* или *дня Господня*), первый послѣ весенняго полнолунія, — даже когда этотъ день не совпадалъ съ 14-мъ Нисана по еврейскому счисленію. Нѣкоторыя-же азійскія Церкви хранили традицію празднованія Пасхи «какъ самъ Господь ее праздновалъ», т.-е. 14-го Нисана, одновременно съ евреями. Это разногласіе, само по себѣ не существенное, приобрѣтало особое значеніе потому, что въ немъ выражались противоположныя воззрѣнія на отношеніе Христа и Его спасительной миссіи къ Ветхому Завѣту. Сторонники еврейскаго обычая, державшіеся числа 14-го Нисана и получившіе поэтому названіе *четырнадцатниковъ* (*quartodecimani*, *τεσσαρεσκαιδεκαίται*), видѣли въ христіанскомъ праздникѣ какъ-бы замѣну ветхозавѣтной Пасхи: вкушеніе агнца, установленное Моисеемъ для народа Израильскаго, замѣнялось воспомин-

¹⁾ Прокоп. *De bel. Goth.* и *De bell. Vandal.* Прокопій добавляетъ, что позже, когда полководецъ Іустиніана Велизарій разгромилъ Вандаловъ въ Африкѣ и вернулъ часть награбленной ими добычи, въ числѣ доставшихся ему трофеевъ были священные предметы іерусалимскаго храма. Іустиніанъ повелѣлъ отослать ихъ въ одну изъ христіанскихъ церквей Іерусалима. Дальнѣйшая судьба ихъ неизвѣстна. Cf. Gregorovius, *Geschichte d. Stadt Rom*, томъ I, кн. I, гл. VI, 21.

наніемъ о спасительныхъ страданіяхъ Христа—Агнца Божіаго, «закалаемаго отъ начала міра»; на этотъ символическій смыслъ Пасхи христіанской указывалъ нѣкогда самъ Апостоль Павелъ¹⁾. Въ тѣхъ-же Церквахъ, гдѣ празднованіе Воскресенія Господня приурочивалось ко дню послѣ-субботнему, первому послѣ весенняго полнолунія, независимо отъ еврейскаго календаря,—это празднованіе теряло символическое значеніе и являлось лишь поминовеніемъ величайшаго историческаго момента христіанства. Впрочемъ, на Западѣ, гдѣ еврейскія колоніи были не столь многочисленны, христіанскимъ общинамъ было-бы даже трудно слѣдить за еврейскимъ счисленіемъ, и связь съ ветхозавѣтнымъ обрядомъ отпадала сама собою. На Востокѣ-же были еще живы преданія апостольскихъ временъ, и примѣръ великихъ основателей азійскихъ Церквей,—Апостола Іоанна, Филиппа, и др.,—соблюдавшихъ при жизни еврейскую пасхальную традицію, поддерживалъ уваженіе къ этой традиціи. Именно на эти примѣры ссылались Отцы Церквей восточныхъ, когда заходилъ вопросъ объ установленіи общаго дня празднованія Пасхи для всего христіанскаго міра. Вопросъ этотъ поднимался неоднократно; его обсуждалъ св. Поликарпъ Смирскій съ епископомъ римскимъ Аникетомъ во время пребыванія своего въ Римѣ (ок. 155 г.); о немъ спорили въ Лаодикійской Церкви ок. 167 г., послѣ кончины знаменитаго епископа лаодикійскаго Сагариса, и въ спорѣ этомъ приняли участіе лучшіе авторитеты христіанскаго Востока, какъ-то Мелитонъ Сардійскій и Аполлинарій Іерапольскій. Никакого опредѣленнаго рѣшенія однако не было вынесено изъ этихъ преній, и разногласіе во времени празднованія Пасхи не прекращалось, къ немалому неудобству Церквей, изъ которыхъ однѣ совершали празднество, когда другія еще пребывали въ постѣ. Такому разногласію захотѣлъ положить предѣлъ епископъ римскій Викторъ, замѣнившій на римской кафедрѣ Элевверія около 189-го г. Борьба за авторитетъ Церкви противъ гностицизма и монтеизма была къ тому времени закончена, и устраненіе всякаго разномыслия по церковнымъ вопросамъ казалось необходимымъ такимъ представителямъ твердаго авторитета, какимъ являлся Викторъ. Онъ обратился къ Церквамъ восточнымъ съ требованіемъ присоединиться къ практикѣ западныхъ Церквей въ дѣлѣ празднованія

¹⁾ 1 Кор., V, 7: «пасха наша за ны пожреть бысть Христосъ»...

ванія Пасхи, и, получивъ отпоръ со стороны нѣкоторыхъ представителей Восточной Церкви, желавшихъ сохранить традицію, освященную примѣромъ Апостоловъ (особенно рѣзкій отрицательный отвѣтъ былъ полученъ отъ Ефесскаго епископа Поликрата)¹⁾, задумалъ довести дѣло до открытаго разрыва и отсѣчь отъ вселенской Церкви сторонниковъ азійскаго обычая. Притязанія Виктора вызвали однако энергичный протестъ со стороны большинства христіанскихъ Церквей, заявившихъ о невозможности разрыва съ древними, уважаемыми Церквами, основанными Апостолами, изъ-за одного только обрядового вопроса; въ этомъ смыслѣ высказалась, напримѣръ, Галльская Церковь, отъ лица которой маститый Иринеи Лионскій написалъ Виктору образцовое посланіе, проникнутое истиннымъ миролюбіемъ и христіанскою кротостью²⁾. Неумѣстное рвеніе Виктора было осуждено и на Востоцѣ, причемъ Иерусалимская Церковь ставила въ примѣръ собственный обычай: устанавливать день пасхальнаго празднованія по соглашенію съ сосѣдней Александрійской Церковью³⁾. Это мирное настроеніе восторжествовало, и угрозы Виктора остались безъ послѣдствій; разрывъ былъ избѣгнутъ, а Церкви азійскія постепенно и безъ борьбы присоединились къ обычаю праздновать Пасху въ первый слѣдующій за весеннимъ полнолуніемъ воскресный день, не справляясь съ еврейскимъ календаремъ; обычай этотъ былъ повсемѣстно принятъ и наконецъ закрѣпленъ постановленіемъ перваго вселенскаго Никейскаго собора 325 г.

Великій «споръ о Пасхѣ», разгорѣвшійся съ такой силой между 190—192 гг., не имѣлъ, такимъ образомъ, реальныхъ послѣдствій. Но онъ имѣетъ большое значеніе въ исторіи христіанства, какъ показатель внутренняго состоянія Церкви, завершившей эволюцію своей прочной организаціи. Мы здѣсь видимъ идею церковнаго авторитета, доведенную до возможности суда надъ отдѣльными Церквами по вопросу, касающемуся не христіанскаго догмата, а лишь обряда и церковной дисциплины. Кромѣ того, здѣсь можно видѣть первое примѣненіе идеи соборнаго начала, призванной играть такую роль въ послѣдующей жизни Церкви.

¹⁾ Euseb. *Hist. Eccl.*, V, 24.

²⁾ *Ibid.* loc. cit.

³⁾ *Ibid.*, V, 25.

Съ конца I и въ теченіе II вв. мы могли прослѣдить постепенное сосредоточеніе власти и моральнаго достоинства христіанской общины въ рукахъ предстоятеля ея, — епископа, — и постепенное ограниченіе индивидуальныхъ правъ членовъ общины. Къ концу II вѣка эта эволюція уже вполне закончена, а усложненіе условій христіанскаго быта и быстрое расширеніе церковныхъ общинъ вызываетъ къ жизни новое явленіе: необходимость совѣщаній между епископами для выясненія всѣхъ вновь назрѣвающихъ вопросовъ. Такіе совѣщанія и съѣзды представителей Церквей имѣли мѣсто уже въ дѣлѣ монтанизма, а въ исторіи пасхальнаго спора они являются уже вполне оформленными: по предложенію одного изъ главныхъ предстоятелей Церкви (въ данномъ случаѣ епископа Виктора римскаго) повсюду происходятъ соборы епископовъ, устанавливающіе мнѣніе Церкви по возбужденному вопросу¹⁾. Отнынѣ это явленіе неразрывно съ самой сущностью церковной организаціи. Въ III в. такими соборами опредѣляется весь ходъ христіанской жизни; въ нихъ выливается въ окончательной формѣ идея церковнаго авторитета, въ нихъ сосредоточивается вся дальнѣйшая исторія христіанства. Послѣдніе вопросы, оставшіеся нерѣшенными со времени борьбы съ гностицизмомъ, находятъ здѣсь свое окончательное рѣшеніе, и эти соборныя опредѣленія уже являются обязательными для христіанской совѣсти. Ими были установлены, въ теченіе III вѣка, этические основы христіанской жизни.

Мы уже знаемъ, что этические вопросы, наравнѣ съ догматическими, были выдвинуты съ особенной остротой во время борьбы съ гностицизмомъ и монтанизмомъ. Въ первобытномъ христіанствѣ ихъ быть не могло; проповѣдь религіознаго экстаза заключала въ себѣ по существу всѣ требованія нравственной чистоты, а то равнодушіе къ внѣшнимъ жизненнымъ условіямъ, которое мы уже отмѣтили въ апостольской проповѣди, не оставляло мѣста для моральныхъ предписаній. Мы видѣли, съ какой неохотой такія указанія давались даже апостоломъ Павломъ, наиболѣе трудившимся въ дѣлѣ устройства Церквей и упорядоченія ихъ быта. Вспомнимъ отношеніе Павла къ преступнику-кровосмѣсителю въ Коринтской Церкви: съ нимъ нечего

¹⁾ Въ исторіи «спора о Пасхѣ» 190—192 г. упоминаются соборы Церквей Александрійской, Коринтской, Понтійской, Палестинской, Осроенской, Ефесской, Галльской и др.

разсуждать, ему надо лишь напомнить о послѣдствiяхъ его тяжкаго грѣха и затѣмъ предоставить его печальной участи: Церковь передъ нимъ закроется¹⁾. Если таковъ былъ взглядъ на грѣхъ, не нарушавшій союза вѣрующихъ, то нечего и говорить, каково могло быть отношенiе къ проступку противъ этого союза. «Аще кто не любитъ Господа Иисуса Христа,—да будетъ проклятъ²⁾», т. е. да погибнетъ съ мiромъ, осужденнымъ на гибель. Христiанинъ, отпавшій отъ Христа, ipse facto нарушалъ союзъ съ Церковью и ему не могло быть больше мѣста въ христiанской общинѣ. При общемъ восторженномъ подъемѣ духа, при страстномъ напряженiи всѣхъ духовныхъ силъ, членъ общины, равнодушный къ экзальтаціи своихъ братiй, тѣмъ самымъ разрывалъ съ нимъ общенiе: Церкви не приходилось его карать, тѣмъ менѣе отсѣкать его; — онъ самъ отпадалъ, съ нимъ больше не считались. Христiанство требовало полного духовнаго возрожденiя и принесенiя всѣхъ духовныхъ силъ на алтарь Христа; кто не могъ удовлетворить этимъ требованiямъ, тотъ не могъ быть и членомъ общины. Христiанство требовало внутренняго горѣнiя, а человекъ, не умѣвшій пламенѣть, не имѣлъ части въ благодатномъ царствiи Духа, возвѣщенномъ мiру. «Понеже теплъ еси, и ни студень еси ниже горящъ, имамъ тя излевати изъ устъ Моихъ³⁾», — въ этомъ энергичномъ выраженiи Апокалипсиса сказалось истинное отношенiе христiанства I вѣка къ своимъ чадамъ.

Но со II вѣка, когда рамки христiанскихъ общинъ широко раздвинулись, когда членами ихъ оказались не горсточка людей, охваченныхъ восторгомъ пламенной вѣры, а народныя массы, несшія къ алтарямъ Христа свои немощи, когда Церкви пришлось вырабатывать свою организацію и озаботиться оцѣнкой духовныхъ силъ этихъ массъ, — тогда дѣленiе рода человѣческаго на «просвѣтленныхъ» и не достигшихъ просвѣтленiя пришлось значительно расширить и смягчить. Пришлось убѣдиться, что и среди «просвѣтленныхъ», «призванныхъ», возможны всякія паденiя, возможны затмѣнiя въ душахъ свѣта Христова. Пришлось считаться съ человѣческой немощью и понизить уровень нравственныхъ требованiй, недоступныхъ для

¹⁾ 1 Кор. V, 1—13.

²⁾ 1 Кор. XVI, 22.

³⁾ Апока. лис. III, 16.

массы. Мы уже знаемъ, что эволюція церковнаго христіанства заключалась именно въ этомъ приспособленіи христіанскихъ идеаловъ къ повседневной жизни. Церковь стала все болѣе и болѣе снисходительно относиться къ духовной немощи своихъ чадъ и, не возлагая на нихъ непосильныхъ тяготъ, открыла имъ путь къ спасенію, — въ смиреніи и въ покаяніи. Авторитетъ Церкви оставилъ за собой право все простить; безпрекословное подчиненіе ему стало считаться лучшей добродѣтелью. Идея «стада Христова» воплотилась въ реальныя формы. И образъ вѣчно-Искомаго Божества заслонился образомъ Пастыря добраго, ищущаго заблудшихъ овецъ Своихъ...

Но эта эволюція совершилась не безъ борьбы, не безъ жгучаго протеста со стороны приверженцевъ былыхъ идеаловъ христіанства. Мы знаемъ, что этотъ протестъ лежалъ въ основѣ гностическаго движенія, выдвигавшаго идею особаго христіанскаго посвященія, недоступнаго для толпы. Гностики, заявлявшіе, что ихъ ученіе обращено лишь къ одному человѣку изъ тысячи, имѣли при этомъ въ виду не однѣ только тайны высшаго созерцація, но и аскетическія требованія, предъявляемыя ими къ однимъ лишь «пневматикамъ» и виѣ которыхъ не можетъ быть полноты Божественнаго озаренія. Тѣ гностическіе учителя, которые мирились съ существованіемъ Церкви «для малыхъ сихъ» наравнѣ съ союзомъ особыхъ избранниковъ (какъ напр. Валентинъ), все-же не допускали возможности просвѣтленія и полноты благодати для этого стада званыхъ, но не избранныхъ; тѣ-же гностическія секты, въ которыхъ этические вопросы были выдвинуты на первый планъ, какъ напр. энкратиты, относились съ открытымъ пренебреженіемъ и негодованіемъ ко всякимъ попыткамъ приноровленія къ человѣческой немощи. Гностики настаивали на томъ, что христіанство должно быть религіей сильныхъ, а не слабыхъ, гордыхъ Богоискателей, а не смиренниковъ, алчущихъ Истины, а не малодушныхъ. Церковь создала себѣ иные идеалы, открывая доступъ къ своимъ алтарямъ всѣмъ чающимъ спасенія; она отвергла понятіе объ особомъ таинственномъ посвященіи, оберегаемомъ отъ взоровъ толпы и провозгласила принципъ равнаго на всѣхъ изліянія Божественной благодати. Но противники ея могли съ злорадствомъ указывать на пониженіе нравственнаго уровня ея чадъ, и мы видѣли, что монтанисты бросали ей прямой упрекъ въ опошленіи, и въ явномъ оскудѣніи въ ней даровъ Духа Свя-

таго. Въ этой тягостной борьбѣ Церковь одержала наконецъ побѣду, и въ свою очередь заклемила пренебреженіемъ всѣ враждебныя ей идеи, поборники которыхъ оказались въ положеніи отщепенцевъ. Но этические вопросы, возбужденные гностицизмомъ и монтанизмомъ, все-же не сразу могли найти рѣшеніе, и отголоски ихъ еще долго тревожили христіанскую совѣсть, вызывая разногласія и даже расколы въ средѣ самой Церкви.

Слѣдуетъ помнить, что эти вопросы затрагивали глубочайшія основы христіанскаго міросозерцанія, что въ нихъ заключалась критическая оцѣнка Божественной благодати, изливаемой на чадъ Церкви. Крещеніе совершалось надъ взрослыми людьми, переходившими въ христіанство по внутреннему убѣжденію,—слѣдовательно, оно знаменовало глубокой переломъ въ жизни человѣка, истинное «второе рожденіе». Каково могло быть отношеніе къ возможности впаденія въ тяжкій грѣхъ послѣ такого просвѣтленія и нравственнаго возрожденія? Въ первобытной Церкви подобная возможность была слишкомъ рѣдкимъ явленіемъ и надъ ней можно было не задумываться, но въ Церкви расширенной, обратившей свой призывъ къ массамъ народнымъ, такое явленіе было уже обыденнымъ. Въ гностическихъ кружкахъ вопросъ разрѣшался тѣмъ, что крещеніе само по себѣ являлось лишь первой ступеню къ дальнѣйшему посвященію, предназначенному только для избранныхъ: знакомъ этого высшаго посвященія было вторичное крещеніе или соотвѣтствующій ему мистическій обрядъ. Но Церковь не хотѣла мириться съ подобной постановкой вопроса: остановившись на идеѣ общедоступной проповѣди Царствія Божьяго «не отъ міра сего»,—проповѣди, обращенной не только къ сильнымъ духомъ, но и ко всѣмъ «малымъ симъ», не имѣющимъ возможности подняться на вершины нравственнаго совершенства,—она отвергла всѣ признаки высшаго посвященія, недоступнаго всѣмъ ея чадамъ безъ различія. Въ крещеніи она признавала полноту Божественной благодати, не нуждающейся въ повтореніи; идея дополнительнаго посвященія была неприемлемой и съ точки зрѣнія церковнаго авторитета, оставившаго за собой право «вязать и разрѣшать» по своему усмотрѣнію, по власти свыше данной, поставляющей пастырей стаду Христову. Такимъ образомъ, въ Церкви удержалась лишь одна формула «дополнительнаго посвященія», а именно священство,

рукоположеніе пастырей церковныхъ по праву апостольскаго преемства,—для простыхъ-же чадъ Церкви эта идея была отвергнута. Но этимъ рѣшеніемъ вопроса усложнились затрудненія, созданныя все учащавшимися фактами тяжкихъ прегрѣшеній, совершаемыхъ послѣ крещенія и нестерпимыхъ для христіанской совѣсти, осквернявшихъ идею братскаго союза людей, озаренныхъ Христовымъ Откровеніемъ.

Поставленная передъ такой дилеммой, Церковь думала найти изъ нея выходъ въ смягченіи своихъ моральныхъ требованій, устраняя, такимъ образомъ, понятіе о грѣховности многихъ жизненныхъ явленій, оказавшихся неизбѣжными. Начавъ съ отступленія отъ недосягаемыхъ аскетическихъ идеаловъ, признавъ *святость* брака и семейнаго очага, Церковь пошла еще дальше по пути уступокъ немощамъ плоти: она допустила и вторичное супружество, стала проявлять снисхожденіе и къ грѣху прелюбодѣйства, совершенно нетерпимому съ точки зрѣнія первобытныхъ христіанскихъ идеаловъ; эта снисходительность простерлась постепенно на всѣ проявленія малодушной привязанности къ жизни и къ тѣлеснымъ наслажденіямъ... Понятіе о грѣхѣ потеряло свою остроту; то, что ранѣе казалось несмываемымъ оскверненіемъ, было признано обыденнымъ явленіемъ, не нарушавшимъ общенія съ Церковью, а для наиболѣе тяжкихъ проступковъ противъ христіанской этики оставалась открытой возможность покаянія, причемъ эта возможность, допускавшаяся въ первобытной Церкви не болѣе одного раза, оказалась также повседневною и общедоступною. Облегченіе покаянія вмѣсто требованія нравственной чистоты было тѣмъ средствомъ, которымъ Церковь увлекла за собой широкія массы и побѣдила гностицизмъ съ его нетерпимостью къ немощамъ плоти. Но примѣненіе этого средства имѣло и печальныя послѣдствія, въ видѣ пониженія нравственнаго уровня членовъ христіанскихъ общинъ. Не одни только гностики бросали Церкви упрекъ въ оскудѣніи духовной мощи: этотъ упрекъ былъ опаснымъ оружіемъ и въ рукахъ внѣшнихъ враговъ христіанства. Оригенъ въ своей книгѣ «Противъ Кельса» отмѣтилъ то презрѣніе, съ которымъ языческій философъ отзывался о нравственности христіанъ. Наши таинства, — говорилъ Кельсъ, — требуютъ чистыхъ рукъ, мудраго сердца, а христіане призываютъ грѣшниковъ, слабоумныхъ, нечестивыхъ, людей оскверненныхъ, пригодныхъ развѣ только въ составѣ разбойничьей

шайки¹⁾! Подобными обвиненіями можно было пренебрегать, признать ихъ пристрастными и несправедливыми,—все-же оставался на лицо фактъ пониженія христіанской морали, духовнаго измелечанія, и не одни только противники христіанства могли замѣтить, что Церковь въ своемъ отрицаніи высшаго еокровеннаго посвященія, въ своемъ приспособленіи къ уровню толпы, иногда упустила изъ виду завѣтъ своего Основателя: «Тако да просвѣтитесь свѣтъ вашъ предъ челоуѣки, яко да видятъ ваша добрая дѣла и прославятъ Отца вашего, Иже на небесѣхъ»²⁾).

Эта эволюція въ сторону терпимости и снисхожденія къ немощамъ плоти вызывала рѣзкія порицанія и въ самыхъ авторитетныхъ церковныхъ кругахъ. Многіе пастыри Церкви сокрушались о забвеніи бывшихъ христіанскихъ идеаловъ; не касаясь вопроса о дополнительномъ посвященіи для избранныхъ, они требовали, чтобы Церковь держала высоко знамя своихъ идеаловъ, хотя-бы въ видѣ неосуществимой мечты, недостигаемой цѣли, къ которой могъ-бы стремиться, по мѣрѣ силъ, челоуѣческій духъ. Усилія нѣкоторыхъ пастырей, направленные къ утверженію новаго строя христіанской жизни съ его облегченными моральными принципами, вызывали нерѣдко отпоръ со стороны ихъ коллегъ, — болѣе ревностныхъ блюстителей завѣтныхъ идеаловъ. Такъ, когда великій епископъ Коринѣскій Діонисій, о которомъ мы уже упоминали³⁾, обратился къ своему собрату Пиниту, епископу города Кнососа на о. Критѣ, съ увѣщаніемъ воздержаться отъ предъявленія слишкомъ строгихъ аскетическихъ требованій къ своимъ пасомымъ, и не возлагать на нихъ непосильнаго бремени безбрачія,—то Пинитъ отвѣтилъ ему въ проническомъ тонѣ: воздавая должное мудрости Діонисія и прославляя его добродѣтели, онъ въ то же время давалъ Коринѣскому пастырю со своей стороны совѣтъ: не держать ввѣренную ему паству на молокъ, т. е. въ младенческомъ состояніи, но питать ее и болѣе твердой пищей, чтобы она не осталась пребывать на вѣкѣ въ духовномъ младенствѣ⁴⁾. Въ этихъ словахъ критскаго пастыря опредѣленно выразился взглядъ партіи ригористовъ на христіанскую этику. Пусть Церковь при-

¹⁾ Orig. *C. Cels.* III, 59.

²⁾ *Matth.* V, 16.

³⁾ См. выше, стр. 379.

⁴⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* IV, 23. Cf. Hieron. *De vir. inl.* XXVIII.

зываетъ въ свое лоно всѣхъ безъ разбора: истинными сынами ея все-же могутъ быть только тѣ, которые въ забвеніи плотскихъ потребностей предаются вѣчному стремленію къ духовному совершенствованію.

Этотъ споръ о принципахъ, по существу неразрѣшимый, рѣзко обострился вопросомъ объ отношеніи Церкви къ отступникамъ, не выдержавшимъ тягости гоненій. Вопросъ этотъ назрѣвалъ уже съ начала II вѣка, со времени выясненія враждебнаго отношенія языческаго міра къ христіанству и возникновенія оффиціальныхъ гоненій на него. Мы уже знаемъ, что преслѣдованія противъ христіанъ возбуждались на законномъ основаніи (*religio illicita*), но что поводомъ къ нимъ были доносы и недѣльные клеветы, распространяемые языческой толпой¹⁾. Естественно, что при такихъ условіяхъ возникалъ вопросъ о пользѣ открытаго исповѣданія вѣры, встрѣчаемой такимъ злобнымъ непониманіемъ; многіе христіанскіе мыслители считали, что христіанство, какъ религія избранныхъ, должна остерегаться такихъ бесполезныхъ столкновеній съ общественнымъ мнѣніемъ и оберегать тайну Божественнаго Откровенія отъ взоровъ тупой и враждебно-настроенной черни. Подобное воззрѣніе находило сторонниковъ преимущественно среди гностическихъ учителей; мы знаемъ, что многимъ изъ нихъ (какъ напр. Василиду) бросался упрекъ въ отрицаніи пользы мученичества за вѣру²⁾. Церковь придерживалась противоположнаго воззрѣнія, именно потому, что она вообще боролась съ гностическимъ понятіемъ о высшемъ и замкнутомъ посвященіи, недоступномъ толпѣ. Раскрывъ широко свои объятія всѣмъ чающимъ спасенія, она поощряла всякое публичное исповѣданіе вѣры, даже когда оно не вызывалось необходимостью и носило характеръ бравады передъ гражданской властью. Блестящій сонмъ мучениковъ, запечатлѣвшихъ кровью свою преданность Христу, признавался лучшимъ украшеніемъ Церкви; она гордилась ими, обаяніемъ ихъ укрѣпляла свой престижъ, свое высокое званіе хранительницы той Истины, за которую люди такъ безстрашно претерпѣвали муки и такъ радостно умирали.

Но эта радость не всегда бывала неомраченной. Именно потому, что къ стаду Христову приобщались иногда люди не-

¹⁾ См. выше, стр. 119—135.

²⁾ См. выше, стр. 268—269.

подготовленные къ высшимъ подвигамъ самоотреченія, они не всегда выказывали непоколебимую стойкость передъ страхомъ смерти, передъ лютыми пытками. Случаи отпаденія отъ вѣры учащались по мѣрѣ распространенія христіанства среди широкихъ массъ; они стали слишкомъ обычнымъ прискорбнымъ явленіемъ, когда, съ конца II и начала III в., гоненія приняли характеръ планомѣрной и безпощадной борьбы противъ христіанства со стороны государственной власти, вмѣсто прежнихъ отдѣльныхъ вспышекъ ненависти къ непонятному мистическому ученію. Въ серединѣ III вѣка правительство Декія задалось цѣлью совершенно искоренить христіанство, и прибѣгло для этого къ систематическому разгрому христіанскихъ общинъ, подвергая предстоятелей ихъ аресту и казни, и принуждая вѣрующихъ къ принесенію жертвы официальнымъ богамъ. Арены цирковъ обогрились кровью несмѣтныхъ мучениковъ; ряды безстрашныхъ исповѣдниковъ не рѣдѣли, несмотря на жестокость преслѣдованія и на изобрѣтательность палачей, измышлявшихъ новыя ужасныя пытки. Но наряду съ этими славными мученическими подвигами случаи отреченія отъ Христа стали настолько обычными, что по окончаніи гоненія Церковь была поставлена въ необходимость войти въ соглашеніе съ этими массами отпавшихъ (lapsi) и открыть имъ путь къ обратному приему въ свое общеніе. Вопросъ этотъ былъ настолько болѣзненнымъ для христіанскаго сознанія, что рѣшеніе его сопровождалось раздорами и цѣлымъ расколомъ.

Въ сущности, этотъ жгучій вопросъ заполняетъ собою весь III вѣкъ исторіи христіанства. Онъ находился въ тѣсной связи съ общимъ стремленіемъ Церкви облегчить доступъ къ своимъ алтарямъ людямъ немощнымъ, замѣнивъ для нихъ невыполнимыя моральныя требованія возможностью покаянія; въ немъ выражался послѣдній фазисъ борьбы церковнаго авторитета съ гностицизмомъ и съ аскетическими идеалами монтанизма. Медленная эволюція Церкви по пути снисхожденія къ «малымъ симъ» должна была завершиться терпимостью даже къ такому нравственному паденію, какимъ было отреченіе отъ Христа. Противники этой политики уступокъ предвидѣли ея послѣдствія, когда они возставали противъ всякаго снисхожденія къ тяжкому грѣху, совершенному послѣ крещенія. Уже въ концѣ II вѣка христіанскіе мыслители, одобрявшіе ригоризмъ монтанистовъ (какъ напр. Тертуліанъ), не дѣлали различія между тяжкими

грѣшниками и отступниками, порицая въ одинаковой мѣрѣ дарованіе возможности покаянія и тѣмъ и другимъ. Въ первой четверти III вѣка это разногласіе въ этическихъ принципахъ привело къ расколу въ Римской Церкви, когда папа Каллисть (217—222) призналъ нужнымъ распространить возможность покаянія на грѣхи, считавшіеся дотолѣ неизгладимыми. Эта мѣра Каллиста была встрѣчена съ такимъ негодованіемъ, что даже часть его клира, во главѣ съ знаменитымъ Ипполитомъ, отложились отъ него ¹⁾. Ипполитъ помѣстилъ въ своихъ *Философуменахъ* язвительное обличеніе Каллиста и его преступной, по его мнѣнію, снисходительности къ грѣшникамъ, осквернявшей благодать крещенія; римскій епископъ самъ оказался въ положеніи полуеретика и недостойнаго пастыря стада Христова. Преемники Каллиста продолжали его политику, а Ипполитъ оставался во главѣ партіи непримиримыхъ ригористовъ, пока гоненіе при имп. Максиминѣ не соединило его съ папой Понтіаномъ въ общемъ страданіи за имя Христово и тяжелой ссылкой (въ 235 г.). Эволюція церковнаго христіанства уже не могла быть задержанной. Церковь, упрекавшая гностиковъ въ пренебреженіи къ идеалу мученичества, уже сама склонялась къ отрицанію его пользы въ нѣкоторыхъ случаяхъ. Во время гоненія при Декіѣ выдающіеся пастыри и Отцы Церкви, какъ св. Клиріанъ Карфагенскій и св. Діонисій Александрійскій, признали нужнымъ скрыться и слѣдить издали за своей паствой, ободряя ее посланіями; ихъ поведеніе далеко не всеѣмъ одобрялось, но все-же не навлекло на нихъ осужденія. Когда же, по окончаніи Декіева гоненія, вопросъ о покаяніи lapsi и возвращеніи ихъ въ лоно Церкви былъ возбужденъ съ особенной остротой, то примирительная тенденція одержала верхъ надъ всеѣми протестами. Сторонники непримиримой строгости остались въ меньшинствѣ, но они образовали цѣлую партію, отрицавшую всякую возможность соглашенія съ Церковью по этому жгучему вопросу. Во главѣ этой партіи оказался въ Римѣ талантливый и пылкій пресвитеръ Новаціанъ.

На почвѣ разногласія съ римской Церковью по вопросу о милосердіи къ падшимъ Новаціанъ вступилъ въ открытую борьбу съ папой Корнеліемъ (избраннымъ въ 251 году на римскую кафедру, остававшуюся незамѣщенной болѣе года послѣ

¹⁾ Объ Ипполитѣ см. выше, стр. 170—172.

мученической кончины папы Фабіана), и добивался даже низложенія Корнелія и признанія его избранія незаконнымъ. Этотъ конфликтъ выпелъ изъ предѣловъ мѣстныхъ интересовъ: многіе епископы Востока и Запада, хотя и отказавшіеся отъ поддержки притязаній самого Новатіана на римскую кафедру, все-же одобряли его взгляды на недопустимость общенія съ *lapsi*, и высказывали ему сочувствіе и уваженіе; въ числѣ ихъ были предстоятели крупнѣйшихъ восточныхъ Церквей, окруженные особымъ обаяніемъ, какъ Фабій Антиохійскій и Фирмилианъ Кесарійскій. Даже Діонисій Александрійскій, оказавшійся въ лагерѣ противниковъ строгости, все-же относился къ Новатіану съ уваженіемъ и писалъ ему въ примирительномъ духѣ. Враги Новатіана пытались подорвать къ нему довѣріе, распространяя слухи о незаконности его крещенія и рукоположенія, но партія его оставалась весьма сильной и вызвала на Западѣ настоящій расколъ, пережившій смерть самого Новатіана (претерпѣвшаго мученичество во время гоненія при Валеріанѣ). Новатіанство, отколовшееся отъ Римской Церкви, продолжало существовать самостоятельно болѣе трехъ вѣковъ, отличаясь отъ господствующей Церкви лишь строгостью своей нравственной дисциплины. На Востокѣ оно слилось съ пережитками монтанизма. Свѣдѣнія о новатіанахъ проскальзываютъ въ христіанской литературѣ до VI в. и окончательно замолкаютъ только въ VII вѣкѣ.

Между тѣмъ, вопросъ о возможности обратнаго пріема падшихъ, даже безъ вторичнаго крещенія, постоянно и повсемѣстно рѣшался Церковью въ утвердительномъ смыслѣ. Это рѣшеніе было неизбежно, оно являлось логическимъ завершеніемъ эволюціи всего церковнаго христіанства. Авторитетъ Церкви сохранилъ за собой право всепрощенія, и постепенно смягчилъ даже формы покаянія, бывшія въ первое время столь тягостными, что грѣшники отступали передъ перспективой прохожденія черезъ эти суровые искусы. Церковь признала, что Божественная благодать, даруемая черезъ ея посредство въ крещеніи, не можетъ уже покинуть крещеннаго, какія-бы тяжкія прегрѣшенія онъ не совершалъ. Идея *несмываемости* крещенія получила такое широкое развитіе, что около ста лѣтъ послѣ великаго спора о возможности общенія съ отступниками св. Кириллъ, епископъ Іерусалимскій, доказывалъ императору Юліану тщетность его усилій порвать съ своимъ христіанскимъ прошлымъ, и утверждалъ, что никакими отреченіями отъ вѣры

нельзя смыть съ себя воду крещенія. Эта идея была закреплена постановленіемъ вселенскаго собора, выработавшаго догматическую формулу: «вѣрую во *едино* крещеніе во оставленіе грѣховъ»...

Если-бъ мы прослѣдили дальнѣйшее развитіе этой идеи, то увидѣли-бы позднѣйшее превращеніе ея въ понятіе о неистощимости Божьяго милосердія, почти устрояющаго различіе между добромъ и зломъ, самоотверженной вѣрой и равнодушіемъ. Христіанское сознаніе постепенно приучилось возлагать все упованіе на это безграничное милосердіе, и замѣнило имъ не только былые идеалы самосовершенствованія, но даже подвиги покаянія¹⁾.. Разсмотрѣніе этой дальнѣйшей эволюціи христіанской этики завлекло-бы насъ слишкомъ далеко. Мы здѣсь должны лишь отмѣтить, что въ ней завершилась побѣда надъ гностическими идеалами, оказавшимися совершенно недостигаемыми для широкихъ массъ чадъ Церкви. Но, съ другой стороны, христіанское сознаніе не могло опуститься до полного забвенія этихъ идеаловъ. Церковь не могла отъ нихъ совершенно отречься, не порвавъ со своими лучшими завѣтами. Въ средѣ самой Церкви не умолкалъ призывъ къ мистическимъ радостямъ аскетизма; всячески заглушаемый, осуждаемый, онъ все-же настойчиво раздавался среди вѣрующихъ, пробуждалъ въ нихъ вѣчную тоску Богоискательства и самоотреченія. Уже съ конца II вѣка, независимо отъ всякихъ догматическихъ споровъ, начинается то стремленіе къ уединенному созерцанію вдали отъ жизненной суеты и ея искушеній, которое въ концѣ III в. вызвало къ жизни новые идеалы монашества и расцвѣло въ суровомъ подвижничествѣ Отцовъ пустыни Ойваидской... Этотъ порывъ увлекъ въ свою очередь Церковь. Христіанская этика вновь раздвоилась. Толпѣ вѣрующихъ, широкимъ массамъ стада Христова, была предоставлена облегченная, снисходительная мораль, приспособленная къ житейскимъ интересамъ, и съ теченіемъ времени расплывшаяся въ безграничной терпимости. Но христіанскіе аскетическіе идеалы нашли себѣ убѣжище среди людей, не желавшихъ пользоваться этой

¹⁾ Какъ извѣстно, въ римско-католической Церкви эта идея доведена до ученія объ *избыткѣ* благодати у святыхъ, причемъ этотъ излишекъ святости составляетъ какъ-бы капиталъ, находящійся въ распоряженіи Церкви, и изъ котораго черпаются крупицы благодати, распределяемыя между грѣшниками по усмотрѣнію папы (черезъ индульгенціи).

терпимостью, брезгливо сторонящихся суеты мірской. И Церковь признала это раздѣленіе, дала ему свою санкцію и одобреніе. Слова Христа о «многихъ званныхъ и немногихъ избранныхъ» получили реальное осуществленіе. Но въ этомъ явленіи заключался возвратъ къ тѣмъ самымъ гностическимъ идеямъ особаго посвященія, съ которыми Церковь такъ долго не хотѣла мириться. Монашеское постриженіе явилось новой, церковной формулой все тѣхъ-же идей, не умершихъ въ христіанскомъ сознаніи...

Но мы далеко отвлеклись отъ тѣхъ догматическихъ вопросовъ, въ которыхъ заключалась суть гностическаго движенія. Они также нашли свое разрѣшеніе лишь въ соборный періодъ церковной исторіи, выработавшій окончательныя формулы христіанскаго богословія, и завершившій такимъ образомъ эпоху страстнаго Богоискательства, выраженнаго въ гностическихъ идеяхъ. Но выработкѣ этихъ формулъ предшествовалъ періодъ мучительныхъ исканій, занимающій полтора столѣтія исторіи христіанской мысли, отъ момента напряженной борьбы съ гностицизмомъ и побѣды надъ нимъ до эпохи вселенскихъ соборовъ. Церковь отвергла гностическое ученіе о Непознаваемомъ Высшемъ Божествѣ, отдѣленномъ отъ міра и непричастномъ созданію его, проявляющемся въ мірѣ лишь черезъ посредство цѣлаго ряда эманаций. Именно противъ этого ученія (а не противъ языческаго многобожія) была направлена формула, выработанная первымъ вселенскимъ соборомъ: «Вѣрую во *Единого* Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли и всего видимаго и невидимаго». Но эта формула, закрѣпившая сближеніе христіанскаго богословія съ ветхозавѣтнымъ монотеизмомъ, далеко не сразу могла опредѣлиться и восторжествовать надъ другими теченіями христіанской мысли, надъ старой закваской гностическихъ умозрѣній.

Эта идея Единого Божества была, конечно, основой всего христіанскаго ученія, но согласованіе ея съ вѣрой въ Божественность Христа представляло не мало затрудненій, и первобытное христіанство поэтому уклонялось отъ разграниченія этихъ двухъ, одинаково дорогихъ ему понятій и остерегалось выясненія ихъ путемъ точныхъ опредѣленій. Въ евіонейскихъ кружкахъ, державшихся строгаго еврейскаго монотеизма, вопросъ разрѣшался отрицаніемъ божественности Иисуса Христа и признаніемъ Его простымъ человѣкомъ, но мы знаемъ, насколько

это ученіе было чуждо и ненавистно христіанскому сознанию. Когда-же эллинская мистика, нашедшая выраженіе въ гностическихъ системахъ, увлекла христіанскую мысль въ ширь отвлеченныхъ созерцаній Божества, мыслимаго какъ чистая Идея, лишенная всякой связи съ матеріальнымъ началомъ и вполнѣ отдѣленная отъ Творческаго Принципа, создавшаго вселенную, — тогда церковный авторитетъ, вступившій въ борьбу съ гностицизмомъ, сталъ искать опоры въ монотеизмѣ и былъ вынужденъ заняться догматическимъ опредѣленіемъ своихъ понятій о Сущности Божества, познаваемаго во Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ.

Эта терминологія была уже давно усвоена христіанскимъ сознаниемъ, и богословской мысли надлежало лишь разобраться въ ея отѣнкахъ, выяснить суть взаимоотношеній понятій объ Отцѣ и Сынѣ въ трансцендентальной тайнѣ Божества. Но именно здѣсь возникали тягостныя недоразумѣнія. Понятіе о *Сынѣ Божіемъ*, открытое христіанскому міру уже съ евангельскихъ временъ, могло подвергаться всевозможнымъ толкованіямъ. Мы знаемъ, что въ гностической системѣ Василида идея Божественнаго *Сыновства* расширялась до отвлеченнаго пантеизма въ представленіи о троякомъ проявленіи Божественныхъ потенцій¹⁾. Тѣ христіанскіе мыслители, которые были воспитаны на эллинской философіи, охотно склонялись къ символизациі термина *Сына Божьяго*, обозначая имъ лишь выдѣленіе Творческой Силы Божества, отношеніе Божественнаго Принципа къ мірозданію. Но эту туманную символику трудно было примѣнить къ реальному понятію о Христѣ—Сынѣ Божіемъ, къ исторической Личности Иисуса Христа. Оттого послѣднее понятіе находило противниковъ среди приверженцевъ чистаго монотеизма, создавшихъ въ церковномъ христіанствѣ особое теченіе *монархіанства*: этимъ терминомъ обозначалось убѣжденіе въ незыблемости и нераздѣльности принципа Божественнаго Единства (*ἡ μοναρχία τοῦ Θεοῦ*). Въ цѣляхъ сохраненія цѣльности этого принципа монархіане отрицали божественность Иисуса Христа, а все церковное ученіе о Божественномъ воплощеніи и міровомъ искупленіи относили къ Богу Единому безъ выдѣленія изъ Него ипостаси Сына. Однако и эта идея вызывала разныя толкованія, и при дальнѣйшемъ опредѣленіи ея выяснялось не мало

¹⁾ См. выше, стр. 262 sq.

разногласіи среди сторонниковъ монархіанства. Личность Іисуса Христа облакалась одними въ докетическую символику и разсматривалась, какъ явленіе міру Самого Единаго Бога Отца, между тѣмъ, какъ для другихъ Она представлялась соединеніемъ Единаго Божественнаго Принципа съ челоѳическимъ естествомъ Іисуса. Согласно послѣднему толкованію, Іисусъ Христосъ былъ Богочелоѳкомъ лишь постольку, поскольку Онъ былъ облеченъ «Силою Всевышняго», приведшей Его къ обожествленію.

Защитникомъ этой теоріи явился нѣкій Θεοδοτὴ, кожевникъ по профессіи, богатый и весьма образованный христіанинъ изъ Византіи, выступившій въ Римѣ при папѣ Викторѣ (ок. 190 г.). Враги Θεοδοτα впоследствии утверждали, что онъ во время гоненія отрекся отъ вѣры, а затѣмъ, въ цѣляхъ примиренія съ Церковью, сталъ увѣрять, что онъ отрекся не отъ Бога, а лишь отъ челоѳка—Іисуса Христа; это позднѣйшее обвиненіе не заслуживаетъ вниманія, въ виду извѣстной уже намъ неразборчивости средствъ у древнихъ ересеологовъ при полемикѣ съ противниками. Ученіе Θεοδοτα не имъ было измышлено: оно, такъ сказать, носилось въ воздухѣ и было только выражено имъ съ бѳльшей опредѣленностью, въ виду наступившей потребности въ выясненіи терминологіи монархіанства. Слѣдуетъ замѣтить, что Θεοδοτὴ не отрицалъ сверхъестественнаго рожденія Іисуса отъ Дѣвы; такимъ образомъ, Іисусъ Христосъ не былъ для него простымъ челоѳкомъ.

Эти идеи нашли дальнѣйшее развитіе въ ученіи другого Θεοδοτα, называемаго Мѣнялою или Банкиромъ по роду профессіи; въ своихъ попыткахъ установить способъ обожествленія Іисуса Христа онъ ухватился за текстъ псалма 109-го: «Ты іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову»¹⁾ и доказывалъ, что Христосъ былъ отраженіемъ Бога Вышняго по особому таинственному избранію, возѳщенному въ Ветхомъ Заѳтѣ явленіемъ Мелхиседека²⁾. Эта идея Θεοδοτα была уже знакома церковной богословской мысли и впоследствии таинственный образъ Мелхиседека занялъ прочное мѣсто въ христіанской мистикѣ. Но въ томъ опредѣленномъ видѣ, въ которомъ была высказана эта идея Θεοδοтомъ, она не могла не вызвать осуж-

¹⁾ Псал. СІХ, 4. Ср. посл. къ Евр. V, 6; VII, 17.

²⁾ Быт. XIV, 18—20.

денія со стороны Церкви. Θεодотъ и послѣдователь его Асклепідотъ пытались создать цѣлый расколъ въ Римѣ при папѣ Зефиринѣ (198—217); у нихъ появился даже особый епископъ, нѣкій Наталій, вскорѣ покаявшійся и вновь принятый въ церковное общеніе Зефириномъ¹⁾. Идеи θεодотіанъ не могли имѣть особеннаго успѣха: въ нихъ слишкомъ ясно сквозила евіонейская закваска, болѣе близкая къ ветхозавѣтному ученію о Богѣ, нежели къ эллино-христіанскимъ воззрѣніямъ. Въ нихъ выражалось стремленіе изобразить отношеніе Христа къ Высшему Божеству въ видѣ особаго избранія: Христосъ является Сыномъ Божиимъ черезъ *усыновленіе* Его Всевышнимъ Божествомъ,—отсюда эта отрасль монархіанства получила названіе *адопціонизма*. Наиболѣе видными представителями этихъ идей явились на Западѣ (лѣтъ 30 послѣ выступленія Θεодота) нѣкій Артемонъ, а на Востокѣ, во второй половинѣ III вѣка, знаменитый антиохійскій епископъ Павелъ Самосатскій. Но монархіанство получило болѣе широкое богословское толкованіе въ другомъ своемъ видѣ, обозначаемомъ терминомъ *модализма*.

То теченіе монархіанскихъ идей, которому присвоено это названіе, являлось въ сущности попыткой примиренія христіанскаго понятія о Сынѣ Божіемъ съ гностическими идеями о постепенныхъ проявленіяхъ Божества въ мірѣ. Терминъ «Сына Божьяго» прилагался здѣсь къ Божественному Проявленію Творческой Силы Божества, пріемлющей на себя бремя искупленія міра и конечнаго очищенія его. При такомъ толкованіи совершенно исключалась идея о Сынѣ Божіемъ, какъ объ особой Ипостаси Божества: Единое Нераздѣльное Высшее Божество Само проявляется то въ образѣ Сына, то въ образѣ Духа; если допускалась идея Самостоятельной Ипостаси Сына Божьяго, то лишь какъ временное выдѣленіе изъ Божественнаго Первоисточника, для осуществленія предначертанныхъ Промысломъ Божиимъ цѣлей, причемъ въ этомъ смыслѣ возможно и воплощеніе (или видимое проявленіе) Сына Божьяго въ Иисусѣ Христѣ, но это выдѣленіе Особаго Втораго Божественнаго Лица отнюдь нельзя представлять Самостоятельнымъ Началомъ,

¹⁾ Главнѣйшимъ источникомъ свѣдѣній о двухъ Θεодотахъ и школѣ ихъ является Ипполитъ, стоявшій во главѣ ихъ противниковъ: см. *Philosophumena* VII, 35—36; IX, 3, 12; X, 23, 27. Его же *Contra Noët.* III, а также Euseb. *Hist. Eccl.* V, 28. Epiph. *Haer.* LIV, LV. Theodor. *Haer. fab. comp.* II, 4—6. Philastr. *h. l.* Ps.-Tertull. с. XXVIII—XXIX, и мн. др.

Единосущнымъ и *Приспосущимъ* Вѣчному Непознаваемому Божеству (по позднѣйшей богословской терминологіи). Термины *Отца*, *Сына* или *Слова* Божіяго (*Λόγος*), *Духа* или *Утѣшителя* (*Παράκλητος*)—соотвѣтствовали здѣсь не реальнымъ понятіямъ о Троичномъ Естествѣ, а лишь разному образу (*modus*) проявленія Единаго и Нераздѣльнаго Божества.

Связь этихъ воззрѣній съ гностической метафизикой вполне очевидна: разница состояла лишь въ томъ, что многочисленныя у гностиковъ преемственныя эманации Божества замѣнялись лишь двумя проявленіями Бога Всевышняго, и такимъ образомъ совершалось сближеніе съ чистымъ монотеизмомъ. Даже второе Божественное проявленіе,—въ Духѣ Святомъ,—сравнительно мало занимало богословскіе умы въ разсматриваемую нами эпоху: выясненіе идей о Святомъ Духѣ и окончательное опредѣленіе Его Ипостасныхъ отношеній къ Первосущности Божества относятся уже всецѣло къ соборному періоду. Эпоха, предшествовавшая вселенскимъ соборамъ, и затронутая здѣсь нами потому, что въ ней выразилось дальнѣйшее направленіе и судьба гностическихъ идей, занималась по преимуществу выясненіемъ формулъ и понятій о Сынѣ Божіемъ; эти понятія касались наиболѣе важныхъ основъ христіанскаго ученія, и именно съ этой стороны приступало къ нимъ богословское мышленіе, колебавшееся между различными оттѣнками «монархіанства». Стремясь оградить христіанское ученіе о Богѣ отъ обвиненія въ «двубожіи» или «трехбожіи», монархіане-модалисты остерегались выдѣленія Сына Божьго въ особую Ипостась и признавали въ Немъ лишь *modus* Бога Единаго, проявившаго Себя и въ явленіи Іисуса Христа; на эту тайну, по ихъ мнѣнію, указалъ Самъ Христосъ словами: «видѣвый Меня видѣлъ Отца»¹⁾ и «Азъ и Отець едино есма»²⁾.

Наиболѣе яркимъ выразителемъ этихъ идей явился на Востокѣ въ послѣдней четверти II вѣка Ноеть (*Νοητός*), родомъ изъ Смирны; послѣдователи его назывались сперва ноетіанами и одинъ изъ нихъ, Епигонъ, распространилъ это ученіе въ Римѣ при папѣ Зефиріанѣ. Еще до того, при папѣ Элевверіѣ (174—189), монархіанство имѣло въ Римѣ представителя въ лицѣ другаго азіата, Праксея, принимавшаго горячее участіе

¹⁾ *Иоан.* XIV, 9.

²⁾ *Иоан.* X, 30.

въ борьбѣ противъ монтеизма. Повидимому, въ монтеистскомъ ученіи объ особыхъ откровеніяхъ Духа Святаго Монтану и его пророчицамъ Праксей усматривалъ слишкомъ рѣзкое отдѣленіе Духа и Слова Божіяго отъ Единого Божества, и въ этомъ смыслѣ подвергалъ монтеистскія идеи особенно жестокой критикѣ; именно подъ его вліяніемъ папа Элевоерій отказался отъ признанія катафригійскихъ пророковъ. Но это выступленіе противъ монтеизма создало Праксею сильнаго врага въ лицѣ Тертулліана, — убѣжденнаго монтеиста, какъ намъ уже извѣстно. Тертулліанъ посвятилъ цѣлый трактатъ безошадному обличенію и осмѣянію ненавистнаго ему противника; онъ выставялъ его еретикомъ, хулителемъ Бога, отрицалъ даже его заслуги въ дѣлѣ исповѣданія вѣры во время гоненія (Праксей пользовался славой безстрашнаго исповѣдника, пострадавшаго за вѣру), а дѣятельность его въ Римѣ характеризовалъ насмѣшливымъ замѣчаніемъ, что онъ, Праксей, «Духа Святаго изгналъ, а Бога Отца распялъ!»¹⁾ Въ этомъ выраженіи содержалась суть монархіанской идеи въ томъ видѣ, въ какомъ представлялась она противникамъ: если нѣтъ выдѣленія Ипостаси Сына изъ Сущности Всевышняго Отца, если Самъ Богъ—Отецъ проявилъ Себя въ Иисусѣ Христѣ, то, значить, Самъ Богъ—Отецъ пострадалъ на крестѣ. Отсюда названіе *патрипассіанъ* (*patripassiani*), придуманное Тертулліаномъ для монархіанъ—модалистовъ.

Съ догматической стороны это опредѣленіе невѣрно, ибо, если Отецъ пострадалъ въ образѣ (*modus*'ѣ) Сына, то, значить, Всевышній Отецъ, какъ Таковой, непричастенъ искупительнымъ страданіямъ. Но кличка «патрипассіанъ» все-же осталась за модалистами, которые, въ свою очередь называли своихъ противниковъ *двубожниками*. Споръ обострился, закипѣлъ по всему христіанскому міру; новыя формулы никого не удовлетворяли и вызывали безконечныя пререканія. Въ Римѣ конфликтъ осложнился внутренними раздорами, такъ какъ во главѣ противниковъ модализма стоялъ знаменитый Ипполитъ, авторъ «Философуменъ», открыто враждовавшій съ папой Зефириномъ и въ особенности съ совѣтникомъ его и впоследствии преемникомъ, — Каллистомъ. Зефиринъ былъ человекъ мягкій и

¹⁾ *Adv. Praxeam*, I: «Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit».

мало образованный; окончательно сбитый съ толку разгорѣвши-
мися вокругъ него богословскими спорами, онъ не рѣшался вы-
сказаться опредѣленно и только безпомощно повторялъ: «я знаю
только Одного Бога—Христа Иисуса, и кромѣ Него никого
другаго рожденнаго и пострадавшаго»,—но тутъ-же добавлялъ:
«не Отецъ пострадалъ, а Сынъ»¹⁾. Каллисть, замѣнившій ок.
217 г. Зефирина на римской кафедрѣ, болѣе открыто склонялся
на сторону модализма, и въ спорахъ съ Ипполитомъ не преми-
нулъ упрекнуть послѣдняго въ двубожіи²⁾. Но идеи Ипполита,
защищавшаго формулу Логоса—Сына Божіяго, лучше выражали
миѣнія церковнаго большинства, съ которыми Каллисть не
могъ не считаться, и подъ давленіемъ ихъ онъ былъ наконецъ
принужденъ осудить модализмъ въ лицѣ новаго и наиболѣе
яркаго выразителя его,—Савеллія³⁾.

Савеллій прибылъ въ Римъ также съ Востока: повидимому,
онъ былъ родомъ изъ Пентаполя Ливійскаго. Въ его ученіи
модализмъ нашелъ свои окончательныя формулы, весьма от-
даленныя отъ церковнаго понятія о Сынѣ—Словѣ Божіемъ;
Савеллій отвергалъ всякое раздѣленіе Божественныхъ Ипостасей,
признавалъ, что всѣ *modus*ы проявленія Божества должны
сливаться въ понятіи о Единомъ и безличномъ Божествѣ, и
предлагалъ сохранить наименованіе *Сына* лишь въ примѣненіи
къ Самому Нерожденному Отцу, обозначая этимъ терминомъ
Сыноотца (Υιοπατήρ) проявленіе Непознаваемаго Божества въ
мірѣ,—ибо Непостижимая Божественная Монада, по Собствен-
ному произволенію, проявляется то въ образѣ Отца, то Сына,
или Духа.

Въ этой формѣ модализмъ слишкомъ явно обнаруживалъ
свою связь съ гностическими созерцаніями, и осужденіе его
Церковью было неизбежно. Но побѣда надъ нимъ досталась не
легко и не сразу: *савелліанство*, въ которомъ слились всѣ
теченія модалистическихъ идей, продолжало существовать внѣ
Церкви, пользовалось большимъ успѣхомъ и распространеніемъ,
и не мало озабочивало христіанскихъ мыслителей даже собор-
наго періода, какъ напр. Аонасія Александрійскаго и Василія
Великаго. И окончательное исчезновеніе его (приблизительно

1) *Philos.* IX, 11: «Ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον
οὐδὲνα γεννητὸν καὶ πατρητὸν». «Οὐχ ὁ πατήρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός».

2) *Philos. loc. cit.*: «ἀπεχάλει ἡμᾶς διθέους».

3) *Philos.* IX, 12.

къ концу IV вѣка) объясняется только тѣмъ, что Церковь, ополчившаяся на модалистовъ, не могла однако всецѣло отрѣшиться отъ ихъ идей и не малую долю ихъ усвоила въ своей догматикѣ, въ своемъ ученіи о Логосѣ—Сынѣ Божиємъ, Единосущномъ Отцу¹⁾.

Ученіе о Логосѣ, воспринятое Церковью, было сформулировано современникомъ Савеллія, однимъ изъ глубочайшихъ мыслителей христіанства,—великимъ Оригеномъ. Съ его именемъ мы уже выходимъ изъ круга ересеученій и расколовъ и вступаемъ въ область исканій догматическихъ формулъ уже въ предѣлахъ церковнаго богословія. Нѣкоторыя мифнія Оригена подверглись въ послѣдствіе осужденію и помѣшали его зачисленію въ списки великихъ Отцовъ Церкви, но по общему облику своему онъ—учитель Церкви, христіанскій богословъ, проложившій для христіанскаго мышленія пути, съ которыхъ оно уже никогда не уклонялось. Съ Оригеномъ завершается эпоха смутнаго Богоискательства первобытнаго христіанства, и начинается новая, не менѣе интересная эра богословскихъ созерцаній, опредѣлившихъ формулы христіанской догматики. Но, къ сожалѣнію, разсмотрѣніе этихъ формулъ и выясненіе ихъ дальнѣйшей эволюціи и постепенной кристаллизаціи уже не входитъ въ предѣлы настоящаго труда.

Мы здѣсь не можемъ даже остановиться подолгу на личности и ученіи самого Оригена: подробное разсмотрѣніе его идей завлекло-бы насъ слишкомъ далеко, а біографическія данныя о немъ и изслѣдованіе его дѣятельности заслуживаютъ тщательнаго изученія, и не вмѣщаются съ достаточной полнотой въ наше бѣглое очеркѣ гностическаго движенія. Кромѣ того, Оригена нельзя отдѣлить отъ общаго броженія философскихъ идей, очагомъ которыхъ служила Александрійская школа. Мы уже упоминали о томъ, что съ II вѣка по Р. Х. Александрія являлась міровымъ культурнымъ центромъ, въ которомъ философскія созерцанія эллинизма достигли пышнаго рас-

¹⁾ Главнѣйшіе источники свѣдѣній о модализмѣ содержатся въ трактатѣ Тертуліана *Adversus Praxeam* и въ *Философическихъ* Ипполита (IX, 7—12, X, 27), а также Hipp. *Contra Noët.*, Euseb. *Hist. Eccl.* VII, 6. Eriph. *haer.* LVII, LXII. Philastr. *haer.* LIII, LIV. Ps.—Tertull. *c.* XXX. *Praed. c.* XXXVI, XLI. Theod. *Haer. fab. comp.* II, 9; III, 3 и др., и въ сочиненіяхъ Оригена, Аванасія Александрійскаго, Меводія (*Conv.* VIII, 10), Василия Великаго, Григорія Нисскаго и мн. др.

двѣта¹⁾. Здѣсь появились христіанскіе мыслители, — главари гностическихъ школъ, какъ Василидъ, Карпократъ, Валентинъ; здѣсь, наряду съ языческими философскими кружками, тѣснившимися вокругъ знаменитой бібліотеки и музея и подготовившими расцвѣтъ неоплатонической школы, было основано христіанское «огласительное училище», въ которомъ эллинская философія проходила черезъ горнило христіанскаго мышленія и создавала блестящую плеяду богослововъ-созерцателей, соединившихъ глубину познанія съ порывами пламеннаго Богоискательства. Мы не имѣемъ возможности остановиться здѣсь на интересной личности перваго извѣстнаго намъ руководителя этого христіанскаго училища, — Пантена (*Πάνταινος*, Pantaenus), сицилійца родомъ, послѣдователя стоической философіи, въ поискахъ за истиной объѣздившаго все святилища познанія и древней мудрости, побывавшаго и въ Индіи, откуда, по преданію, онъ привезъ экземпляръ Евангелія «двѣнадцати апостоловъ», будто-бы завезеннаго въ Индію апостоломъ Варооломеемъ. Вѣроятно въ концѣ своей жизни онъ оказался руководителемъ Александрійскаго училища, гдѣ въ числѣ его учениковъ былъ Александръ, впоследствии знаменитый епископъ Іерусалимскій, и Климентъ, замѣнившій его во главѣ училища. Климентъ Александрійскій, родомъ аеинянинъ, прозванный *Строматевтомъ* (*Κλήμης ὁ Στρωματέως*) по заглавію важнѣйшаго своего сочиненія, уже хорошо намъ извѣстенъ; неоднократно приходилось намъ ссылаться на его драгоценныя *Строматы* и отмѣчать громадное значеніе этой книги въ исторіи христіанской литературы: мы знаемъ, что Климентовы *Строматы* являются однимъ изъ наиболѣе серьезныхъ источниковъ по изученію гностическихъ системъ, и въ частности валентиніанства, для ознакомленія съ которымъ необходимо считаться съ данными, собранными Климентомъ въ такъ называемыхъ «*Excerpta ex Theodoto*»²⁾. Кроме того, «*Строматы*» представляютъ неисчерпаемый источникъ свѣдѣній о египетскихъ мистеріяхъ и религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ древняго эллино-восточнаго міра. Климентъ былъ хорошо знакомъ съ тайнами этого міра и его мистическихъ созерцацій; порывы неутолимаго Богоискательства и его увлекали къ подножію

¹⁾ См. выше, ч. I, стр. 11—15; ч. II, стр. 107.

²⁾ См. выше, стр. 284—285 sq.

всѣхъ алтарей познанія, и въ числѣ его учителей, по его-же словамъ¹⁾, были и представители эллинскихъ философскихъ школъ, и сирійцы, и евреи; наконецъ, послѣ долгихъ странствованій, оказался онъ въ числѣ учениковъ Пантена въ Александріи, и, повидимому, раздѣлялъ потомъ его труды по огласительному училищу до того времени, когда самъ сталъ во главѣ училища. Изъ одного указанія Александра Иерусалимскаго, сохраненнаго Евсевіемъ²⁾, можно заключить, что Климентъ имѣлъ санъ пресвитера въ Александрійской Церкви. Но міросозерцаніе знаменитаго александрійскаго учителя было далеко отъ тѣхъ теченій церковнаго христіанства, съ которыми мы недавно ознакомились. Климентъ былъ чистымъ гностикомъ по своимъ возрѣніямъ на Откровеніе Христово, какъ на высшее озареніе, недоступное толпѣ. Въ его *Строматахъ*, какъ и во всѣхъ другихъ извѣстныхъ его сочиненіяхъ, съ любовью обрисовывается идеаль христіанскаго мыслителя, достигшаго посвященія въ глубочайшія тайны Богопознанія, и весьма близкаго къ «пневматикамъ» гностическихъ школъ. Климентъ употребляетъ слово «гностикъ» лишь въ хорошемъ смыслѣ, обозначая имъ именно такого «посвященнаго», носителя высшихъ христіанскихъ идеаловъ. Слѣдуетъ замѣтить, что даже гностическая традиція особаго, эсотерическаго ученія, переданная Христомъ лишь достойнѣйшимъ ученикамъ, не была чужда Клименту: въ его книгѣ «Ἐπιτομῶσις» упоминалось объ откровеніи высшей истины, дарованномъ Божественнымъ Учителемъ Петру, Іакову и Іоанну, и переданномъ ими другимъ апостоламъ и затѣмъ 70 избраннымъ ученикамъ³⁾. Христорогія Климента была проникнута докетизмомъ: онъ склонялся къ признанію призрачности плоти Іисуса Христа и ссылался на свидѣтельство «Дѣяній апостола Іоанна», нынѣ извергнутыхъ изъ канона.

Подъ вліяніемъ этого учителя, сочетавшаго мистическія увлеченія съ глубиной всесторонняго познанія и съ изумительной эрудиціей, развилось и окрѣпло мышленіе Оригена, происшедшаго изъ христіанской семьи и съ юныхъ лѣтъ бывшаго въ числѣ учениковъ Климента. Въ 202 г. жестокое гоненіе при

¹⁾ *Strom.* I, 1.

²⁾ *Hist. Eccl.* VI, 11.

³⁾ *Ibid.* II, 1.

императоръ Септиміѣ Северѣ привудило временно закрыть огласительное училище и заставило самаго Климента удалиться изъ Александріи навсегда¹⁾. Оригену было въ то время около 17 лѣтъ; отецъ его Леонидъ въ числѣ другихъ мучениковъ пострадалъ за имя Христова во время гоненія, оставивъ на попеченіе юнаго своего сына многочисленную семью (мать и шесть младшихъ братьевъ). Мы не имѣемъ возможности остановиться здѣсь на преданіяхъ, окружившихъ дѣтскіе годы Оригена, но должны лишь отмѣтить, для характеристики воспитавшей его среды, что Леонидъ прозрѣвалъ блестящую будущность своего сына: порою, по словамъ Евсевія²⁾, когда отрокъ Оригенъ спалъ, отецъ подходилъ къ нему и съ восторженнымъ благоговѣніемъ цѣловалъ его грудь — «обиталище Духа Святаго», — прославляя Бога за дарованіе ему такого сына. Во время гоненія 202 г. шестнадцатилѣтній Оригенъ ободрялъ отца къ подвигу исповѣданія и страданія за вѣру, и радовался его мученическому вѣнцу; оставшись во главѣ осиротѣлой семьи безъ всякихъ средствъ къ поддержанію ея³⁾, ему удалось, несмотря на юный возрастъ, найти занятія преподавателя риторики. Вскорѣ геніальный юноша былъ окруженъ многочисленными слушателями; по желанію епископа Димитрія онъ сталъ во главѣ возрожденнаго Александрійскаго училища, и здѣсь въ теченіе долгихъ лѣтъ проповѣдывалъ благовѣстіе Христова, обогащая его сокровищами эллинской философіи, основательно имъ изученной. вмѣстѣ съ тѣмъ Оригенъ оставался вѣрнымъ завѣтнымъ христіанскимъ идеаламъ аскетизма: спалъ на голой землѣ, буквально исполнялъ слова Христа объ отказѣ отъ лишней одежды, изнурялъ себя строжайшимъ постомъ и воздержаніемъ отъ всякихъ плотскихъ удовольствій; наконецъ, онъ дошелъ до самоискалѣченія, до буквальнаго исполненія евангельскаго текста о «скопцахъ, исказившихъ себя ради царствія небеснаго⁴⁾», — отчасти изъ жажды аскетическаго подвига, отчасти

¹⁾ По нѣкоторымъ даннымъ можно заключить, что въ 211—212 г. Климентъ былъ еще въ живыхъ, но ок. 215 г. о немъ упоминаютъ уже, какъ о покойникѣ (Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 11 и VI, 14). Неизвѣстно, гдѣ находился Климентъ по удаленіи изъ Александріи; можно предположить, что онъ былъ въ Кесаріи у епископа Александра, въ посланіяхъ котораго содержатся указанная упоминанія, сохраненныя Евсевіемъ.

²⁾ *Hist. Eccl.* VI, 2.

³⁾ По закону, имущество мучениковъ подвергалось конфискаціи.

⁴⁾ *Матѳ.* XIX, 12.

въ цѣляхъ устраненія всякихъ грязныхъ подозрѣній при постоянномъ общеніи съ женщинами, толпившимися вокругъ его кафедры¹⁾. Этотъ поступокъ Оригена былъ впоследствии поставленъ ему въ вину Димитріемъ, епископомъ Александрійскимъ, когда слава молодого философа и богослова возбудила наконецъ нѣкоторую зависть со стороны александрійскаго пастыря. Къ тому времени имя Оригена дѣйствительно гремѣло по всему христіанскому міру. Его вдохновенная проповѣдь привлекала безчисленныхъ слушателей, его ученые труды возбуждали всеобщее благоговѣйное изумленіе. Не довольствуясь изученіемъ и разъясненіемъ священныхъ книгъ христіанства, онъ углублялся въ мистическій эклектизмъ эллинской философіи; по словамъ его біографовъ «Платонъ былъ его постояннымъ спутникомъ», но съ одинаковымъ рвеніемъ предавался онъ изученію мыслителей неопифагорейской школы и былъ въ числѣ слушателей и почитателей Аммонія Сакка, полагавшаго тогда въ Александріи начало неоплатонической школы, Аммонія Сакка, властителя думъ всѣхъ Богоискателей этого бурнаго времени, Аммонія, при встрѣчѣ съ которымъ 26-лѣтній Плотинъ прекратилъ всякіе иные поиски за Истиной и воскликнулъ: «вотъ тотъ, кого я искалъ!» Но Оригенъ не довольствовался мистической метафизикой возрожденнаго пифагорейства и платонизма. Поиски за истиной, за новыми формулами религіознаго созерцанія, увлекали его во всѣ стороны, побуждали его предпринимать поѣздки во всѣ центры міровой культуры; побывалъ онъ и въ Римѣ (между 212 и 215 г.г.), гдѣ ему довелось познакомиться съ знаменитымъ Ипполитомъ. Иногда эти поѣздки совершались по чьему нибудь приглашенію (такъ, ок. 218 г., его выписывала въ Антіохію просвѣщенная любительница философіи Юлія Маммея, мать императора Александра Севера), иногда же онѣ имѣли цѣлью розыски старинныхъ текстовъ Св. Писанія, сличеніемъ которыхъ Оригенъ занимался съ особеннымъ рвеніемъ. Онъ не отступилъ даже передъ трудностями изученія еврейскаго языка, признавъ его необходимымъ для тщательнаго ознакомленія съ подлиннымъ текстомъ Ветхаго Завѣта и для провѣрки его переводовъ. Ветхій Завѣтъ къ тому времени уже занялъ прочное мѣсто въ числѣ священныхъ документовъ христіанства, но лишь въ греческомъ переводѣ LXX толковниковъ, а евреи въ полемикѣ съ христіанами

¹⁾ См. Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 8.

оспаривали точность нѣкоторыхъ выраженій и считали переводъ LXX искаженнымъ. Оригенъ отыскалъ еще три самостоятельныхъ перевода Ветхаго Завѣта на греческій языкъ (Акилы, Θεοδοτία и Симмаха), и предпринялъ гигантскій трудъ сличенія ихъ съ еврейскимъ подлинникомъ: плодомъ его работъ явилось изданіе *Гекзапловъ*, т. е. текста Библии въ 6 параллельныхъ столбцахъ, содержащихъ 1) подлинный еврейскій текстъ, 2) транскрипцію его греческими письменами, 3) переводъ LXX, 4) переводы Акилы, Θεοδοτία и Симмаха. Этотъ колоссальный трудъ могъ самъ по себѣ обезсмертить имя любого ученаго, но Оригенъ дополнилъ его еще пространными толкованіями и изъясненіями всѣхъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта; особенно замѣчательно его Толкованіе на Ев. Іоанна, въ которомъ сказалось вліяніе труда того-же заглавія валентиніанца Гераклеона. Въ своихъ изъясненіяхъ Св. Писанія Оригенъ придерживался символическаго смысла, отвергая буквальное пониманіе текстовъ съ рѣзкостью, достойной ученика Климента и Аммонія, друга валентиніанца Амвросія. Но гностическая закваска, столь ясно выраженная иногда у Оригена, не мѣшала ему относиться критически къ попыткамъ введенія въ христіанскій канонъ книгъ подозрительнаго происхожденія. Его научная добросовѣстность заставляла его разбираться съ должной осторожностью въ исторіи каждой книги, заявляющей притязаніе на боговдохновенность; его пронизательная критика выясняла достовѣрность всѣхъ документовъ христіанской письменности, указывала ихъ мѣсто въ канонѣ или внѣ его. Оригену принадлежитъ честь окончательнаго разбора христіанскаго канона; имъ было введено дѣленіе книгъ на несомнѣнно церковныя (*ὀμολογούμενα*) и уважаемыя, но не боговдохновенныя (*ἀντιλεγόμενα*). Его критика текстовъ стала краеугольнымъ камнемъ христіанской экзегетики.

Наряду съ этими трудами, Оригенъ посвящалъ свое перо изъясненію глубочайшихъ основъ христіанской догматики. Его знаменитая книга «О началахъ» (*Περὶ ἀρχῶν*) представляетъ первый въ церковно-христіанской литературѣ опытъ пространнаго богословскаго трактата, раскрывающаго основныя понятія о Божествѣ и мірозданіи въ стройномъ синтезѣ. Именно въ этой книгѣ Оригенъ излагалъ ученіе о Сынѣ Божіемъ, — Единосущномъ и Единородномъ Логосѣ, — въ законченныхъ формулахъ, призванныхъ вытѣснить изъ христіанской догматики идеи

монархіанства. Авторъ книги «О началахъ» могъ занять по праву первое мѣсто среди христіанскихъ богослововъ, но нѣкоторыя идеи, выраженный въ его книгѣ, вызвали неодобрение и послужили поводомъ къ осужденію великаго учителя. Эти догматическіе споры возгорѣлись позже, въ концѣ жизни Оригена, но еще до того, вскорѣ послѣ появленія книги *Περὶ ἀρχῶν*, его положеніе въ Александріи было поколеблено конфликтомъ съ епископомъ Димитріемъ, уже давно таившимъ неудовольствие передъ громкой славой Оригена. Поводомъ къ разрыву послужило то обстоятельство, что епископы іерусалимскій и кесарійскій, искренно почитавшіе Оригена, въ бытность его въ Палестинѣ (ок. 230 г.) посвятили его въ іерейскій санъ, и Димитрій заявилъ протестъ противъ посвященія внуха, и притомъ въ чужой епархіи. Замѣчательно, что во время разгорѣвшагося спора не было упомянуто о какихъ-либо еретическихъ мнѣніяхъ Оригена, и протестъ Димитрія касался лишь формальной стороны дѣла. Какъ-бы то ни было, Оригену пришлось покинуть Александрію, гдѣ замѣстителемъ его во главѣ огласительнаго училища былъ ученикъ его Гераклъ, а съ возведеніемъ послѣдняго на александрійскую кафедру (послѣ смерти Димитрія, ок. 232 г.)—другой ученикъ его Діонисій (впослѣдствіе тоже епископъ Александрійскій, съ 247 по 264 г.). Оригенъ удалился въ Кесарію палестинскую, и здѣсь продолжалъ свою неутомимую дѣятельность; здѣсь также стекались къ нему отовсюду ученики, среди которыхъ былъ Григорій, впослѣдствіе знаменитый епископъ Неокесарійскій и чудотворецъ; здѣсь Оригенъ закончилъ свое изданіе Гекзапловъ и написалъ цѣлый рядъ трактатовъ по всѣмъ вопросамъ, волновавшимъ христіанское сознаніе. Однимъ изъ послѣднихъ его капитальныхъ трудовъ было «Опроверженіе Кельса», — языческаго философа, написавшаго въ 70-хъ гг. II вѣка книгу противъ христіанъ, подъ заглавіемъ «Истинное слово» (*Λόγος ἀληθῆς*); отвѣдь на эту книгу была составлена Оригеномъ въ концѣ 40-хъ гг. III вѣка, по просьбѣ вѣрнаго друга и мецената его Амвросія, вообще игравшаго роль неизмѣннаго вдохновителя Оригена и побуждавшаго его писать безъ отдыха. Объемистая книга *Κατὰ Κέλσου* (въ 8 частяхъ) является однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ трудовъ Оригена и принадлежитъ къ числу драгоценнѣйшихъ памятниковъ христіанской литературы по обилію разсыпанныхъ въ ней указаній на всѣ теченія христіанской мысли:

мы уже имѣли случай замѣтить, какъ часто приходится ссылаться на эту книгу при изученіи гностическихъ идей. Кромѣ того, личность самого автора книги здѣсь обрисовывается во всемъ блескѣ могучаго таланта и полемической добросовѣстности: опровергая Кельса, Оригенъ нигдѣ не пытается исказить его слова или его доводы, и съ удивительной безпристрастностью цитируетъ все его фдкія обвиненія грубости библейскаго текста, все его указанія на несообразность евангельскихъ повѣствованій, на ничтожность и безцѣльность приписываемыхъ Иисусу Христу чудесъ, на невозможность признанія Божествомъ Того, Чье сошествіе на землю прошло незамѣченнымъ... Кельсъ употреблялъ въ своей полемикѣ то оружіе насмѣшки и тупого глумленія, которымъ впоследствии пользовался Вольтеръ и все убѣжденные враги христіанства до нашихъ дней; Оригенъ опровергалъ его съ обычной силой и талантомъ, во имя немеркнущихъ въ человѣческой душѣ религиозныхъ идеаловъ. Къ сожалѣнію, мы не можемъ остановиться здѣсь на разсмотрѣніи этой интереснѣйшей книги. Нѣтъ возможности здѣсь заняться и разборомъ другихъ трудовъ великаго Александрійца. Мы не будемъ упоминать и о всехъ превратностяхъ его жизненной судьбы, о скитаніяхъ его среди своихъ ненавистниковъ и своихъ почитателей. Эта бурная, доблестная жизнь увѣнчалась наконецъ славой мученичества: въ 250—251 г. во время гоненія при Декіѣ Оригенъ былъ схваченъ, подвергнутъ пыткамъ и тяжкому заключенію, но никакія страданія не могли заставить стараго борца за истину отречься отъ Христа. Угрозы лютой казни почему-то не были приведены въ исполненіе: Оригенъ пережилъ гоненіе и былъ освобожденъ изъ темницы; духъ его оставался несокрушимымъ, но физическія силы были надломлены. Въ 254 г. великій свѣточъ христіанской мысли угасъ (въ Тирѣ).

Мы уже знаемъ, что его богословскіе труды встрѣтили не мало возраженій; въ нихъ слишкомъ часто иногда сквозила гностическая тенденція, несомнѣнно близкая міросозерцанію Оригена. Въ его ученіи о матеріи, какъ продуктѣ огрубѣнія духовной сущности, можно было уловить слѣды валентиніанскихъ идей; его воззрѣнія на загробную жизнь были въ тѣсной связи съ гностическими понятіями о постепенномъ очищеніи духовной сущности для возвращенія къ Божественному Первоисточнику. Особеннымъ нападкамъ подверглись воззрѣнія

Оригена на міровое зло, какъ на нѣчто преходящее. Матерія есть зло, но матеріальное начало само по себѣ не противопоставляется Всевышнему Всеблагому Божеству; зло возникло въ матеріи въ сферахъ низшихъ проявленій Божества, среди духовъ, отпавшихъ отъ Первобытнѣйшей Благодати и чистоты, въ слѣдствіе охлажденія въ нихъ пламенной любви къ Первоисточнику Божественной благодати. И видимый міръ созданъ для очищенія оскверненной духовной сущности черезъ искусы матеріальнаго существованія¹⁾. Логическимъ послѣдствіемъ этой теоріи была идея метемпсихозы, ибо очищеніе духа отъ матеріальной скверны не можетъ быть завершено въ теченіе одной лишь кратковременной жизни. Оригенъ дѣйствительно допускалъ не только переселеніе душъ, но и *предсуществованіе* ихъ; по этой мысли, пребываніе въ несовершенномъ мірѣ является лишь временнымъ испытаніемъ, содѣйствующимъ укрѣпленію духа и его освобожденію отъ всякой слабости и нечистыхъ побужденій, ради достиженія полнаго сліянія съ Божествомъ. Такимъ образомъ, міровое зло будетъ устранено, когда вся духовная сущность пройдетъ черезъ необходимое искупленіе и вернется къ первобытному состоянію, къ своему Божественному Первоисточнику. Даже злые духи, отпавшіе отъ Бога, современемъ достигнутъ этихъ высшихъ степеней совершенствованія и очищенія отъ зла; по теоріи Оригена, даже діаволъ, этотъ символъ низшей враждебной силы, не останется навѣкъ заключеннымъ въ гордыни и злобномъ упорствѣ: ему также предстоитъ постепенное восхожденіе по ступенямъ добра и, наконецъ, реинтеграція въ Божественную Сущность. Оригенъ стремился такимъ образомъ устранить изъ христіанскаго міросозерцанія всякій признакъ дуализма; разъ Церковь признала, что міръ сотворенъ не низшими силами, а Всевышнимъ Всеблагимъ Богомъ, то зло и страданіе въ этомъ мірѣ не могутъ быть вѣчными, они — лишь временныя явленія и закончатся вмѣстѣ со всей драмой бытія торжествомъ добра и Всевышней Благодати. Но эти идеи Оригена подверглись жестокой критикѣ. Церковь отвергала откровенный дуализмъ нѣкоторыхъ гностическихъ системъ, но она не могла вполне отрѣшиться отъ дуалистическихъ тенденцій: идея ко-

¹⁾ Нельзя не замѣтить въ этихъ идеяхъ большого сходства съ валентианской системой и ея представленіемъ о паденіи послѣдняго звена, внесшаго въ Божественную Сущность тоску неудовлетворенности и вызвавшего такимъ образомъ творческое воздѣйствіе на низшія стихіи.

нечнаго примиренія діавола съ Богомъ казалась ей неприемлемой, а мысль о вѣчности страданія, въ видѣ наказанія за упорство во злѣ, уже просачивалась въ ея воззрѣнія, хотя и не нашла еще вполне опредѣленныхъ выраженій. Ученіе Оригена именно съ этой стороны навлекло на себя осужденіе, и церковные авторитеты, возставшіе противъ смѣлаго мыслителя, вынесли ему приговоръ, затмившій его безсмертную славу. Для послѣдующихъ поколѣній Оригенъ явился уже полу-еретикомъ, и ему никогда не было возвращено подобающее ему мѣсто въ сонмѣ Отцовъ Церкви.

Но зато христологическая часть ученія Оригена наложила неизгладимый отпечатокъ на всю позднѣйшую церковную догматику. Его опредѣленіе ученія о Единородномъ и Единосущномъ Сынѣ Божіемъ — Логосѣ, вочеловѣчившемся въ Иисусѣ Христѣ для искупленія рода человѣческаго, — легло въ основу всѣхъ позднѣйшихъ богословскихъ формулъ и замѣнило всѣ теченія модализма, неудовлетворявшія христіанское сознаніе. Можно сказать, что послѣ Оригена изложенное имъ ученіе о Св. Троицѣ, о Нераздѣльной и Несліянной Основной Троичной Сущности Божества, уже не подвергалось значительнымъ измѣненіямъ. Въ выработанныхъ имъ формулахъ Церковь нашла свое догматическое ученіе, и уже не отступала отъ него. Дальнѣйшему выясненію подлежали только понятія объ истинномъ образѣ воплощенія и вочеловѣченія Сына Божьяго, образѣ явленія въ мірѣ Присносущнаго Логоса въ Иисусѣ Христѣ, — Богочеловѣкѣ (не только Θεός, но и Θεάνθρωπος). Въ системѣ Оригена этотъ вопросъ разрѣшался тѣмъ, что, по его ученію о предсуществованіи душъ, человѣческая душа Иисуса Христа существовала до Его рожденія отъ Дѣвы Маріи, и, слѣдовательно, соединеніе ея съ Ипостасью Сына Божьяго совершилось также до Его чудеснаго рожденія, въ области непознаваемыхъ тайнъ духовной сущности. Церковь, отвергшая эту сторону ученія Оригена, признала, что соединеніе Божественной Ипостаси съ человѣческимъ естествомъ Иисуса Христа совершилось уже въ моментъ воплощенія Сына Божьяго, и здѣсь было заложено начало многихъ позднѣйшихъ недоумѣній и догматическихъ споровъ. Церковному авторитету пришлось постепенно, шагъ за шагомъ, выяснять свое представленіе о непостижимомъ двойственномъ ествѣ Спасителя; послѣ опредѣленія догмата о соединеніи Божества съ человѣчествомъ въ лицѣ Иисуса Христа, пришлось рѣшать, съ какого момента Своего

земнаго существованія Иисусъ Христосъ сталъ Богочеловѣкомъ, какимъ образомъ обитало въ немъ Божество, замѣняла-ли въ Немъ Божественная Ипостась человѣческую душу, или Онъ былъ дѣльнымъ человѣкомъ съ тѣломъ и душою и вмѣстѣ съ тѣмъ Богомъ; когда послѣдній вопросъ былъ рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ, пришлось выяснять, насколько человѣческая душа въ Христѣ была свободной, т. е. могла имѣть выборъ между добромъ и зломъ, не была-ли Его человѣческая свободная воля поглощена Его божественностью и т. д. Всѣ эти вопросы тревожили богословское мышленіе въ теченіе столѣтій, рѣшеніе ихъ было дѣломъ вселенскихъ соборовъ IV, V, VI вв. Мы здѣсь не будемъ надъ ними останавливаться. Соборный періодъ исторіи христіанства выходитъ изъ предѣловъ настоящаго очерка; та эпоха, которой мы здѣсь занимались, — эпоха борьбы Церкви и ея іерархическаго авторитета съ гностическими идеями, — заканчивается I вселенскимъ соборомъ и вынесенной имъ формулой догмата о Единомъ Творцѣ Вседержителѣ, познаваемомъ черезъ Присносущнаго и Единосущнаго Сына Своего, воплощеннаго въ Господѣ Иисусѣ Христѣ.

Здѣсь уместно лишь еще разъ вспомнить, что въ этихъ богословскихъ формулахъ церковнаго христіанства сказалось вліяніе тѣхъ самыхъ гностическихъ идей, надъ которыми Церковь произнесла суровый приговоръ. Понятіе о Троичной Сущности Божества, проявляющейся въ мірѣ черезъ Творческую Силу Логоса и черезъ непостижимое изліяніе Духа Святаго, — ближе къ гностическимъ теоріямъ Божественныхъ эманаций, нежели къ еврейскому монотеизму. Тѣ безконечные споры о сущности явленія Христа въ мірѣ, въ которыхъ изощрялись позже богословскіе умы, — находились въ зародышѣ въ разныхъ гностическихъ системахъ: идею патрипассіанства мы можемъ прослѣдить въ христологической части маркіонизма, понятіе о двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ можно усмотрѣть уже въ ученіи Керинао... Гностицизмъ, официально отвергнутый Церковью, явился все-же для нея неисчерпаемымъ источникомъ идей и мистическихъ созерцаній, въ которыхъ христіанское мышленіе, хотя-бы нехотя, черпало свои вдохновенія и находило откликъ своимъ смутнымъ порывамъ къ Богоискательству. Гностицизмъ, явившійся продуктомъ эллинской мистики, былъ истинной основой христіанскаго богословія въ гораздо большей мѣрѣ, нежели міросозерцаніе ветхозавѣтнаго еврейства.

Поиски за истинной формулой Богопознанія, начатые эллинскимъ мышленіемъ, нашли себѣ почву и готовые образы въ религіозныхъ созерцаніяхъ еврейства и въ его религіозно-національной эпопеѣ,—Библии. Но въ христіанскомъ сознаніи должно вѣчно жить воспоминаніе о томъ, что основныя черты его Богопониманія—эллинскія, *арійскія*, а не еврейскія, что іудео-семитическая основа ихъ была лишь тѣмъ пассивнымъ началомъ, которое, по гностическому выраженію, аморфно и неспособно къ плодотворному проявленію до изліянія на него живительнаго активнаго начала. Тамъ, гдѣ христіанская мысль не довольствовалась эллинскою метафизикою,—она переступала за предѣлы созерцательнаго эллинизма и искала отвѣта на свои запросы въ религіозныхъ преданіяхъ Востока, въ смутныхъ пережиткахъ старыхъ халдейскихъ культовъ съ ихъ мрачнымъ дуализмомъ. Мы только-что видѣли, что въ вопросѣ о правовѣрїи Оригена Церковь отнеслась отрицательно къ его попыткѣ разрѣшить проблему міроваго зла съ помощью валентиніанскаго оптимизма,—черезъ отрицаніе вѣчности зла и страданія; мы указывали на то, что въ сознаніи церковнаго христіанства закрадывались дуалистическія тенденціи, болѣе ясно выраженные въ нѣкоторыхъ гностическихъ системахъ. Въ концѣ III вѣка дуализмъ далъ яркую вспышку въ *манихействѣ*.

Религіозное движеніе, созданное Манесомъ и посвящее его имя¹⁾, выходитъ изъ области нашего изслѣдованія. Жизнь и дѣятельность Манеса протекли въ Персіи, внѣ того эллино-римскаго міра, въ которомъ развернулась исторія христіанства; основатель манихейства уже давно закончилъ свою жизнь страдальческой смертью²⁾, когда ученіе его стало распространяться

¹⁾ Имя это писалось разнo: Μάνης, Manes, Μανιχαῖος, Manichaeus; отъ послѣдняго наименованія произошло названіе *Манихейства*, подъ которымъ это ученіе распространилось на Востокъ и на Западъ.

²⁾ Ок. 276 г. Манесъ, выступавшій въ столицѣ Персіи, былъ преданъ казни по наущенію маговъ: его распяли и затѣмъ содрали съ него кожу, по персидскому обычаю. Манесъ и его ученики распространяли свое ученіе не только въ самой Персіи, но и во всей Средней Азїи, въ Западномъ Китаѣ и въ Индіи, но свидѣнія о проповѣди самого Манеса въ предѣлахъ Римской державы лишены достовѣрности. Древнѣйшимъ свидѣтельствомъ о столкновеніи христіанъ съ манихеями являются такъ наз. *Акты Архелая*, содержащія диспутъ христіанскаго епископа Архелая съ Манесомъ въ Месопотаміи въ городѣ Sarchar (?) въ концѣ III в.; эти «акты» составлены какимъ-то Гегемоніемъ въ первой половинѣ IV в., по мнѣнію ученыхъ, и подлинность ихъ подвержена сомнѣнію. Книга Гегемонія дошла до насъ лишь въ древ-

на Западъ и оказало вліяніе на христіанскую мысль; съ IV вѣка это вліяніе было настолько сильно, что слѣды его въ христіанскомъ міросозерцаніи не изгладились донинѣ. Въ первоначальномъ своемъ видѣ ученіе Манеса близко подходило къ пантеизму: въ основѣ его было понятіе о вѣчной борьбѣ двухъ первобытныхъ и равносильныхъ началъ Свѣта и Тьмы. Области Свѣта и Тьмы сами по себѣ безпредѣльны, какъ вѣчность,—но одной своей стороною онѣ соприкасаются, и въ этой точкѣ соприкосновенія происходитъ смѣшеніе противоположныхъ элементовъ, дающее толчокъ творческой эволюціи бытія; въ этомъ неестественномъ смѣшеніи противоположныхъ началъ лежитъ разгадка міроваго зла, конецъ котораго—въ освобожденіи духа отъ матеріи, Свѣта отъ Тьмы, для возвращенія къ первобытной обособленности и покою. Суровый, ничѣмъ не прикрашенный дуализмъ этихъ теорій нѣсколько смягчался по мѣрѣ распространенія манихейства къ западу отъ своей родины; въ христіанскомъ мірѣ оно нашло себѣ родственныя воззрѣнія въ нѣкоторыхъ гностическихъ сектахъ, въ особенности въ маркіонизмѣ, съ которымъ почти-что слилось,—съ тѣмъ болѣею легкостью, что строгая этика манихейства, основанная на презрѣніи и ненависти ко всему матеріальному, также встрѣчала сочувствіе въ маркіонитскихъ кругахъ, гдѣ, какъ мы видѣли, царилъ строжайшій аскетизмъ. Въ этомъ видѣ манихейство получило широкое распространеніе наравнѣ съ христіанствомъ и мѣстами успѣшно соперничало съ нимъ. Церковный авторитетъ не замедлилъ прозрѣть надвигавшуюся опасность и поднялъ знамя борьбы противъ манихейскихъ идей, но вліяніе ихъ было неотразимо. Одинъ изъ величайшихъ мыслителей Западной Церкви, Августинъ, въ теченіе долгихъ лѣтъ былъ манихеемъ, и даже послѣ окончательнаго перехода на лоно Церкви не могъ вполне отрѣшиться отъ дуалистическихъ воззрѣній: они сказались въ его мрачныхъ представленіяхъ о первородномъ грѣхѣ, въ томъ

немъ латинскомъ переводѣ; на какомъ языкѣ она была первоначально написана (греческомъ или сирскомъ) опредѣлить трудно. Новѣйшее изданіе латинскаго текста: С. Н. Veason, *Hegemonius, Acta Archelai* (Leipzig 1906). Кириллъ Іерусалимскій, Елифаній и др. позднѣйшіе христіанскіе ересеологи пользовались этими «Актами» при изложеніи манихейскаго ученія. Изъ западно-христіанской литературы лучшимъ источникомъ свѣдѣній о манихействѣ являются творенія блаж. Августина, въ особенности *Contra Faustum Manichaeum*.

Необходимыя пособія для изученія манихейства: Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* (1734), Kessler, *Mani* (1889) и др.

понятіи о *предопредѣленіи*, которое было внесено Августипомъ въ богословское мышленіе христіанства западнаго. Манихейство существовало наряду съ Церковью въ видѣ самостоятельной секты въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, но и въ средѣ самого христіанства оно порождало расколы; въ преемственной связи съ нимъ находились ученія павликианъ, богомиловъ и др. на Востокѣ, а на Западѣ его филиацію можно прослѣдить до средне-вѣковыхъ дуалистическихъ сектъ, въ родѣ альбигойцевъ XII вѣка. Но еще интереснѣе слѣды этого дуализма въ ученіи самой Церкви, въ постепенномъ развитіи идеи дьявольской силы, постоянно препятствующей торжеству Божественной Благости. Если Церковь II в. уже осуждала ученіе Оригена о конечномъ искупленіи дьявола и примиреніи его съ Всеблагимъ Божествомъ, то въ Церкви послѣдующихъ вѣковъ Сатана приобрѣталъ все большее значеніе и почти-что доросъ до представленія о неизбѣжной и всемогущей враждебной силѣ, вѣчно оскверняющей Божій міръ...

Но мы опять далеко отвлеклись отъ нашего обзора гностическихъ системъ. Мы попытались вкратцѣ очертить судьбу гностическихъ идей въ дальнѣйшей эволюціи христіанской догматики, но подробное разсмотрѣніе этой эволюціи уже не входитъ въ рамки настоящаго очерка. Намъ удалось лишь выяснить, что гностицизмъ былъ побѣжденъ и отвергнутъ только съ формальной стороны, что заложенные въ немъ идеи не умерли для христіанскаго сознанія, что полное отрѣшеніе отъ нихъ было невозможно для христіанства, выросшаго на той почвѣ пламеннаго Богоискательства, въ которомъ была суть и смыслъ гностицизма. Даже въ главнѣйшемъ вопросѣ, выдвинутомъ гностиками и безусловно отвергнутомъ Церковью, — въ вопросѣ о необходимости особаго посвященія для уразумѣнія высшихъ тайнъ Божественнаго Откровенія, — побѣда Церкви и ея идеаловъ общедоступной міровой религіи была только призрачной: основная мысль гностическаго посвященія уцѣлѣла въ христіанскомъ монашествѣ, въ томъ идеалѣ созерцателя-аскета, въ которомъ Церковь признала *свой* высшій идеалъ и свое лучшее украшеніе.

Этотъ пережитокъ гностическихъ мечтаній въ церковномъ христіанствѣ тѣмъ болѣе знаменателенъ, что внѣшній ходъ исторіи наталкивалъ Церковь на иной путь. Конецъ борьбы церковнаго авторитета съ гностицизмомъ совпалъ съ историче-

скими событіями, измѣнившими всѣ условія христіанскаго быта; начало IV вѣка ознаменовалось примиреніемъ Церкви съ тѣмъ гражданскимъ строемъ, въ которомъ она такъ долго находила жестокаго врага. Съ 313 г. христіанство перестало быть недозволеннымъ вѣроученіемъ; двѣнадцать лѣтъ спустя оно уже является офіціальной религіей и самъ императоръ предсѣдательствуетъ на первомъ вселенскомъ соборѣ, созванномъ по его желанію; еще черезъ полвѣка императорская власть сама уже добивается полной побѣды христіанства надъ пережитками языческой старины и уничтожаетъ ея слѣды рядомъ запретительныхъ эдиктовъ. Въ концѣ III вѣка еще могъ возникать вопросъ о томъ, стѣдить-ли открыто исповѣдывать имя Христа передъ гонителями и идти на мученичество за идеи, непонятныя враждебной толпѣ; сто лѣтъ спустя сама Церковь является уже гонительницею, и при этихъ новыхъ условіяхъ вопросъ о тайнѣ христіанства отпадаетъ самъ собою. Торжествующая Церковь уже не помышляетъ о такой тайнѣ: въ ней зарождаются новыя стремленія, новые идеалы теократическаго государства, въ которомъ гражданская власть должна являться не только союзницею Церкви, но послушнымъ орудіемъ въ ея рукахъ. И этотъ идеалъ почти осуществляется въ новой римской державѣ, перенесенной съ Запада на Востокъ, въ самый центръ мистицизма и религіознаго рвенія.

Въ этихъ новыхъ условіяхъ христіанской жизни не оставалось мѣста для замкнутыхъ кружковъ идеалистовъ, оберегавшихъ отъ толпы недоступныя ей созерцанія. Глубочайшіе вопросы христіанской догматики были вынесены на улицу, на судъ общественнаго мнѣнія; Отцы Церкви впоследствии сѣтовали на то, что богословскія пренія о Божественной Сущности обсуждались на городскихъ торжищахъ, что по вопросамъ о таинственномъ раздѣленіи Божественныхъ Ипостасей дерзали высказываться уличные торговцы... Но Церковь сама шла на встрѣчу этимъ запросамъ неподготовленной толпы; въ угоду ей она вступила на путь раціонализма, приложила всѣ старанія къ изложенію своихъ догматовъ въ общедоступной формѣ, силилась привлечь всѣхъ своихъ чадъ къ уразумѣнію неизреченныхъ тайнъ Божественнаго Откровенія. Эти стремленія къ популяризаціи христіанства принесли горькіе плоды впоследствии, когда раціонализмъ овладѣлъ христіанскимъ мышленіемъ и подготовилъ, десять вѣковъ спустя, крушеніе престожа самой

Церкви, когда Реформація на Западъ провозгласила принципъ полной свободы толкованія догмата, и каждый полуграмотный туница почелъ себя въ правѣ изъяснять смыслъ христіанскаго ученія. Опошленное, разсудочное христіанство протестантскихъ сектъ, лишенное всякаго признака религіозно-философскаго мистицизма, сведенное къ роли сухого моральнаго ученія и подчиненное требованіямъ «здраваго смысла», дѣйствительно далеко ушло отъ христіанства Іоанна или Оригена, отъ величавыхъ созерцаній, едва доступныхъ на высочайшихъ вершинахъ человѣческаго мышленія! Но эти уродливыя явленія христіанской исторіи были не единственными свидѣтельствами искаженія Христова Откровенія подъ напоромъ толпы. Даже въ христіанствѣ церковномъ, сохранившемъ духъ древняго таинственнаго ученія и пониманіе мистическихъ потребностей, присутствіе толпы и ея интересовъ измѣнило самую суть христіанскаго Богоискательства. Метафизическія созерцанія отошли на второй планъ; на первомъ осталась только человѣческая сторона ученія о Божественномъ Искупителѣ. Кроткій обликъ Спасителя сіяетъ по-прежнему надъ христіанскимъ міромъ, но лишь какъ вѣчно-ободряющій призывъ къ утѣшенію для слабыхъ и несчастныхъ; человѣчество несетъ къ алтарямъ Христа свои скорби и смутныя надежды, но христіанство точно забыло, что оно было призвано быть религіей сильныхъ духомъ, завѣтной цѣлью искателей вѣчной Истины, а не милосерднымъ словомъ для обездоленныхъ и для тѣхъ, кого приводитъ къ подножію алтарей страхъ передъ смертію или желаніе «помолиться за дорогихъ усопшихъ». И самый обликъ Божественнаго Учителя сохранилъ свою неотразимую силу и обаяніе лишь въ *человѣчности* Іисуса Христа, въ тайнѣ Его страданій. Родъ людской отвыкъ отъ созерцанія непостижимыхъ тайнъ Божества и пріучился только умиляться передъ изліяніемъ Христовой крови, передъ язвами на святомъ тѣлѣ Христовомъ. Въ этомъ подчеркиваніи *страданія* въ спасительной миссіи Сына Божіяго кроется немощь мышленія, неспособнаго парить у вершинъ Божественнаго созерцанія¹⁾; сіяніе Божественнаго Свѣта почти недоступно человѣчеству, ищущему у алтарей

¹⁾ Эта идея нашла глубокое выраженіе у одного изъ средневѣковыхъ мистиковъ: «*Si nescis speculari alta et caelestia, requiesce in passione Christi, et in sacris vulneribus eius libenter habita*» (Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*, II, cap. I, 4).

Христа не радость духовнаго озаренія, а подкрѣпленіе въ жизненной борьбѣ. Для толпы христіанство стало религіей только Распятаго Господа, а не Воскресшаго и Присносущнаго. Но и для тѣхъ, кому доступно и дорого свѣтлое созерцаніе Божественнаго Учителя, принесшаго міру *радость* духовнаго удовлетворенія, образъ Его окутанъ поэтической дымкой, мѣшающей разсмотрѣть Ликъ Непостижимаго Божества за чуднымъ мотивомъ средневѣковой христіанской поэзіи,—изображеніемъ Младенца на рукахъ Пречистой Матери...

Идея мистической радости, восторга передъ Божественнымъ озареніемъ, далеко ушла отъ массы современнаго человѣчества. Въ этомъ не вина Церкви, ибо мистика радости по существу недоступна толпѣ. Но идея міровой религіи, открывающей всѣмъ безъ изытія доступъ къ своимъ святилищамъ, оказалась не въ силахъ вмѣстить порывы къ высшему Богоискательству. Неудовольствимые созерцатели, которымъ не по душѣ «религія толпы», продолжали и вѣчно будутъ продолжать свои поиски за Божественной Истиной, не омраченной никакими житейскими интересами или эгоистичными побужденіями,—но та христіанская среда, въ которой преданы забвенію мистическіе идеалы духовнаго совершенствованія, не даетъ удовлетворенія искателямъ Высшей Мудрости, и эти искатели нерѣдко отходили отъ самой Церкви, становились даже въ ряды ея враговъ. Именно тамъ, гдѣ опредѣленнѣе выражался отрицательный взглядъ современнаго христіанства на мистическія созерцанія, это опошленное христіанство вызывало отрицательное къ себѣ отношеніе со стороны одинокихъ мыслителей, добывающихся удовлетворенія запросамъ философскаго ума. Нельзя не замѣтить, что именно въ протестантствѣ съ его официальнымъ культомъ, лишеннымъ мистическаго смысла, выдвинулись наиболѣе ожесточенные хулители христіанства, его убѣжденные и непримиримые враги. Борьба научной мысли съ христіанской традиціей стала возможной именно потому, что въ этой традиціи уже не было внутренней силы, дающей смыслъ жизни и цѣль всѣмъ духовнымъ запросамъ человѣчества; эта борьба явилась слѣдствіемъ искаженія христіанской идеи, забвенія ея истинной сущности. Официальная Церковь точно забыла о своемъ призваніи,—подготовлять человѣческое мышленіе къ воспріятію высшихъ тайнъ Богопознанія, къ вкушенію радостей Божественнаго созерцанія. Но старыя, завѣтныя мечтанія еще живы въ тайникахъ хри-

стіанскаго сознанія. Церковь сама оставила имъ мѣсто въ своемъ идеалѣ подвижника—аскета, восходящаго по ступенямъ мистическаго совершенствованія, и только въ этомъ идеалѣ кроется непобѣдимая сила Церкви и залогъ возрожденія христіанства. Раціонализмъ, отвлекшій человѣческую мысль отъ высшрннихъ созерцаній,—лишь временное явленіе въ многовѣковой исторіи человѣческаго духа. Хочется вѣрить, что когда-нибудь рушится искусственно-созданная преграда между научнымъ мышленіемъ и религіозными потребностями, и философская мысль вновь найдетъ забытую дорогу къ алтарямъ Непознаемаго Божества. Возвратъ къ старымъ идеаламъ таинственнаго Богопознанія неизбѣженъ. И въ тотъ часъ, когда онъ совершится, Церковь оцѣнитъ тѣ усилія внести въ христіанское сознаніе исканіе высшаго гносиса, которыя, быть можетъ, слишкомъ далеко увлекли смѣлыхъ мечтателей отъ спокойнаго русла христіанской жизни, но все-же свидѣтельствовали о благородныхъ порывахъ духа къ Божественной истинѣ. Быть можетъ, старый суровый приговоръ Церкви надъ гностическими созерцаніями будетъ пересмотрѣнъ..... Самъ Христосъ благословилъ «алчущихъ и жаждущихъ правды», и въ этихъ дивныхъ словахъ—истинно-Божественное пониманіе всѣхъ неутолимыхъ духовныхъ потребностей человѣчества и истинный смыслъ и оправданіе всѣхъ блужданій мысли, всей тоски по недосягаемымъ идеаламъ, всѣхъ мучительныхъ поисковъ за Божествомъ.

V.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Мы неоднократно упоминали о таинственной литературѣ, оставшейся внѣ рамокъ церковнаго канона, и въ которой мистическія теченія христіанской мысли черпали свои вдохновенія и свое разумѣніе тайнъ Христова Откровенія. Настоящій трудъ нельзя не закончить бѣглымъ разсмотрѣніемъ свѣдѣній объ этой литературѣ и жалкихъ ея остатковъ, уцѣлѣвшихъ, большею частью, лишь въ отрывочныхъ цитатахъ Отцовъ Церкви. Къ сожалѣнію, эти остатки настолько незначительны, что мы принуждены иногда довольствоваться одними только заглавіями разныхъ «евангелій» и «дѣяній апостольскихъ», нынѣ безвозвратно утерянныхъ.

I. *Евангеліе отъ Евреевъ* (χαθ' Ἑβραίων, secundum Hebraeos). Это евангеліе нельзя назвать апокрифическимъ въ томъ смыслѣ, которое придается нынѣ этому слову; оно является не позднѣйшимъ измышленіемъ или переработкой болѣе древнихъ текстовъ, а, наоборотъ, принадлежитъ къ числу древнѣйшихъ памятниковъ христіанской письменности. Къ сожалѣнію, свѣдѣнія о немъ безнадежно перепутаны съ указаниями на «Евангеліе 12 апостоловъ» (см. далѣе) и на какое-то неизвѣстное «Евангеліе евіонеевъ»; на это смѣшеніе мы наталкиваемся уже съ глубокой древности, и разобраться въ этомъ вопросѣ уже не представляется возможнымъ. Повидимому, *Евангеліе отъ Евреевъ* было въ употребленіи въ іудео-христіанскихъ кругахъ. Уже въ древности возникло предположеніе, что это евангеліе было первоначальнымъ еврейскимъ текстомъ нашего каноническаго евангелія Маттея; новѣйшая критика высказывала другую догадку о тождествѣ этого евангелія съ недошедшимъ до насъ сборникомъ реченій Христовыхъ, составленнымъ во II в. Паціемъ Іераспольскимъ подѣ

заглавіемъ *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, но ни одна изъ этихъ гипотезъ не подкрѣплена серьезными данными. Во всякомъ случаѣ, уже со II вѣка *Евангеліе отъ Евреевъ* было извѣстно въ эллинскомъ мірѣ на греческомъ языкѣ, хотя, повидимому, Иеронимъ позже переводилъ его съ еврейскаго языка на греческій и на латинскій ¹⁾).

Иеронимъ является главнымъ источникомъ свѣдѣній нашихъ о «Евангеліи отъ Евреевъ», вмѣстѣ съ Евсевіемъ и, еще ранѣе, Оригеномъ. Къ сожалѣнію, эти писатели не даютъ намъ пространныхъ цитатъ изъ этого евангелія; изъ массы неясныхъ указаній ихъ можно извлечь слѣдующіе интересные тексты:

1. «Мать Моя (*т. е. Иисуса Христа*), Духъ Святой, взяла Меня за волосы и перенесла на гору Фаворскую...» ²⁾

2. «... Явился Господь (*послѣ воскресенія*) Іакову, ибо Іаковъ далъ обѣтъ, съ той поры, какъ пилъ Чашу Господню, ничего не вкушать, пока не узритъ Его (*Господа*) возставшимъ отъ усопшихъ... Принесите столь и хлѣбъ, сказалъ Господь... И пріявъ хлѣбъ благословилъ его и преломилъ и далъ Іакову Праведному и сказалъ ему: братъ Мой, вкуси хлѣба сего, ибо Сынъ Человѣческій восталъ...» ³⁾.

3. «Придите, осыжите Меня и видите, что Я не демонъ безтѣлесный» ⁴⁾.

Послѣдній текстъ цитируется св. Игнатіемъ Богоносцемъ въ опроверженіе докетическихъ воззрѣній на явленіе Христа.

II. *Евангеліе 12 апостоловъ* (*εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα*) мы не можемъ отдѣлить отъ предъидущаго, въ виду указанной выше неопредѣленности нашихъ свѣдѣній. Это евангеліе восходило къ первобытнымъ временамъ христіанства; Оригенъ въ своемъ Толкованіи на каноническое евангеліе Луки высказывалъ мнѣніе, что къ числу упомянутыхъ св. Лукою евангельскихъ повѣствованій ⁵⁾ относилось это *Евангеліе XII* и *Евангеліе Елиптаизъ* (см. далѣе). Это указаніе Оригена заставляетъ еще больше сожалѣть объ утратѣ столь древняго и цѣннаго

¹⁾ Cf. Hieron. *Comm. in Matth.* XII, 13. De vir. inl. II.

²⁾ Orig. *In Ioh.* II, 6, *In Ierem.* IV. Hieron. *Comm. in Is.* XL, 9. *In Ezech.* XVI, 13. Отмѣтимъ, что Духъ Святой здѣсь женскаго рода.

³⁾ Hieron. *De vir. inl.* II. Характерно, что здѣсь Господь является сперва Іакову, любимому апостолу іудео-христіанъ.

⁴⁾ Ignat. *ad Smyrn.* III, 2. Hieron. *De vir. inl.* XVI. *Comm. in Is.* XVIII.

⁵⁾ *Лук.* I, 1: «Понеже убо мнози начаша чинити повѣсть о извѣтствовавшихъ въ насъ вещехъ... изволися и мнѣ послѣдовавшу выше вся испытно порядку писати тебѣ, державный Теофиле»...

текста, отъ котораго сохранилось только заглавіе; мы не имѣемъ даже сколько-нибудь значительныхъ цитатъ изъ этого евангелія, и совершенно лишены возможности возстановить его содержаніе: ученая критика не можетъ даже рѣшить, было-ли оно евіонейскимъ, или-же въ немъ проскальзывали гностическія тенденціи. Въ 1904 г. извѣстный ученый Ревилью (Revillout) обнаружилъ найденный имъ въ коптской рукописи отрывокъ какого-то евангелія, признаннаго имъ *евангеліемъ 12 апостоловъ*, но съ этимъ опредѣленіемъ трудно согласиться, такъ какъ фрагментъ, изданный Ревилью съ подстрочнымъ французскимъ переводомъ, носитъ явные слѣды позднѣйшаго происхожденія; его ни въ какомъ случаѣ нельзя отнести ко времени предшествовавшему написанію евангелія св. Луки, и, слѣдовательно, нельзя отождествить съ древнимъ *Евангеліемъ 12 апостоловъ*, о которомъ упоминалъ Оригенъ ¹⁾.

III. *Евангеліе отъ Египтянь* (κατ' Αἰγυπτίους, secundum Aegyptios), наряду съ предшествующимъ, причислялось Оригеномъ къ древнѣйшимъ памятникамъ евангельской литературы и пользовалось большимъ распространеніемъ внѣ іудео-христіанскихъ кружковъ, среди христіанъ-мистиковъ. Мы имѣемъ свѣдѣнія о богослужебномъ употребленіи его во многихъ гностическихъ сектахъ, но, повидимому, оно пользовалось уваженіемъ и въ церковномъ христіанствѣ. Климентъ Александрійскій ссылается на него, какъ на св. Писаніе; пользовались имъ, по словамъ Епифанія, и савелліане, изъ чего можно заключить, что оно входило въ кругъ священныхъ книгъ первобытнаго христіанства, иначе трудно объяснить его появленіе у савелліанъ, отколовшихся отъ Церкви, какъ мы видѣли, лишь въ концѣ II в., вслѣдствіе разногласія въ формулировкѣ догмата св. Троицы, но сохранившихъ въ общихъ чертахъ церковную традицію и церковный канонъ священныхъ книгъ. Эти свѣдѣнія заставляютъ еще болѣе оплакивать неощутимую утрату этого древняго евангелія, отъ котораго уцѣлѣли лишь незначительныя цитаты въ *Строматахъ* Климента Александрійскаго

¹⁾ Упомянутый евангельскій фрагментъ изданъ въ сборникѣ Revillout *Les apocryphes coptes* (tome II, fasc. 2 de la *Patrologia Orientalis* éd. par Graffin et Nau).

и въ такъ называемомъ 2-мъ посланіи Климента Римскаго къ Коринѳянамъ. Изъ этихъ цитатъ можно усмотрѣть, что *Евангеліе Египтянъ* было проникнуто крайнѣ-мистическимъ духомъ и содержало ученіе о необходимости строжайшаго аскетизма и презрѣнія къ плоти. Собесѣдницей Христа въ этихъ цитатахъ является ученица Его Саломія, лишь вскользь упоминаемая въ нашихъ каноническихъ евангеліяхъ, но роль которой въ гностическихъ евангеліяхъ была весьма значительной; имя Саломіи было связано съ таинственными откровеніями, приписанными Христу, и въ этомъ ореолѣ любимой ученицы, держащей вопрошать Божественнаго Учителя, является Саломія и въ знакомой намъ валентиніанской книгѣ *Pistis Sophia*.

1. Въ одной изъ цитатъ, сохраненныхъ Климентомъ Александрійскимъ, на вопросъ Саломіи: «доколѣ будетъ царствовать смерть?» Христосъ отвѣчаетъ: «доколѣ вы, жены, будете рождать». Саломія спрашиваетъ: «такъ хорошо дѣлала я, что не рожала?» и получаетъ отвѣтъ: «можно вкушать отъ всякаго растенія (?), но не отъ вмущаго горечь»¹⁾.

2. На вопросъ: «когда придетъ царствіе Божіе?» Христосъ даетъ отвѣтъ: «(тогда) когда совлечете и попереете ногами покровъ стыда, когда двое будутъ единымъ, и внутреннее станетъ какъ виѣшнее, и мужескій полъ, какъ женскій,—ни мужескимъ, ни женскимъ».

3. Въ другомъ фрагментѣ Христу приписываются слова: «Я пришелъ упразднить дѣла женскія» (*т. е. плоть*).

IV. *Евангеліе Петра* (*κατὰ Πέτρον*). Мы уже упоминали²⁾ о томъ, что ок. 200 г. епископъ Антиохійскій Серапіонъ обратился къ подвѣдомственной ему Росской общинѣ съ увѣщаніемъ отказаться отъ богослужебнаго употребленія *Евангелія Петра*; изъ этого посланія Серапіона, сохраненнаго въ Церковной Исторіи Евсевія, видно, что антиохійскій пастырь уже раньше зналъ о распространеніи этого евангелія и не препятствовалъ пользованію имъ, пока его не убѣдили въ вредномъ направленіи евангелія, проникнутаго докетическимъ духомъ³⁾. Объ этомъ евангеліи Петра упоминаетъ Оригенъ⁴⁾ и мн. другіе

¹⁾ Эту цитату и слѣдующія см. у Климента Александрійскаго, *Strom.* III, 6, 9 и др. и *Excerpta ex Theod.* LXVII, а также II Clem. *ad Corinth.* XII, 2. Cf. *Philosoph.* V, 7. См. выше, стр. 208.

²⁾ См. выше, ч. II, стр. 153.

³⁾ Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 12.

⁴⁾ *In Matth.* X, 17. Оригенъ здѣсь ссылается на Евангеліе Петра въ подтвержденіе того, что «братья Господни» были сыновьями Иосифа отъ перваго брака.

церковные писатели, но, къ сожалѣнію, безъ приведенія какихъ нибудь выдержекъ или цитатъ. Евсевій уже причисляетъ его къ апокрифамъ¹⁾, и осужденіе его мы находимъ въ такъ называемомъ декретѣ папы Геласія (ок. 495 г.), но во II в. оно несомнѣнно было въ церковномъ употребленіи, и ученая критика даже склоняется къ мнѣнію, что именно къ этому евангелію относятся цитаты св. Іустина (въ его «Апологіи» и «Диалогѣ съ Трифономъ»), не вполне согласныя съ нашимъ каноническимъ текстомъ. Этими неясными указаніями и догадками исчерпывались все свѣдѣнія о *Евангеліи Петра* до конца XIX в. Но въ 1887 г. французскій ученый Буріанъ (U. Bouriant) нашелъ въ Египтѣ (въ Акмимѣ), въ гробницѣ христіанскаго инока VIII—IX в., рукописный фрагментъ, содержащій отрывокъ *Апокалипсиса* Петра и часть какого-то евангельскаго текста, который былъ признанъ ученой критикой отрывкомъ древняго *Евангелія Петра*. Эта драгоценная находка была издана Буріаномъ въ 1892 г. въ сборникѣ французской археологической комиссіи въ Египтѣ²⁾ и съ тѣхъ поръ неоднократно издавалась въ разныхъ переводахъ: такъ, упомянутый евангельскій отрывокъ вошелъ въ нѣмецкій сборникъ апокрифовъ, изданный Неппеске въ 1904 г. Мы здѣсь даемъ переводъ съ этого нѣмецкаго текста Неппеске. Слѣдуетъ однако замѣтить, что въ этомъ отрывкѣ нѣтъ ясныхъ слѣдовъ докетизма, отмѣченнаго Серапіономъ Антиохійскимъ, и принадлежность его *Евангелію Петра* нельзя считать безспорно доказанной. Нашъ текстъ начинается съ разсказа о распятіи и воскресеніи Господнемъ, изложенномъ въ формѣ довольно близкой къ нашимъ каноническимъ евангеліямъ (признаки докетизма можно усмотрѣть лишь въ опущеніи подробностей о крестныхъ страданіяхъ Спасителя).

«..... Изъ Иудеевъ-же никто не умылъ себѣ рукъ, ни Иродъ, ни кто либо изъ судей. И когда не хотѣли они умыть себѣ руки, Пилать отступилъ, и царь Иродъ повелѣлъ тогда схватить Господа и сказалъ имъ: все, что приказано сдѣлать Ему, исполните.

«Предстоялъ тамъ Іосифъ, другъ Пилата и Господа, и узнавъ, что они хотятъ Его распять, приступилъ онъ къ Пилату и просилъ отдать тѣло Господне. И Пилать послалъ къ Ироду, прося выдать тѣло; Иродъ-же сказалъ: Братъ Пилать, еслибъ никто не истребовалъ (*тѣла*),

¹⁾ *Hist. Eccl.* III, 25.

²⁾ *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire.* Tome IX, fasc. 1.

мы-бы сами погребли, ибо наступаетъ суббота, и въ законѣ писано: солнце да не зайдетъ надъ трупомъ казненнаго.

«И Его предали народу въ день передъ Пасхой, праздникомъ ихъ. И взяли они Господа, и били, говоря: вотъ, Сынъ Божій въ нашей власти. И облекли Его въ порфиру, и посадили на сѣдалище судейское, говоря: суди праведно, царь Израилевъ. И одинъ изъ нихъ принесъ терновый вѣнецъ и возложилъ на чело Господне, другіе-же предстоящіе плевали Ему въ лицо, иные били Его по щекамъ, другіе кололи Его тростью и бичевали Его, говоря: таковой почетъ воздаемъ мы Сыну Божію.

«И привели двухъ разбойниковъ и распяли Господа посреди нихъ. Онъ-же безмолствовалъ, какъ не чующій боли. И воздвигши крестъ, написали они на немъ: сей есть царь Израилевъ. И разложили они одежду Его передъ собой и подѣлили ее, метая жребій. Одинъ-же изъ разбойниковъ обличалъ ихъ и говорилъ: мы страдаемъ за преступленія, нами содѣянныя, а Сей, спасающій людей, какое зло сотворилъ вамъ? Они-же ожесточались противъ Него и приказали не перебивать Ему голени, дабы Онъ скончался въ страданіяхъ.

«Быль-же полдень, и нашла тьма на всю Іудею, и они обезпокоились и боялись, какбы не зашло солнце, пока Онъ еще живъ, ибо писано у нихъ: солнце да не зайдетъ надъ казненнымъ. И одинъ изъ нихъ сказалъ: дайте Ему испить желчь съ укусомъ,—и смѣшавъ, напоили Его. И (такъ) исполнили они все, и беззаконія ихъ превзошли главу ихъ. Многіе-же выходили съ свѣтильниками, думая, что наступила ночь... И Господь возгласилъ: Сила Моя, Сила, Ты Меня покинула! и когда изрекъ это былъ взятъ.

«И въ этотъ мигъ разодралась на-двое завѣса храма Іерусалимскаго. И вынули они гвозди изъ рукъ Господнихъ и положили Его на землю, земля-же сотряслась и былъ великій страхъ. И возсіяло вновь солнце, и оказалось, что уже девятый часъ. Іудеи-же радовались, и отдали тѣло Его Іосифу для погребенія..... Онъ-же взявъ (*тѣло*) Господа, обмылъ и обвилъ полотнянымъ покровомъ и положилъ въ гробницу, называемую садомъ Іосифовымъ.

«Тогда уразумѣли Іудеи и старѣйшины и священники сотворенное ими самими зло, и стали бить себя въ грудь и говорить: Горе грѣхамъ нашимъ! Близокъ судъ, и конецъ Іерусалима! Я-же (*Петръ?*) и спутники мои были въ тоскѣ, и съ болію въ сердцѣ скрывались мы, ибо насъ искали, какъ преступниковъ, намѣревавшихся поджечь храмъ (?). Мы пребывали въ постѣ и въ скорби и въ слезахъ день и ночь до субботы.

«Собрались-же книжники и фарисеи и старѣйшины, и услышали что весь народъ рошчетъ и бьетъ себя въ грудь и говорить: если изъ-за смерти Его столь неслыханныя знаменія, то воистину великій былъ Онъ праведникъ,—и убоялись старѣйшины и пришли къ Пилату, прося его: дай намъ воиновъ, дабы мы три дня стерегли гробъ Его, чтобы не могли придти ученики Его и украсть (*тѣло Его*), и народъ не повѣрилъ-бы, что Онъ возсталъ отъ мертвыхъ, и не озлобился-бы на насъ. Пилатъ-же далъ имъ сотника Петронія съ воинами для охраны гроба, и съ ними пришли ко гробу старѣйшины и книжники, и вмѣстѣ съ сотникомъ и воинами привалили большой камень къ двери гроба и запечатали семью печатами, и приставили стражу. Утромъ-же, на зарѣ дня субботняго, много пришло народа изъ Іерусалима и окрестностей, чтобы видѣть запечатанный гробъ.

«Въ ночь-же передъ днемъ Господнимъ, когда войны стояли по-двое на стражѣ, раздался громъ съ небесъ, и увидѣли они небо отверстымъ и двухъ людей сходящихъ въ свѣтломъ сіяніи и приближающихся къ гробу. И камень, приставленный къ двери, самъ отвалился въ сторону, и гробъ открылся, и оба юноша вошли туда. Когда войны это увидѣли, то разбудили сотника и старѣйшинъ,—ибо и тѣ оставались на стражѣ,—и пока они рассказывали о видѣнномъ, вновь узрѣли они трехъ людей, изъ коихъ двое поддерживали третьяго, и крестъ слѣдоваль за ними, и у двоихъ (*юношей*) голова достигала неба, а у ведомаго ими голова была превыше небесъ. И съ неба раздался гласъ: проповѣдалъ-ли Ты спящимъ? И въ отвѣтъ послышалось съ креста: да! Они-же (*воины*) заспорили, не уйти-ли имъ тотчасъ и увѣдомить обо всемъ Пилата. И пока они (*это*) обсуждали, вновь отверзлись небеса, и сошелъ одинъ человекъ и вошелъ въ гробъ.

«Когда сотникъ и его спутники это увидѣли, то поспѣшили ночью къ Пилату, покинувъ стерегомый гробъ, и рассказали все видѣнное, въ великомъ смятеніи, и говоря: воистину былъ Онъ Сыномъ Божиимъ! Пилатъ отвѣчалъ: чистъ я отъ крови Сына Божіаго! вы все это рѣшили. Тогда приступили къ нему все и стали просить, чтобы онъ приказалъ сотнику и воинамъ ничего не рассказывать о видѣнномъ, ибо,—говорили они,—лучше намъ въ тягчайшемъ грѣхѣ быть повинными передъ Богомъ, чѣмъ въпасть въ руки Іудеевъ и быть побитыми камнями. И Пилатъ приказалъ сотнику и воинамъ ничего не рассказывать.

«На зарѣ-же дня Господняго Марія Магдалина, ученица Господа, не успѣвшая страха ради іудейскаго сотворить у гроба Господняго то, что женщины дѣлаютъ для усопшихъ и дорогихъ имъ людей, взяла съ собой подругъ и пришла съ ними ко гробу, гдѣ былъ положенъ Господь. И онѣ боялись, какъ-бы не увидѣли ихъ Іудеи, и говорили: мы не могли Его оплакивать въ тотъ день, когда былъ Онъ распятъ, и сдѣлаемъ это хоть теперь на гробѣ Его! Но кто отвалить намъ камень отъ двери гроба, чтобы мы могли войти и исполнить все подобающее? Ибо великъ былъ камень, и мы боимся быть замѣченными. Если-же не удастся (*открыть гробъ*), то хоть у двери положимъ все приготовленное нами для поминовенія, и будемъ плакать и скорбѣть до возвращенія домой.

«И когда онѣ пришли, то увидѣли гробъ открытымъ, и вошли, и узрѣли юношу сидящаго посреди гроба, прекраснаго обликомъ и въ сверкающихъ одеждахъ; онъ сказалъ имъ: Почему вы пришли? кого ищете? не Распятаго-ли? Онъ возсталъ и нѣтъ Его здѣсь! Если-же не вѣрите, то наклонитесь и взгляните на мѣсто, гдѣ Онъ лежалъ; Его тамъ нѣтъ, ибо Онъ воскресъ и вернулся туда, откуда былъ посланъ.

«Тогда женщины въ страхѣ бѣжали.

«Быль-же послѣдній день Пасхи, и многіе разошлись по домамъ, ибо окончился праздникъ. Мы-же, двѣнадцатъ учениковъ Господнихъ, плакали и были въ смятеніи, и каждый возвращался смущенный о бывшемъ въ домъ свой.

«Я-же, Симонъ Петръ, и Андрей братъ мой, взяли наши сѣти и пошли къ морю, и съ нами былъ Левій, сынъ Алфеевъ....»

V. *Евангеліе Матѳіа* (κατὰ Ματθαῖον). Съ этимъ евангеліемъ мы возвращаемся къ кругу мистической литературы, бывшей въ особомъ почетѣ у гностиковъ и содержавшей таинственныя откровенія Христа, не вошедшія въ нашъ каноническій евангельскій текстъ. Наши *Дьянія Апостольскія* сохранили намъ имя Матѳіа, какъ одного изъ учениковъ и неразлучныхъ спутниковъ Господа Иисуса Христа «отъ крещенія Іоаннова до вознесенія», избраннаго двѣнадцатымъ апостоломъ послѣ отпаденія Іуды¹⁾, но древняя традиція издавна дополнила это краткое указаніе догадкой о тождествѣ этого Матѳіа съ Захеемъ-мытаремъ, обращеніе котораго къ Христу содержится въ нашемъ евангеліи Луки²⁾. Съ именемъ Матѳіа гностики связывали преданіе объ особыхъ таинственныхъ бесѣдахъ Христа съ избранными учениками, записываемыхъ, по повелѣнію Самого Господа, Ѳомою, Филиппомъ и Матѳіемъ³⁾, — и этимъ тремъ апостоламъ приписывалось, поэтому, составленіе особыхъ евангелій, которыми пользовались гностики. Евангеліе Матѳіа было въ особомъ почетѣ у василидіанъ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго⁴⁾. Оригенъ имѣлъ его въ рукахъ. Къ сожалѣнію, во всей ересеологической и святоотческой литературѣ не сохранилось ни одной цитаты изъ этого евангелія, и столь интересныя мистическія откровенія его намъ совершенно неизвѣстны.

VI. *Евангеліе Филиппа*. Мы только-что видѣли, что Апостолу Филиппу, наравнѣ съ Ѳомою и Матѳіемъ, приписывалось составленіе сборника мистическихъ бесѣдъ Христа съ достойнѣйшими учениками. Подъ именемъ Филиппа издревле было извѣстно евангеліе чисто-гностическаго направленія, распространенное среди египетскихъ гностиковъ; отъ него сохранилась одна интересная выдержка, приводимая Епифаніемъ⁵⁾, но, къ

¹⁾ *Дьянія*, I, 22—26.

²⁾ XIX, 2—9.

³⁾ Въ книгѣ *Pistis Sophia*, сохранившей эту традицію, поименованы Ѳома, Филиппъ, и Матѳей, но ученой критикѣ, съ Паномъ во главѣ, удалось доказать, что здѣсь лишь ошибка переписчика и вмѣсто Матѳея, автора каноническаго евангелія, слѣдуетъ разумѣть Матѳіа. См. Zahn, *Geschichte des Neutest. Kanons*, томъ II, стр. 751—761.

⁴⁾ 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.

⁵⁾ *Haer.* XXVI, 13.

сожалѣнію, свѣдѣнія объ этомъ евангеліи настолько скудны, что мы даже не можемъ опредѣлить, какой именно Филиппъ считался его авторомъ, — апостоль ли Филиппъ, нерѣдко упоминаемый въ каноническихъ евангеліяхъ ¹⁾, или Филиппъ-діаконъ, отецъ четырехъ дочерей-пророчицъ, о которомъ говорится въ нашихъ *Дьяніяхъ Апостольскихъ* ²⁾. Смѣшеніе личностей этихъ двухъ учениковъ Господнихъ произошло уже въ первыя времена христіанства; въ концѣ II вѣка Поликратъ Ефескій въ письмѣ къ римскому епископу Виктору называлъ апостоломъ Филиппа—отца четырехъ пророчицъ, столпа малоазійскихъ Церквей ³⁾, но наши *Дьянія* опредѣленно указываютъ на этого Филиппа, какъ на одного изъ 7 діаконовъ апостольскихъ временъ ⁴⁾. Трудно рѣшить, къ которому изъ двухъ Филипповъ относится повѣствованіе *Дьяній* (VIII, 5—40) о проповѣди въ Самаріи, положившей начало апостольскому благовѣстію внѣ Иерусалимской общины. Діаконъ-Филиппъ называется въ нашихъ *Дьяніяхъ* (XXI, 8) *благовѣстникомъ*, т. е. евангелистомъ, но, повидимому, авторомъ апокрифическаго евангелія, которымъ мы здѣсь занимаемся, признавали скорѣе Филиппа-апостола, пользовавшагося особымъ почетомъ въ гностическихъ кругахъ. По свидѣтельству Климента Александрійскаго ⁵⁾, гностики относили къ апостолу Филиппу евангельскій текстъ объ ученикѣ, которому Христосъ отвѣтилъ на просьбу отпустить домой для погребенія отца: «оставь мертвыхъ погребать мертвецовъ, а ты иди за Мною» ⁶⁾; эти слова Господни толковались, какъ призывъ къ полному отрѣшенію отъ всякихъ плотскихъ узъ ради высшаго посвященія въ тайны духовной сущности. И гностическая традиція дѣйствительно изображала Филиппа сторонникомъ совершеннаго воздержанія и строжайшаго аскетизма. Эта аскетическая тенденція вполнѣ выражена и въ отрывкѣ изъ *Евангелія Филиппа*, сохраненномъ у Епифанія:

«... Господь открылъ мнѣ, что изрекають души при восхожденіи на небеса, и что каждая изъ нихъ должна отвѣтить высшимъ силамъ

¹⁾ *Иоан.* I, 43—46; VI, 5—7; XII, 21—22; XIV, 8—9.

²⁾ *Дьян.* VI, 5; XXI, 8—9. О дочеряхъ Филиппа,—значимыхъ пророчицахъ, см. выше, стр. 384.

³⁾ Cf. Euseb. *Hist. Eccl.* III, 39; V, 24.

⁴⁾ *Дьян.* XXI, 8.

⁵⁾ *Strom.* III, 4, 25.

⁶⁾ *Матв.* VIII, 22. *Лук.* IX, 60.

(*зокамъ?*): я себя познала, и собрала свое отовсюду, и Мировому Началу не породила дѣтей, но корни его (*т. е. матеріальнаго начала*) вырывала, и собирала разрозненные члены, и знаю нынѣ, кто ты (*зокаъ?*), ибо сама принадлежу къ Высшимъ. И такъ освобождается она (*душа*). А если-бъ она заявила, что породила сына, то была-бы задержана внизу, доколѣ не оказалась-бы въ состояніи привлечь дѣтей своихъ къ себѣ и возвыситься вмѣстѣ съ ними...»

Этимъ краткимъ, но весьма характернымъ отрывкомъ гностическаго *Евангелія Филиппа* исчерпываются наши данныя объ этомъ интересномъ памятникѣ древне-христіанской мистической литературы. Есть указаніе на то, что этимъ евангеліемъ пользовались впоследствии манихеи; по свѣдѣніямъ писателя VI вѣка, Леонтія Византійца, то было особое евангеліе Филиппа, составленное самими манихеями (быть можетъ, на основаніи древней традиціи о мистическихъ откровеніяхъ этого апостола?). Но всего вѣроятнѣе, что Леонтій просто не зналъ о существованіи весьма древняго Евангелія Филиппа, пользовавшагося большою извѣстностью и почетомъ въ мистическихъ кругахъ христіанства съ самаго начала II вѣка, и, быть можетъ, нѣсколько переработаннаго впоследствии манихеями.

VII. *Евангеліе Θомы* (*κατὰ Θωμάου*). Третьимъ изъ учениковъ Господнихъ, которымъ поручено было, согласно сохраненной въ *Pistis Sophia* традиціи, записывать высшія откровенія Христовы, являлся Θома. Съ именемъ этого апостола было связано много любопытныхъ преданій; «дѣянія» его (къ которымъ мы вернемся) являются однимъ изъ интереснѣйшихъ памятниковъ древне-христіанской литературы, и личность Θомы вообще притягивала къ себѣ особенное вниманіе христіанъ-мистиковъ, среди которыхъ приписанное ему евангеліе пользовалось широкимъ распространеніемъ. Изъ многочисленныхъ ссылокъ на это евангеліе Θомы видно, что оно занимало выдающееся мѣсто въ гностической литературѣ и что впоследствии оно было въ большомъ употребленіи у манихеевъ¹⁾. Позднѣйшіе церковные писатели, боровшіеся противъ манихейства, и слабо освѣдомленные въ исторіи первобытной христіанской письменности, пола-

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.* (здесь говорится о нѣсколькихъ книгахъ *sub nomine Thomae*; вѣроятно имѣются въ виду и чисто-гностическія *Дѣянія Θомы*). August. *Contra Faust.* XXX, 4,—и мн. др.

гали, что евангеліе Оомы, какъ и евангеліе Филиппа, было составлено самими манихеями, но это ошибочное мнѣніе давно отвергнуто научною критикою, установившею, что древній гностическій текстъ *Евангелія Оомы* подвергался не разъ переработкѣ; возможно, что въ рукахъ манихеевъ была какая-нибудь особенная передѣлка его. Другая, еще позднѣйшая передѣлка принадлежала къ числу излюбленныхъ книгъ христіанскаго средневѣковья и сохранилась донинѣ въ разныхъ вариантахъ.

Повидимому, древнее *Евангеліе Оомы*, весьма извѣстное въ гностическихъ кругахъ II в., содержало символическіе рассказы о дѣтскихъ годахъ Иисуса Христа, проникнутые докетическимъ духомъ. На это указываетъ единственная краткая цитата изъ него, сохраненная въ *Философуменахъ* (V, 7); изъ этого-же евангелія заимствовано сказаніе, переданное Иринеємъ Лионскимъ, о томъ, какъ Христосъ въ дѣтствѣ учился азбукѣ и разьяснялъ пораженному учителю таинственное значеніе буквы *альфа*¹⁾. Это сказаніе сохранилось и въ уцѣлѣвшемъ позднѣйшемъ Евангеліи Оомы, являющемся искаженной передѣлкой древняго гностическаго текста. Дѣтскіе годы Спасителя естественно привлекали всегда вниманіе христіанъ, и старое евангеліе, содержащее рассказы объ этихъ годахъ, не могло по этому исчезнуть безслѣдно изъ христіанской литературы, хотя и было отброшено изъ канона по догматическимъ соображеніямъ. Но символическій смыслъ этихъ рассказовъ былъ утерянъ навсегда, и тѣ сказанія, въ которыхъ слишкомъ ясно чувствовалось отсутствіе забытаго смысла, были просто исключены изъ позднѣйшей бездарной передѣлки. Еще въ IX вѣкѣ автору *Стихометріи* Никифора (патріарха Константинопольскаго съ 806 по 815 г.) было извѣстно *Евангеліе Оомы*, содержащее 1300 стиховъ; дошедшіе до насъ искаженные тексты не достигаютъ и трети указанныхъ размѣровъ. Повидимому, старое гностическое евангеліе въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ всячески урѣзывалось и искажалось до неузнаваемости, приспособляясь къ вкусу средневѣковаго читателя. Древнія, докетическія сказанія о чудесахъ Отрока Иисуса имѣли цѣлью доказать призрачность Его явленія среди сыновъ человѣческихъ; въ позднѣйшихъ грубыхъ передѣлкахъ, лишенныхъ всякой гностической окраски, глубокая символика этихъ сказаній исчезла безъ слѣда,

¹⁾ Iren. *Adv. haer.* I, XX, 1. См. выше, стр. 332.

и они превратились въ рядъ нелѣпыхъ анекдотовъ о мальчикѣ-волшебникѣ, одаренномъ великой, но совершенно безсмысленной и подчасъ вредной силой. Въ этомъ обезображенномъ видѣ дошло до насъ нѣсколько вариантовъ «евангелій дѣтства Иисуса», носящихъ имя Өомы, иногда-же имя какого-то Матѳея,— или совершенно утеравшихъ имя предполагаемаго автора, какъ напримѣръ такъ называемое Арабское Евангеліе Дѣтства (*Evangelium Infantiae arabicum*)¹).

Эти позднѣйшія переработки заставляютъ лишь въ большей мѣрѣ сожалѣть объ утратѣ первобытнаго древняго *Евангелія Өомы*. Наши жалкіе тексты настолько далеки отъ подлинника, что мы здѣсь не будемъ приводить ихъ полностью, и можемъ ограничиться краткимъ пересказомъ содержанія главнѣйшаго изъ нихъ (по изданію Тишендорфа, *Evangelia apocrypha*, pp. 134—149). Слѣдуетъ замѣтить, что въ этомъ греческомъ текстѣ рассказъ ведется отъ имени какого-то Өомы, не апостола, а «философа израильскаго» (?):

«Я, Өома израильтянинъ, рѣшилъ оповѣститъ всѣхъ братьевъ изъ язычниковъ о дѣтскихъ великихъ дѣяніяхъ Господа нашего Иисуса Христа, совершенныхъ Имъ въ странѣ нашей, въ которой Онъ родился»...

Далѣе слѣдуетъ рассказъ о чудѣ пятилѣтняго Младенца Иисуса: играя на берегу рѣчки, въ субботу, Онъ вылѣпилъ изъ густого ила двѣнадцать воробьевъ, и когда Его упрекнули въ нарушеніи дня субботняго, то Онъ захопалъ руками и приказалъ воробьямъ улетѣть, и они ожили и улетѣли съ чирканіемъ.

Другой мальчикъ, сынъ Анны книжника, вздумалъ помѣшательствомъ играть Иисуса, и по слову разгнѣваннаго Иисуса изсохъ, какъ дерево, къ великой скорби своихъ родителей.

Въ другой разъ, когда Иисусъ проходилъ по селу, разбѣжавшійся мальчикъ сильно толкнулъ его; Иисусъ сказалъ ему: «ты не дойдешь до конца пути своего», и мальчикъ упалъ и тотчасъ умеръ. Родители его пришли въ сильный гнѣвъ, но, по слову Иисуса, ослѣпли (впослѣдствіи они прозрѣли, когда узнали силу таинственнаго Отрока). При этомъ Иисусъ изрекалъ загадочныя слова:

¹) Всѣ эти позднѣйшіе тексты изданы Тишендорфомъ въ его сборникѣ апокрифическихъ евангелій (*Tischendorf, Evangelia apocrypha, Lipsiae, MDCCCLIII*).

«нынѣ бесплодныя принесутъ плодъ и слѣпые сердцемъ прозрять. Я сошелъ свыше для осужденія вашего, но и для призванія вашего въ высъ, какъ повелѣлъ Пославшій Меня»... и т. д.)

въ которыхъ можно уловить искаженный отзвукъ древняго, непонятаго текста.

Далѣе слѣдуетъ извѣстный уже намъ рассказъ объ учителѣ, который взялся обучить Отрока Іисуса грамотѣ, но былъ посрамленъ своимъ ученикомъ, разъяснившимъ ему мистическое значеніе начальной буквы—*альфы*. Затѣмъ сообщается о разныхъ другихъ чудесахъ Божественнаго Отрока: Онъ воскрешаетъ мальчика, разбившагося на смерть при паденіи съ крыши дома, исцѣляетъ юношу, повредившаго себѣ ногу при рубкѣ дровъ; однажды, Пречистая Мать Его посылаетъ Своего Божественнаго шестилѣтняго Сына за водой,—по дорогѣ кувшинъ разбивается, но Іисусъ беретъ воду въ подолъ Своего плаща и приноситъ ее домой. Іисусъ помогаетъ также нареченному отцу Своему Іосифу въ разныхъ работахъ и при этомъ также творить чудеса: однажды Онъ принимаетъ участіе въ посѣвѣ, сажаетъ отдѣльно одно зерно и получаетъ сто мѣръ хлѣба, которыя раздаетъ нищимъ; въ другой разъ Онъ помогаетъ отцу въ столярной работѣ, и, видя затрудненіе Іосифа передъ невозможностью найти доску опредѣленной длины для заказанной кровати,—растягиваетъ руками короткую доску до нужной длины. Іосифъ вновь отдаетъ Его въ ученіе, но учитель, попытавшійся наказать дивнаго ребенка, лишается жизни, и огорченный Іосифъ рѣшается не выпускать больше Іисуса изъ дома, «ибо всѣ прогнѣвившіе Его погибаютъ». Затѣмъ Іисусъ вновь исцѣляетъ брата Своего Іакова, укушеннаго змѣею, воскрешаетъ умершаго сына сосѣдки и другого человѣка, убитаго при постройкѣ дома. Всѣ эти рассказы слѣдуютъ одинъ за другимъ безъ всякой внутренней связи; ясно, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ сборникомъ «анекдотовъ», заимствованныхъ изъ другого болѣе древняго и осмысленнаго повѣствованія о чудесныхъ проявленіяхъ Силы Божіей въ Отрокѣ Іисусѣ. Нашъ текстъ заканчивается упоминаніемъ о выступленіи двѣнадцатилѣтняго Іисуса въ Іерусалимскомъ храмѣ передъ книжниками и старѣйшинами, пораженными Его мудростью и дивными познаніями, согласно рассказу каноническаго евангелія Луки (II, 41—52). Разные варианты этого рассказа приводятся и въ другихъ упомянутыхъ нами «евангеліяхъ Дѣтства Іисусова» (латинскомъ

текстѣ «Ѡомы», ев. псевдо-Матѣя, арабскомѣ Еванг. Дѣтства и др.). Содержаніе этихъ наивныхъ псевдо-евангелій мало отличается отъ пересказаннаго здѣсь текста, и лишь дополнено нѣкоторыми еще болѣе грубыми и безсмысленными чудесами, въ родѣ борьбы Отрока Іисуса съ драконами и т. п. Эти жалкія искаженія древняго текста приближаются къ типу народныхъ волшебныхъ сказокъ и не заслуживаютъ никакого вниманія.

VIII. *Евангеліе Рождества* или *Протоевангеліе Іакова*. Подъ заглавіемъ *Протоевангелія* (πρωτεωαγγελιον) Іакова извѣстно съ XVI в. повѣствованіе о рождествѣ Пречистой Дѣвы и Самого Господа Іисуса Христа, открытое на Востокѣ извѣстнымъ ученымъ, алхимикомъ и оккультистомъ Вильгельмомъ Постелемъ († 1581 г.) и изданное впервые въ Базелѣ на латинскомъ языкѣ Вибліандромъ (Бухманомъ) въ 1552 г. и затѣмъ на греческомъ языкѣ Неандромъ (Нейманомъ) въ 1564 г. Греческая рукопись, найденная Постелемъ, затерялась, но въ другихъ старыхъ рукописяхъ съ тѣхъ поръ открыто много кодексовъ этого «протоевангелія», вошедшихъ въ сборники апокрифовъ Фабриціуса, Тило и др. Тишендорфу удалось сличить 18 разныхъ кодексовъ для своего изданія «Протоевангелія» (по гречески), помѣщеннаго въ его сборникѣ *Evangelia apocrypha*; древнѣйшій изъ этихъ греческихъ текстовъ относится къ IX в., а одинъ сирскій фрагментъ—къ VI вѣку.

Названіе «протоевангелія», повидимому, изобрѣтено Постелемъ, пришедшимъ въ восторгъ отъ найденнаго имъ текста и думавшимъ видѣть въ немъ подлинное древнѣйшее свидѣтельство о чудесномъ рожденіи Дѣвы Маріи и Спасителя. На самомъ дѣлѣ, это свидѣтельство врядъ-ли можно отнести ко времени предшествовавшему написанію каноническихъ евангелій Матѣя и Луки, но, во всякомъ случаѣ, какаѣ-то «книга Іакова», содержащая многія подробности чудеснаго Рождества Христа и Пречистой Матери Его, была извѣстна въ христіанскомъ мірѣ съ древнѣйшихъ временъ. Этой книгой пользовались во II в. св. Іустинъ и Климентъ Александрійскій; на нее ссылался Оригенъ, она была въ рукахъ св. Григорія Нисскаго, Епифанія Кипрскаго и многихъ позднѣйшихъ церковныхъ писателей: Андрея Критскаго, патріарха Германа, Іоанна Дамаскина, патріарха Фотія, Никиты Пафлагонійскаго, Георгія Никомидій-

скаго, Епифанія инока и мн. др.; ссылки на нее не поддаются подсчету. Авторомъ книги, повидимому, въ древности выставили апостола Іакова брата Господня, но позже его имя опускалось, замѣнялось указаніемъ на какого-то «старца Іакова»; иногда называли «Іакова малаго»; подъ послѣднимъ названіемъ (evang. Iacobi minoris) книга осуждена на Западѣ въ концѣ V вѣка въ декретѣ папы Геласія. Эта «Книга Іакова» не имѣла опредѣленно-гностическаго направленія, и поэтому пережила гоненіе на гностицизмъ; Церковь хотя и не одобрила ее оффиціально, но все-же кое-гдѣ закрывала глаза на ея употребленіе въ церковномъ обиходѣ, въ виду безвредности ея съ догматической точки зрѣнія и неудобства полного отрицанія того единственнаго документа первобытной христіанской письменности, на которомъ основывались всѣ преданія объ умиленныхъ подробностяхъ рождества и отроческихъ годахъ Пресвятой Богородицы. Этихъ подробностей жаждало христіанское сознаніе, этими преданіями жило религіозное чувство народа, ими питалось благоговѣнное почитаніе родителей Пречистой Дѣвы, ими украшалось воспоминаніе предивнаго Рождества Спасителя. На Востокѣ «книга Іакова» долго держалась въ церковномъ обиходѣ, даже читалась при богослуженіи въ Богородичные дни, напр. 8 сентября, а также 9 сентября и 25 іюля, въ дни памяти свв. Богоотецъ Іоакима и Анны. На Западѣ не допускалось церковнаго употребленія этой книги послѣ осужденія ея авторитетомъ Рима, но неоффиціально были внесены въ церковную обрядность всѣ подробности, заимствованныя изъ этихъ поэтическихъ разсказовъ о рождествѣ и дѣтскихъ годахъ Дѣвы Маріи и Божественнаго Сына Ея. Донинѣ въ римско-католической Церкви празднованіе Рождества Христова обставляется этими трогательными подробностями пещеры, ясель съ быкомъ и осломъ и пр. Восточная Церковь съ ея болѣе строгимъ ритуаломъ не воспроизводитъ этихъ наивныхъ образовъ при богослуженіи въ день Рождественскаго праздника, но зато восприняла цѣликомъ духъ старой, поэтической книги, почерпнула изъ нея основныя черты своего культа Богородицы и Ея святыхъ родителей, — традиціи о бездѣтномъ бракѣ свв. Іоакима и Анны, благословеннаго наконецъ по молитвѣ св. Анны рожденіемъ Присноблаженной Маріи, о святой чистотѣ дѣтской жизни Богородицы, о введеніи Ея во храмъ (разсказъ, занимающій донинѣ такое видное мѣсто въ иконографіи Право-

славной Церкви и въ кругѣ ея праздниковъ), о подробностяхъ обрученія Пречистой Дѣвы съ праведнымъ Іосифомъ, — наконецъ, о всѣхъ подробностяхъ Рождества Господа нашего Іисуса Христа, дополняющихъ данныя каноническихъ евангелій Матѳея и Луки. Преданія, заимствованныя изъ «книги Іакова», вошли въ плоть и кровь христіанства, обвѣяли его трогательно-наивной поэзіей, какъ свѣтлою грѣзою; ими создалась дивная поэма, вдохновившая не только всю церковную обрядность, но и все искусство христіанскаго міра. Христіанская живопись почерпнула изъ этихъ преданій свои прекраснѣйшіе образы; обычныя въ христіанской иконографіи подробности изображеній Богородицы, свв. Іоакима и Анны, св. Іосифа Обручника, — цѣликомъ заимствованы изъ того-же сборника благоухающихъ легендъ: такъ, обычай изображать св. Іосифа старцемъ съ зеленой вѣтвью въ рукахъ или съ голубемъ на посохѣ — находитъ объясненіе лишь въ разныхъ эпизодахъ повѣствованія о чудесномъ обрученіи его съ Пречистою Дѣвою. На Западѣ всѣ эти преданія легли въ основу «Золотой легенды», вдохновившей все средневѣковое христіанство. На Востокѣ они окрылили христіанскую мистику, явились неисчерпаемымъ источникомъ вдохновенія для создателей церковнаго пѣснопѣнія. Достаточно бѣлаго сравненія и сличенія церковныхъ канонівъ, рождественскихъ и Богородичныхъ, хотя-бы съ искаженнымъ текстомъ нашего Протоєвангелія, чтобы оцѣнить значеніе этихъ старыхъ легендъ въ исторіи созданія того облика Божественнаго Младенца и Пречистой Матери Его, которому донинѣ поклоняется съ умиленіемъ и восторгомъ весь христіанскій міръ. По вѣрному замѣчанію одного изъ представителей современной научной критики (Неппеске), ни одна книга не имѣла такого вліянія на религіозное міросозерцаніе Европы, какъ эта древняя «исторія Рождества Дѣвы Маріи и Іисуса Христа», извѣстная нынѣ подъ названіемъ *Протоєвангелія Іакова*.

Къ безмѣрному сожалѣнію, древній текстъ этой книги утерянъ. Наше *Протоєвангеліє* является лишь позднѣйшей, искаженной передѣлкой его, въ которой нѣтъ даже цѣльности: мы имѣемъ дѣла лишь съ компиляціей нѣсколькихъ болѣе древнихъ источниковъ. Сюда вошли, вѣроятно, и устные преданія, относящіяся къ сѣдой христіанской древности; кромѣ того, въ наслоеніяхъ нашего *Протоєвангелія* можно разсмотрѣть слѣды древняго повѣствованія о Рождествѣ Маріи, другого разказа о

Рождествѣ Иисусовомъ¹⁾, и древняго цикла сказаній о Захаріи священникѣ, отцѣ Іоанна Крестителя,—того Захарія, къ которому старинная традиція относила слова Христа о «Захаріи сынѣ Варахіннѣ, его-же убили между церковью и алтаремъ»²⁾. Насколько составитель позднѣйшаго *Протоэвангелия* былъ далекъ отъ настоящей древне-христіанской среды, явствуетъ изъ допущенныхъ имъ историческихъ ошибокъ и анахронизмовъ, изъ очевиднаго незнакомства его съ географіей Палестины, съ еврейскими обычаями и вообще съ той обстановкой, въ которой происходятъ описываемыя имъ событія.

Такимъ образомъ, въ томъ видѣ, въ которомъ оно до насъ дошло, *Протоэвангелие Иакова* лишено исторической цѣнности; оно является позднѣйшимъ сборникомъ легендъ, частью уже использованныхъ въ другихъ апокрифическихъ сказаніяхъ о Рождествѣ Пречистой Дѣвы и Самого Господа Иисуса Христа. Къ числу этихъ апокрифовъ относятся: упомянутое уже нами латинское Евангелие псевдо-Матѳея (*Liber de ortu beatae Mariae et infantiae Salvatoris*), книга *De nativitate Mariae*, сохранившаяся въ коптской рукописи *Исторія Іосифа плотника* (*Historia Iosephi fabri lignarii*), такъ называемое Арабское Евангелие Дѣтства, и мн. др. Всѣ эти позднѣйшія передѣлки древнихъ сказаній могутъ быть оставлены безъ вниманія. Однако, въ виду отмѣченнаго уже нами громаднаго значенія преданій, отчасти сохранныхъ въ *Протоэвангелии* Иакова, можно здѣсь вкратцѣ очертить его содержаніе.

Разсказъ начинается съ описанія праведной жизни свв. Іоакима и Анны, скорбящихъ о томъ, что Богъ не даровалъ имъ дѣтей; Іоакимъ глубоко опечаленъ замѣчаніемъ нѣкоего Рувима, отрицающаго за нимъ право возносить жертву въ храмъ, ибо Господь отказалъ ему въ потомствѣ и тѣмъ показалъ, что Іоакимъ Ему неугоденъ. Такой-же упрекъ приходится выслушать и Аннѣ отъ своей служанки Юдифи; въ глубокой скорби удаляется она въ садъ и здѣсь, при видѣ гнѣзда съ птенцами, она начинаетъ плакать и взывать:

¹⁾ То была особая книга, составленная съ опредѣленной цѣлью,—доказать *virginitas Mariae in partu et post partu*.

²⁾ *Матѳ.* XXIII, 35. *Лук.* XI, 51. Объ этихъ легендахъ о Захаріи мы уже упоминали (см. выше стр. 238), и можемъ только вновь отослать читателя къ специальному изслѣдованію Берендтса (*Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig, 1895*).

«Горе мнѣ! почему проклята я передъ лицомъ сыновъ израилевыхъ, и осмѣяна, и изгнана изъ храма Господняго? Горе мнѣ! кому уподобилась я? Не птицамъ небеснымъ подобна я, ибо птицы небесныя плодоносны передъ Тобою, Господи! Горе мнѣ! кому уподобилась я? Не звѣрямъ земнымъ подобна я, ибо и звѣри земныя плодоносны передъ Тобою, Господи! Горе мнѣ! кому уподобилась я? не водамъ симъ подобна я, ибо и воды сіи плодоносны передъ Тобою, Господи! Горе мнѣ! кому уподобилась я? Не землѣ сей подобна я, ибо и земля сія приноситъ плоды въ свое время и славить Тебя, Господи!»...

Ангель Господень является Аннѣ и утѣшаетъ ее извѣстіемъ, что молитва ея услышана Богомъ и будетъ ей даровано дитя, черезъ которое прославится имя ея; такимъ-же видѣніемъ осчастливленъ и Іоакимъ. И вотъ наступаетъ великое событіе, донинѣ воспѣваемое Церковью въ кондакъ на 8 сентября: «Іоакимъ и Анна поношенія безчадства свободистася»... У Анны рождается дочь, Пречистая Марія; шести мѣсяцевъ отъ роду Она уже можетъ свободно ходить, но мать, оберегая Ее отъ всякой скверны, не даетъ Ей ступать по землѣ, «доколѣ не будетъ Она приведена въ храмъ для посвященія Богу». Непорочныя дѣвы, — дщери израильскія, — окружаютъ Младенца и служатъ Ей. День первой годовщины рожденія Маріи торжественно празднуется всѣмъ народомъ Израильскимъ, и старѣйшинами, и книжниками, и священниками, для которыхъ Іосифъ устраиваетъ великолѣпный пирь.

Когда Божественному ребенку исполняется 3 года, родители приводятъ Ее въ Іерусалимъ въ храмъ Господень, гдѣ встрѣчаетъ Ее первосвященникъ и вводитъ въ алтарь, при общемъ ликованіи народномъ. Марія живетъ въ храмѣ до двѣнадцатилѣтняго возраста, и получаетъ пищу изъ рукъ ангельскихъ. Когда Ей исполняется 12 лѣтъ, священники озабочиваются приисканіемъ достойнаго хранителя дѣвства Ея; по указанію ангела, явившагося первосвященнику Захаріи, рѣшено собрать въ Іерусалимѣ всѣхъ вдовыхъ старцевъ Израилевыхъ и ожидать знаменія Божіяго для избранія достойнѣйшаго. Всѣмъ старцамъ приказано явиться съ жезлами въ рукахъ; первосвященникъ полагаетъ всѣ эти жезлы въ храмѣ, и, по вознесеніи молитвы о дарованіи небеснаго знаменія, вновь раздаетъ ихъ старцамъ: послѣднимъ подходитъ за жезломъ праведный Іосифъ и въ это время изъ жезла излетаетъ голубъ и садится ему на голову (по другому преданію, жезлъ его внезапно прозябаетъ и покрывается листвою). Послѣ такого знаменія Божіяго Іосифу вручается Пречистая Дѣва, и онъ бе-

реть Ее къ себѣ. Въ домѣ Іосифа Пресвятая Дѣва занимается пряжей, и съ помощью семи непорочныхъ дѣвъ изготовляетъ пурпурную завѣсу для храма.

Далѣе слѣдуетъ разсказъ о Благовѣщеніи, вполне схожій съ повѣствованіемъ каноническихъ евангелій, съ добавленіемъ той лишь подробности, что Архангелъ Гавріиль является Пресвятой Дѣвѣ въ то время, когда Она идетъ съ кувшиномъ за водою, и затѣмъ вторично является Ей, когда она сидитъ за пряжей (оттого во многихъ старинныхъ изображеніяхъ Благовѣщенія Богородица представлена у колодца съ кувшиномъ въ рукахъ, а иногда въ домашней обстановкѣ за пряжей). Далѣе повѣствуется о посѣщеніи Пресвятою Дѣвою Елизаветы, также согласно евангельскому разсказу.

Затѣмъ въ нашемъ текстѣ изображается скорбь и смятеніе Іосифа, когда онъ узнаетъ о положеніи порученной ему Пречистой Дѣвы; его успокаиваетъ явленіе ангела, сообщающаго ему о непостижимомъ таинствѣ Божественнаго рожденія. Но книжникъ Анна, случайно посѣтившій Іосифа, разгадываетъ оберегаемую имъ тайну и спѣшитъ донести священникамъ о томъ, что Іосифъ обманулъ ихъ довѣріе и согрѣшилъ съ порученной ему избранницею Божіею. Іосифа привлекаютъ къ отвѣтственности, но въ виду заявленія его о невиновности, подвергаютъ его в Пречистую Дѣву испытанію, согласно Моисееву закону, черезъ «воду обличенія»¹⁾; Іосифъ и Марія выходятъ чистыми изъ этого искуса, и первосвященникъ отпускаетъ ихъ съ миромъ домой.

Послѣ этого наступаетъ великій моментъ Рождества Спасителя; ему предшествуетъ обнародованіе кесарева повелѣнія о переноси жителей Іудей, и Іосифъ отправляется въ Вілелемъ, чтобы записать себя и сыновей своихъ; онъ сильно недоумѣваетъ, какъ записать ему Марію, не смѣя назвать Ее ни женою своею, ни дочерью,—но возлагаетъ упованіе на Бога и пускается въ путь. По дорогѣ, уже вблизи Вілелема, Марія чувствуетъ приближеніе родовъ. Іосифъ устраиваетъ ее кое-какъ въ придорожной пещерѣ и отправляется въ поиски за бабкой-повитухой, но по пути замѣчаетъ странныя явленія въ природѣ: все замерло въ ожиданіи великаго событія, неподвиженъ небесный сводъ, и птицы остановились въ воздухѣ безъ движенія,

¹⁾ См. *кн. Числ.* V, 12—29.

и люди стоять, какъ вкопанные, и стадо овецъ точно окаменѣло, а пастухъ остановился съ поднятою рукою, и т. д.; все кругомъ на мгновеніе замерло, и вдругъ оживаетъ, какъ ни въ чемъ не бывало. Великое событіе свершилось: когда Іосифъ возвращается къ пещерѣ, то находитъ уже Божественнаго Младенца на рукахъ Пречистой Матери, а приведенная имъ женщина и еще другая женщина, Саломія, могутъ лишь съ ужасомъ и благоговѣніемъ констатировать дивный фактъ рожденія Дитяти отъ Пренепорочной Приснодѣвы.

Далѣе слѣдуетъ повѣствованіе о поклоненіи волхвовъ, приведенныхъ съ Востока звѣздою, и объ избіеніи Иродомъ младенцевъ. Послѣдній разсказъ дополненъ свѣдѣніями о чудесномъ избавленіи отъ смерти младенца—Іоанна Крестителя: мать его Елизавета бѣжитъ съ нимъ, преслѣдуемая палачами, и въ ту минуту, когда они настигаютъ ее, по молитвѣ Елизаветы разступается гора и скрываетъ въ нѣдрахъ своихъ мать и дитя. Иродъ издаетъ приказъ разыскать во что бы то ни стало младенца Іоанна, полагая, что именно ему суждено быть Царемъ, предсказаннымъ волхвами. Слуги Ирода пристають къ первосвященнику Захаріи съ требованіемъ указать, гдѣ скрывается сынъ его, и въ виду отказа Захаріи убиваютъ его въ самомъ храмѣ, передъ алтаремъ; на мѣстѣ убіенія его остается кровавое пятно, которое никакими усиліями нельзя отмыть, и гласъ Божій возвѣщаетъ священникамъ, что эта святая кровь останется несмываемой до пришествія Мстителя. Весь народъ Израильскій скорбитъ и оплакиваетъ Захарію, на мѣсто котораго по жребію избирается первосвященникомъ Симеонъ, мужъ праведный, «которому обѣщано Духомъ Святымъ, что онъ не вкуситъ смерти, доколѣ не узритъ воплощеннаго Спасителя міра».

На этомъ мѣстѣ заканчивается нашъ текстъ *Протоевангелія* краткимъ сообщеніемъ предполагаемаго автора,—Іакова,—о томъ, что послѣ смерти Ирода и во время наступившаго вслѣдъ за тѣмъ народнаго волненія онъ, Іаковъ, удалился въ пустыню и здѣсь написалъ свою книгу во славу Бога и Господа нашего Іисуса Христа.

IX. *Евангеліе Никодима* (evang. Nicodemi). Подъ этимъ заглавіемъ нынѣ извѣстенъ текстъ, повѣствующій о крестныхъ страданіяхъ Спасителя и о сошествіи Его во адъ для освобо-

жденія праотцевъ и ветхозавѣтныхъ праведниковъ отъ власти діавола. Это евангеліе Никодима, подобно *Протоевангелію Іакова*, является компиляціей изъ болѣе древнихъ источниковъ и легендъ; въ настоящемъ своемъ видѣ оно относится едва-ли не къ V вѣку и поэтому не можетъ здѣсь занимать наше вниманіе наравнѣ съ древнѣйшими памятниками первобытной христіанской письменности. Но преданія, содержащіяся въ немъ, все-же представляютъ большой интересъ; мы находимъ въ нихъ отзвуки древней христіанской эсхатологіи, древнѣйшихъ взглядовъ христіанства на тайны загробнаго міра. На этихъ преданіяхъ Церковь основала свое ученіе о сошествіи Христа во адъ въ промежуткѣ между Своею смертію и воскресеніемъ; отсюда-же почерпнула христіанская поэзія свои описанія царства смерти и изображенія блаженства просвѣтленныхъ Христовымъ сошествіемъ душъ. По своему значенію въ исторіи церковной обрядности и всего христіанскаго искусства *Евангеліе Никодима* занимаетъ первостепенное мѣсто, рядомъ съ *Протоевангеліемъ Іакова*.

По внутреннему содержанію наше *Евангеліе Никодима* распадается на двѣ части: въ первой повѣствуется о судѣ и приговорѣ надъ Христомъ, причѣмъ рассказъ каноническихъ евангелій здѣсь дополненъ многими любопытными, хотя и наивными, подробностями, — во второй-же описывается, якобы со словъ воскресшихъ мертвецовъ Левкія и Карина, сошествіе Христа въ преисподнюю, побѣда Его надъ діаволомъ, введеніе Имъ въ рай всѣхъ преждепочившихъ праведниковъ. Эта вторая часть является переработкой болѣе древней утерянной книги (*Descensus ad inferos*). Первая-же часть составлена изъ нѣсколькихъ весьма старинныхъ апокрифовъ, носившихъ имя Понтія Пилата. Христіанская древность уже во времена св. Іустина знала и часто цитировала *Дѣянія Пилата* (*Acta Pilati, Gesta Pilati*), считавшіяся потомъ безслѣдно утерянными. Но Тишендорфъ установилъ, что въ сохранившемся *Евангеліи Никодима* уцѣлѣли слѣды этихъ «дѣяній Пилата»¹⁾, и это мнѣніе нынѣ принято всею научною критикою. Такимъ образомъ, *Евангеліе Никодима*, помимо своего историческаго значенія для средневѣковой Церкви, является для насъ весьма цѣннымъ сборникомъ древнихъ легендъ о Пилатѣ. Часть этихъ

¹⁾ Tischendorf, *Evangelia Apocrypha, Proleg. Ev. Nicodemi*.

легендъ сохранилась и въ другихъ обработкахъ, составленныхъ вѣроятно отчасти на основаніи устныхъ традицій: такъ, мы имѣемъ апокрифическое письмо Пилата къ имп. Тиверію съ донесеніемъ по дѣлу Иисуса Христа (сохраненное и въ *Евангеліи Никодима* въ видѣ приложения¹⁾), затѣмъ такъ наз. *Ἐνάφορα* Пилата, *Mors Pilati*, *Vindicta Salvatoris* и прочіе мелкіе тексты, собранные и изданные неумолимымъ Тишендорфомъ. Но *Дьянія Пилата*, вошедшія въ первую часть *Евангелія Никодима*, являются самой полной обработкой тѣхъ легендъ о знаменитомъ игемонѣ, которыя сплелись вокругъ евангельскаго разсказа о Страстяхъ Господнихъ.

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что интересъ, возбужденный личностью Пилата и создавшій вокругъ его имени циклъ апокрифической литературы, выражался въ двойкой формѣ. Съ одной стороны составлялись письма и «дьянія» Пилата съ цѣлью доказать, что самъ судья подпалъ подъ неотразимое обаяніе Осужденнаго и свидѣтельствовалъ о Его божественности. Съ другой стороны, въ составленіи этихъ литературныхъ поддѣлокъ проскальзывала тенденція обѣленія римской власти вообще отъ упрека въ Богоубійствѣ, и возложенія всей вины на евреевъ; эту тенденцію можно уловить уже въ нашихъ каноническихъ евангеліяхъ, въ особенности-же въ сохранившемся отрывкѣ *Евангелія Петра* (см. выше). Въ *Евангеліи Никодима* она выразилась болѣе опредѣленно, быть можетъ потому, что этотъ апокрифъ выработался въ окончательномъ видѣ уже во времена полного союза Церкви съ государствомъ (т. е. съ Римомъ и его государственными традиціями). Можно однако допустить, что это расположеніе къ римской власти вошло въ *Евангеліе Никодима* вмѣстѣ съ древнѣйшими преданіями, слагавшимися въ раннюю пору христіанскаго благовѣстія, при благодушной терпимости стараго Рима, — до эпохи кровавыхъ гоненій. Вспомнимъ, какъ наши каноническія *Дьянія Апостольскія* подчеркиваютъ доброжелательное отношеніе къ Павлу со стороны представителей державной власти Рима²⁾.

Что касается второй части *Евангелія Никодима*, то въ ней, какъ мы уже указывали, уцѣлѣли обрывки тѣхъ древнихъ

¹⁾ На это письмо Пилата есть ссылка у Тертуліана, *Apol.* V. XXI.

²⁾ На это примирительное отношеніе къ Риму, выраженное во всей первобытной христіанской литературѣ, мы уже указывали (см. выше, стр. 125—126 sq.).

преданій, на которыхъ зиждется христіанское ученіе о сошествіи Христа во адъ въ знаменіе побѣды надъ смертью. Ученіе это не находитъ подтвержденія въ каноническомъ текстѣ нашихъ евангелій, но оно усвоено христіанскимъ сознаниемъ съ такой полнотой, что церковная обрядность связана съ нимъ неразрывно. На Востокѣ и на Западѣ въ равной мѣрѣ величайшей христіанскій праздникъ — Пасха — служитъ воспоминаніемъ не одного только чудеснаго Воскресенія Христова, но и радостнаго избавленія отъ власти смерти всѣхъ праотцевъ, чаявшихъ спасительнаго пришествія Искушителя міра. Пасхальная служба Православной Церкви изображаетъ въ чудныхъ пѣснопѣніяхъ радость «неба же и земли и преисподней», когда «снизшелъ еси въ преисподняя земли, и сокрушилъ еси верей вѣчныя, содержащія связанныя, Христе», когда «сниде въ преисподняя земли воплотивыйся паче ума, и воздвиже съ собою Адама», когда «смерти празднуемъ умерщвленіе, адово разрушеніе, инаго житія вѣчнаго начало», когда «плотью уснувъ яко мертвъ, Царю и Господи, тридневенъ воскресъ еси, Адама воздвигъ отъ тли, и упразднилъ смерть»... И не одно только пасхальное празднованіе посвящено этимъ воспоминаніямъ, но и на всѣхъ воскресныхъ службахъ Православная Церковь воспѣваетъ «сошествіе во адъ» Побѣдителя смерти, въ кондакахъ всѣхъ 8 гласовъ (въ воскресныхъ канонахъ октоиха).

«Воскресъ еси яко Богъ изъ гроба во славу, и міръ со-воскресилъ еси, и естество человѣческое яко Бога воспѣваетъ Тя, и смерть исчезе, Адамъ же ликуеть, Владыко, Ева нынѣ отъ узъ избавляема радуется зовущи: Ты еси, иже всѣмъ подай Христе воскресеніе».

«Воскресъ еси отъ гроба, всесильне Спасе, и адъ видѣвъ чудо ужасеся, и мертвіи восташа. Тварь же видящи срадуется Тебѣ, и Адамъ свеселится, и міръ, Спасе мой, воспѣваетъ Тя присно».

«Воскресъ еси днесъ изъ гроба, Щедре, и насъ возвелъ еси отъ вратъ смертныхъ: днесъ Адамъ ликуеть и радуется Ева, вкупѣ же и пророцы съ патріархи воспѣваютьъ непрестанно божественную державу власти Твоея».

«Спасъ и Избавитель мой, изъ гроба яко Богъ воскресъ отъ узъ земнородныхъ, и врата адова сокруши, и яко владыка воскресе тридневенъ». (Изъ того-же 4-го гласа: «Врата мѣдная стерлъ еси, и верей сокрушилъ еси Христе Боже, и родъ че-

ловѣческой падшій воскресилъ еси»... «Врата адова сокрушилъ еси, Господи, и Твоею смертию смертное царство разрушилъ еси»... и т. д.).

«Ко аду, Спасе мой, сошелъ еси, и врата сокрушивый яко всеисленъ, умершихъ яко Создатель совоскресилъ еси, и смерти жало сокрушилъ еси, и Адамъ отъ клятвы избавленъ бысть, Человѣколюбче; тѣмже вси зовемъ: спаси насъ, Господи».

«Живоначалною дланію, умершья отъ мрачныхъ удолий Жизнодавецъ воскресивъ всѣхъ Христосъ Богъ, воскресеніе подаде человѣческому роду: есть бо всѣхъ Спаситель, воскресеніе и животъ и Богъ всѣхъ».

«Не ктому держава смертная возможетъ держати человѣки: Христосъ бо сниде сокрушая и разоряя силы ея, связуемъ бываетъ адъ, пророцы согласно радуются; предста глаголюще Спасъ сущымъ въ вѣрѣ, изыдите вѣрніи въ воскресеніе».

«Воскресъ изъ гроба, умершья воздвиглъ еси, и Адама воскресилъ еси, и Ева ликуеть во Твоемъ воскресеніи, и мірстїи концы торжествуютъ, еже изъ мертвыхъ востаніемъ Твоимъ, Многомилостиве».

Мы привели эти 8 кондаковъ въ свидѣтельство глубокаго значенія для Церкви преданій, не нашедшихъ себѣ мѣста въ каноническихъ текстахъ, но отголоски которыхъ сохранились въ *Евангеліи Никодима*. Вспомнимъ еще тропарь 2-го гласа, воспѣваемый также и на Пасхѣ:

«Егда снизшелъ еси къ смерти, Животе безсмертный, тогда адъ умертвилъ еси блистаніемъ Божества; егда же и умершья отъ преисподнихъ воскресилъ еси, вся силы небесныя взываху: Жизнодавче Христе Боже нашъ, слава Тебѣ!»

Намъ остается разсмотрѣть, въ какомъ видѣ описывается въ *Евангеліи Никодима* это радостное событіе сокрушенія адовыхъ вратъ и призванія преждепочившихъ праотцевъ къ вѣчной жизни. Къ сожалѣнію, какъ уже указано, нашъ текстъ является лишь позднѣйшей переработкой этихъ старыхъ христіанскихъ преданій, и поэтому полный переводъ этой книги (къ тому-же довольно объемистой), здѣсь не представляется нужнымъ. Мы ограничимся, какъ и для *Протоэвангелія Іакова*, краткимъ пересказомъ *Евангелія Никодима*, по латинскому тексту А изданія Тишендорфа (*Evang. arosypha*, pp. 312—395). Въ этомъ-же изданіи помѣщено и два греческихъ текста, нѣ-

сколько менѣе пространныхъ, и фрагментъ втораго латинскаго текста¹⁾.

Книга начинается вступленіемъ отъ имени автора, нѣкоего Энія (Aenias, въ греч. текстѣ *Αναβίας*), сообщающаго, что онъ составилъ свой трудъ «въ царствованіе Θεодосія и Валентиніана» (ок. 425 г. ? если здѣсь имѣется въ виду Θεодосій II). Авторъ называетъ себя крещеннымъ евреемъ и высказываетъ свое намѣреніе изложить въ греческомъ переводѣ древнія еврейскія свидѣтельства объ Иисусѣ Христѣ, собранныя Никодимомъ (откуда и названіе нашего «евангелія Никодима»).

Вслѣдъ за тѣмъ начинается разсказъ о томъ, какъ Анна и Каиафа и другіе предстоятели еврейскіе возбудили передъ Пилатомъ доносъ на Иисуса Христа, обвиняя Его въ волшебствѣ и въ выставленіи Себя Сыномъ Божиимъ; по требованію ихъ Пилатъ вызываетъ Христа на судъ. При появленіи Христа римскія знамена сами собою передъ Нимъ преклоняются. Иудеи доносятъ на знаменоносцевъ, будто они воздавали царскія почести Обвиняемому, и Пилатъ разрѣшаетъ имъ избрать изъ своей среды двѣнадцать сильныхъ мужей, которые смогли-бы удержать знамена, но несмотря на всѣ усилія еврейскихъ силачей, невидимая мощь неудержимо преклоняетъ вновь знамена передъ Христомъ. Пилату становится жутко; въ это время приходитъ къ нему посланецъ отъ жены его, молящей не дѣлать зла Праведнику Сему и сообщающей о своемъ вѣщемъ снѣ. Иудеи успокаиваютъ Пилата увѣреніемъ, будто этотъ сонъ жены его — слѣдствіе магическихъ чаръ Иисуса.

Затѣмъ начинается допросъ Божественнаго Обвиняемаго. Иудеи всячески стараются очернить Его передъ Пилатомъ, богохульствуютъ о рожденіи Его (якобы Онъ рожденъ отъ прелюбодѣйства) и обвиняютъ Его въ нарушеніи субботы. Вопросы Пилата и отвѣты Христа согласуются съ текстомъ каноническихъ евангелій. Въ защиту Христа выступаетъ Никодимъ, а за нимъ цѣлый рядъ исцѣленныхъ Христомъ людей: тутъ и

¹⁾ *Евангеліе Никодима* было настолько распространено въ средневѣковой Европѣ, во всевозможныхъ вариантахъ, что изданія его начались повсюду почти одновременно съ распространеніемъ книгопечатанія, и перечисленіе всѣхъ его печатныхъ изданій столь-же затруднительно, какъ и составленіе перечня всѣхъ его рукописныхъ кодексовъ. Здѣсь достаточно указать, что, помимо множества отдѣльныхъ изданій, нашъ текстъ помѣщенъ во всѣхъ сборникахъ апокрифическихъ евангелій (Фабриціуса, Тило, Migne и мн. др).

разслабленный, возставшій по слову Спасителя послѣ тридцативосьмилѣтняго недуга, и слѣпорожденный, и прокаженный, и жена кровоточивая (названная здѣсь Вероникой), и мн. др. Пилать потрясенъ этими свидѣтельствами и цытается закончить дѣло оправданіемъ Исуса, но, видя упорство евреевъ и опасаясь бунта, предлагаетъ народу выборъ между Христомъ и Вараввой; вся чернь требуетъ помилованія Вараввы, къ великому негодованію Пилата, который упрекаетъ евреевъ въ жестокосердія и въ постоянномъ забвеніи милостей Божіихъ, излитыхъ на народъ Израильскій со времян исхода изъ Египта. Какъ и въ каноническихъ евангеліяхъ, споръ между нерѣшительнымъ судьей и непреклонными обвинителями заканчивается омовеніемъ рукъ Пилата передъ народомъ, вопіющимъ: кровь Его на насъ и на чадахъ нашихъ. И Пилать принужденъ предать Христа на бичеваніе и крестную смерть.

Описаніе распятія Христова дополнено незначительными подробностями; такъ, приведены имена двухъ распятыхъ съ Нимъ разбойниковъ: одинъ изъ нихъ Dismas, а другой—Gestas (въ греч. текстѣ—Δοσμάς и Γέστας); первый обращается къ Христу съ знаменитымъ призывомъ: «помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ», и получаетъ обѣщаніе «быть днесъ въ раю». Подробности раздѣла ризъ Христовыхъ, напоенія Его оцтомъ съ желчью, надписанія на крестѣ и пр. изложены согласно каноническому тексту; не опущены и знаменія при кончинѣ Христа: тьма, раздраніе завѣсы храма. Пилать очень смущенъ этими знаменіями, и созываетъ старѣйшинъ іудейскихъ, укороженно спрашивая ихъ о значеніи этой страшной тьмы, но евреи стараются успокоить его и объяснить наступившій мракъ солнечнымъ затменіемъ. Іосифъ Аримаѳейскій является съ ходатайствомъ о выдачѣ тѣла Исусова, и просьба его уважена Пилатомъ; тѣло Божественнаго Страдальца переносится въ гробницу Іосифа, и охраняется, по просьбѣ евреевъ, стражею, чтобы не могли его украсть ученики Господни. Между тѣмъ озлобленные евреи воздвигаютъ гоненіе на всѣхъ свидѣтелей, заступившихся за Христа передъ Пилатомъ, на Никодима и на Іосифа, котораго хватаютъ и заключаютъ подъ стражу за то, что онъ дерзнулъ приступить къ погребенію Казненнаго, но Іосифъ чудеснымъ образомъ освобождается изъ темницы; когда являются за нимъ для привода его на судъ, въ день послѣ-субботній, то не находятъ его, хотя двери темницы были

заперты и запечатаны и охранялись стражею. Старѣйшины еврейскіе, собравшіеся для суда надъ Іосифомъ, недоумѣвають объ исчезновеніи его, но въ это время приходятъ стражники, бывшіе у гроба Господня, и рассказываютъ о страшномъ видѣніи ангела, сошедшаго въ полночь съ неба и отвалившаго камень отъ двери гроба, и о воскресеніи Христовомъ; воины слышали, какъ ангелъ возвѣщалъ пришедшимъ ко гробу женщинамъ о великомъ событіи и повелѣвалъ сообщить ученикамъ, что Господь предварить ихъ въ Галилею. Устрашенные евреи рѣшаются на подкупъ воиновъ и даютъ имъ денегъ, чтобы они умолчали и всемъ бывшемъ и распространяли слухъ о похищеніи тѣла Іисуса учениками.

Тѣмъ временемъ нѣкій Финеесъ священникъ и Адда учитель и Эгій левитъ (греч. Ἀγγαῖος, Ангей?) приходятъ въ Іерусалимъ изъ Галилеи и сообщаютъ, что видѣли воскресшаго Господа, сѣдящаго посреди учениковъ Своихъ и бесѣдующаго съ ними, и затѣмъ вознесшагося на небо. Старѣйшины и священники еврейскіе подкупаютъ и этихъ свидѣтелей и, давъ имъ денегъ и заручившись ихъ молчаніемъ, высылаютъ ихъ изъ Іерусалима. Но выслушанныя сообщенія все-же сильно тревожатъ ихъ. Тогда, по совѣту Никодима, они рѣшаются тщательно разслѣдовать все дѣло и посылаютъ за Іосифомъ, оказавшимся въ родномъ своемъ городѣ Аримаѳѣ. Вызванный въ Іерусалимъ, Іосифъ рассказываетъ о своемъ чудесномъ освобожденіи изъ темницы Самимъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, и въ свою очередь даетъ совѣтъ разспросить мертвецовъ, воскресшихъ и изшедшихъ изъ гробовъ въ знаменіе воскресенія Господня. Двое изъ этихъ воскресенныхъ, — сыновья почившаго старца Симеона Богопріимца, — находятся въ Аримаѳѣ, и со дня возстанія своего изъ мертвыхъ пребываютъ въ затворѣ и въ безмолвномъ созерцаніи.

Отсюда, съ XVII главы нашего текста, начинается вторая часть *Евангелія Никодима*, содержащая описаніе сошествія Іисуса Христа въ преисподнюю, со словъ воскресенныхъ сыновей Симеоновыхъ, — Левкія и Карина. Узнавъ отъ Іосифа, что оба брата (о смерти и погребеніи которыхъ всѣ помнили) находятся въ Аримаѳѣ, предстоятели еврейскіе рѣшаютъ разспросить ихъ о тайнѣ ихъ воскресенія. Особо избранная депутация, въ составѣ Анны, Каіафы, Никодима, Іосифа и Гамалила, удостовѣряетъ сперва, что гробницы сыновей Симеоно-

выхъ открыты и пусты, а затѣмъ отправляется въ Аримаею и заклинаеть братьевъ именемъ Божиимъ повѣдать всю правду. Левкій и Каринъ осѣniają себя крестнымъ знаменіемъ и приступаютъ къ письменному изложенію всего происшедшаго въ царствѣ мертвыхъ, когда преподняя вдругъ озарилась блистаніемъ Божественнаго свѣта.

Отець рода человѣческаго (Адамъ) и всѣ патриархи и пророки возрадовались при видѣ этого Свѣта и воскликнули: «Свѣтъ сей источникъ свѣта присносущнаго!» И Исаія воззвалъ: «Сей есть Свѣтъ Отца, Сынъ Божій, о Которомъ я предсказывалъ:... люди ходящіе во тьмѣ увидятъ свѣтъ великій, и сѣдѣнціи въ сѣни смертной, свѣтъ возсіяетъ на нихъ»¹⁾... И Симеонъ воскликнулъ, что это Тотъ Свѣтъ, о Которомъ онъ по наученію Духа Святаго прорицалъ: «...видѣли очи мои спасеніе Твое, еже уготовалъ еси предъ лицомъ всѣхъ людей, свѣтъ во откровеніе языковъ»... и т. д. Іоаннъ Креститель также возвѣщаетъ, что грядетъ Тотъ, Кого онъ крестилъ во Іорданѣ. И Адамъ и сынъ его Снѣъ вспоминаютъ обѣтованія Бога о пришествіи Искушителя міра, Избавителя людей отъ смерти.

Между тѣмъ Сатана и «князь преисподней» готовятся къ встрѣчѣ Иисуса, и Сатана хвалится своею побѣдою надъ Тѣмъ, Кто мнилъ себя быть Сыномъ Божиимъ. Но «князь преисподней» вспоминаетъ о Лазарѣ и другихъ мертвецахъ, воскрешенныхъ силою Христовою, и опасается пришествія Господня. Въ это время раздается громовый голосъ: «возьмите врата князи ваша и возьмитесь врата вѣчная, и внидетъ Царь Славы». Псалмопѣвецъ Давидъ узнаетъ эти слова, когда-то воспѣтыя имъ, и пророкъ Исаія вспоминаетъ свои пророчества о воскресеніи мертвыхъ и о радостной побѣдѣ надъ адомъ. Вновь раздается свыше тотъ-же громовый призывъ: «возьмитесь врата вѣчная... да внидетъ Царь Славы», и «князь преисподней въ смятеніи вопрошаетъ: «кто есть Сей Царь Славы?» Но Давидъ разъясняетъ, что этотъ призывъ и отвѣтъ на него были уже воспѣты имъ на землѣ въ боговдохновенномъ псалмѣ, и радостно воспѣваетъ дальше: «Господь Крѣпкій и Сильный, Господь сильъ, Той есть Царь Славы...»²⁾ И въ это время Самъ Господь въ человѣческомъ обликѣ появляется среди по-

¹⁾ Ис. IX, 2.

²⁾ Псал. XXIII, 7—10.

раженныхъ и обрадованныхъ святыхъ, къ великому ужасу и смятенію «князя преисподней» и всѣхъ силъ его. Смерть раздвлена подь пятой Господней, и побѣжденный Сатана отдается во власть «князя преисподней» на вѣчныя муки. Къ Адаму-же и всѣмъ усопшимъ святымъ простирается десница Господня, и всѣ падаютъ ницъ передъ величіемъ Царя Славы. Всѣ святые начинаютъ воспѣвать хвалу Господню, причемъ Давидъ, Аввакумъ и другіе пророки прославляютъ Его словами своихъ-же пророчествъ. Господь-же беретъ за руку Адама, и выводитъ его со всѣми праведниками изъ ада, и вручаетъ ихъ архангелу Михаилу, который вводитъ ихъ въ рай. Здѣсь встрѣчаютъ ихъ два старца: то—Енохъ и Илія, нѣкогда взятые на небо живыми; здѣсь-же оказывается и разбойникъ, которому Христосъ сказалъ на крестѣ: «днесъ будешь со Мною въ раю». И всѣ преждепочившіе и нынѣ воскрешенные праведники воздаютъ хвалу Господу и прославляютъ всемогущество и благодать Его.

На этомъ заканчивается изложеніе Левкія и Карина; они добавляють, что имъ однимъ было повелѣно вернуться на короткій срокъ среди живыхъ людей, чтобы повѣдать всѣ эти великія тайны. Затѣмъ Левкій передаетъ исписанный имъ свитокъ Никодиму и Іосифу, а Каринъ отдаетъ свой Аннѣ, Каіафѣ и Гамалилу, послѣ чего они мгновенно преображаются и становятся невидимыми. Предстоятели-же еврейскіе съ трепетомъ обсуждаютъ все узванное ими, и убѣждаются въ божественности Христа. Іосифъ и Никодимъ сообщаютъ все Пилату, который записываетъ всѣ эти откровенія и все сказанное о Христѣ и отдаетъ эти документы въ архивъ преторіи.

Далѣе слѣдуетъ разсказъ о совѣщаніи Пилата съ Анной и Каіафой въ храмѣ, и о сличеніи ими всѣхъ текстовъ Св. Писанія, содержащихъ указанія на время пришествія Мессіи, причемъ путемъ разныхъ вычисленій они приходятъ къ убѣжденію, что Христосъ былъ несомнѣнно Мессіей, обѣщаннымъ ветхозавѣтными пророчествами. Эта глава является послѣдней въ нашемъ текстѣ *Евангелія Никодима* (въ греческихъ текстахъ она отсутствуетъ); за ней помѣщается, въ видѣ приложения, апокрифическое письмо Пилата къ Тиверію, о которомъ мы уже упоминали.

Х. *Евангеліе Вароломея*. Только-что разсмотрѣнные нами евангелія Никодима, Іакова и Ѳомы, съ ихъ позднѣйшими наслоеніями и произвольной переработкой старыхъ преданій, отвлекли наше вниманіе отъ цикла собственно-гностической первобытной евангельской литературы, къ которой мы должны теперь вернуться. Къ сожалѣнію, намъ приходится здѣсь ограничиваться почти-что одними только заглавіями книгъ, до насъ не дошедшихъ, и содержаніе которыхъ возстановить невозможно; гоненіе на нихъ со стороны Церкви выражалось иногда въ такомъ осторожномъ замалчиваніи, что въ нашемъ распоряженіи не имѣется даже никакихъ цитатъ изъ нѣкоторыхъ евангелій, нынѣ безслѣдно утерянныхъ. Къ числу такихъ забытыхъ памятниковъ древне-гностической литературы принадлежало *Евангеліе Вароломея*, о которомъ есть упоминаніе у Іеронима ¹⁾ и въ декретѣ Геласія. Ссылку на авторитетъ Вароломея находимъ и у Діонисія Ареопагита. Этимъ ограничивались наши скудныя свѣдѣнія о *Евангеліи Вароломея* до послѣдняго времени. Въ 1904 г. Ревильу (Revillout) извлекъ изъ коптской рукописи, хранящейся въ Парижской Національной Библіотекѣ, значительный отрывокъ какого-то неизвѣстнаго евангельскаго текста, трактующаго въ чисто гностическомъ духѣ о воскресеніи мертвыхъ, о всеобщемъ спасеніи (причемъ оказываются вычеркнутыми изъ книги жизни Іуда, Иродъ и Каннъ), — наконецъ о явленіи Христа во славу и о возвеліченіи Пресвятой Дѣвы Маріи ²⁾. Ревильу считалъ возможнымъ отнести этотъ фрагментъ къ утерянному *Евангелію Вароломея*, но это мнѣніе нельзя еще признать доказаннымъ.

ХІ. *Евангеліе Варнавы*. Личность Варнавы, знаменитаго спутника Апостола Павла, была, повидимому, окружена особымъ цикломъ преданій въ первобытной христіанской литературѣ. Подъ именемъ его сохранилось во множествѣ списковъ одно посланіе; его-же считали иногда, какъ увидимъ далѣе, авторомъ нашего каноническаго посланія (приписаннаго Павлу) къ *Евреямъ*; извѣстны и «Дѣянія» его, а въ древности приписывали ему и особое Евангеліе. (Εὐαγγ. κατὰ Βαρνάβαν). Отъ

¹⁾ *Prol. Comm. in ev. Matth.*

²⁾ Revillout, *Les apocryphes coptes* (Patrologia Orientalis, II, fasc. 2).

этого евангелія не сохранилось однако никакихъ цитатъ, и содержаніе его намъ совершенно неизвѣстно. О немъ упоминается, между прочимъ, въ декретѣ Геласія среди другихъ отвергнутыхъ Церковью евангелій.

ХІІ. *Евангеліе Іуды*. (Εὐαγγ. τοῦ Ἰούδα). Мы уже знаемъ, что нѣкоторыя гностическія секты, въ особенности т. наз. *каиниты*, относились съ большимъ уваженіемъ къ Іудѣ, объясняя его предательство особенными символическими толкованіями, и пользовались евангеліемъ, носившимъ его имя ¹⁾. Объ этомъ *Евангеліи Іуды* упоминаютъ Иринеи Ліонскій ²⁾ и Епифаній ³⁾, но, къ сожалѣнію, безъ цитированія хоть какого-нибудь обрывка текста. Мы лишены поэтому всякой возможности опредѣлить, содержала-ли названная книга оправданіе дѣйствій Іуды и измѣны его Божественному Учителю, или-же въ пей излагались таинственныя откровенія Іуды, котораго офитическая традиція выставляла носителемъ особаго, высшаго познанія.

Гностики пользовались и многими другими евангеліями, на которыя встрѣчаются лишь неясныя указанія въ ересеологической литературѣ. Тагъ, попадаются названія «*Евангелія истины*», «*Евангелія совершенства*», но безъ какихъ-либо данныхъ о содержаніи этихъ мистическихъ книгъ. Существовало и какое-то *Евангеліе Евы* (Εὐαγγ. Ἐβας), изъ котораго Епифаній сохранилъ намъ слѣдующую интересную цитату:

«... Я былъ на высокой горѣ, и узрѣлъ великаго челоѣка и рядомъ маленькаго, и услыхалъ громовый гласъ и приблизился, чтобы разслышать глаголемое. И онъ (?) изрекъ: «Я—ты, и ты—Я, и гдѣ ты, тамъ и Я, и Я во всемъ, и гдѣ бы ты ни пожелалъ, собираешь ты Меня и собирая Меня, собираешь и себя...» ⁴⁾.

Къ этой группѣ гностическихъ евангелій можно причислить и нѣкоторыя книги, о которыхъ мы уже упоминали при обзорѣ гностическихъ системъ (Γέννα Μαρίας, *Великіе* и *Малые* вопросы *Маріи*, Ἀπόφασις μεγάλη Симона Мага, и др.), но извѣст-

¹⁾ См. выше, стр. 235.

²⁾ *Adv. haer.* I, XXXI, 1.

³⁾ *Haer.* XXXVIII, 1.

⁴⁾ *Eph. Haer.* XXVI, 3.

ныя намъ только по заглавіямъ. Приходится лишь еще разъ съ прискорбіемъ отмѣтить, что утрата всей этой драгоцѣнной литературы отнимаетъ у насъ возможность изучить съ достаточной полнотой и безпристрастіемъ великое умственное броженіе, названное гностическимъ движеніемъ, и бывшее истинной сущью христіанства въ эллино-римскомъ мірѣ. Пробѣлъ, оставленный въ исторіи первобытнаго христіанства исчезновеніемъ всѣхъ подлинныхъ документовъ древняго гностицизма, никогда не заполнится. Въ новѣйшее время наши скудные свѣдѣнія о древне-христіанской письменности нѣсколько обогатились открытіемъ новыхъ текстовъ. Ученые изслѣдователи ежедневно натываются на фрагменты какихъ-то невѣдомыхъ намъ евангелій; цѣннымъ вкладомъ въ сокровищницу церковно-исторической науки явилось открытіе коптскихъ переводовъ древнихъ священныхъ книгъ, и разборомъ ихъ нынѣ заняты неутомимые изслѣдователи христіанской старины. Нечислимые богатства дремлютъ еще среди неразобранныхъ рукописей европейскихъ книгохранилищъ и монастырскихъ архивовъ всего христіанскаго міра. Но, къ сожалѣнію, среди открытыхъ донинѣ текстовъ нѣтъ ни одного несомнѣнно гностическаго подлинника, относящагося къ первой эпохѣ расцвѣта гностицизма. Можно предположить, что эти подлинные тексты затерялись не только вслѣдствіе случайныхъ превратностей судьбы и стихійныхъ бѣдствій, но и потому, что они систематически уничтожались противниками. Повидимому, не мало стараній было приложено къ тому, чтобы изъять совершенно изъ обращенія памятники гностической литературы, и стереть слѣды ихъ съ лица земли...

Изъ открытыхъ въ недавнее время текстовъ, кромѣ упомянутаго уже нами отрывка *Евангелія Петра*, можно отмѣтить фрагментъ т.-наз. Фаюмскаго палируса, найденный въ Вѣнѣ въ коллекціи эрцгерцога Райнера ученымъ Бикелемъ (G. Bickell) и изданный имъ въ 1885 г., — затѣмъ весьма интересные обрывки текстовъ, открытые въ Египтѣ англійскими учеными Гренфелемъ и Гэнтонъ¹⁾, и др. Къ сожалѣнію, мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ гностическими текстами, а съ фрагментами какихъ-то сборниковъ реченій Господнихъ, весьма близкихъ по духу къ тексту нашихъ синоптическихъ евангелій и иногда просто парафразирующихъ знакомыя намъ слова.

¹⁾ B. Grenfell and A. Hunt, *Sayings of our Lord (from an early greek papyrus)*, London 1897, и *New sayings of Jesus*, London 1904.

Наконецъ, слѣдуетъ замѣтить, что въ сохранившихся памятникахъ древне-христіанской литературы можно найти много ссылокъ на слова Христа, не содержащіяся ни въ одномъ изъ каноническихъ или извѣстныхъ намъ апокрифическихъ евангелій. Иногда мы встрѣчаемъ указанія на такіе тексты въ каноническихъ Дѣяніяхъ Апостольскихъ и посланіяхъ; такъ, въ *Дѣяніяхъ* (XX, 35) вспоминается «слово Господа Іисуса, яко Самъ рече: *«Блаженіиѣ естъ паче даяти, нежели пріимати»*, и подобнаго реченія Господа мы тщетно стали-бы искать въ каноническихъ евангеліяхъ, но ссылки на эти слова Христовы находятся въ т. наз. *Постановленіяхъ апостольскихъ*, въ твореніяхъ Ефрема Сирина, Анастасія Синаита и др. Другое, весьма интересное реченіе, приписанное Христу: *«Будьте испытанными мѣнялами»* (ἵνεσθαι τραπέζῃται δοκιμοί), упоминается по нѣсколько разъ въ *Строматахъ* Климента Александрійскаго и у Оригена, въ посланіи Климента Римскаго, въ *Постановленіяхъ апостольскихъ*, въ гностической книгѣ Pistis Sophia, въ твореніяхъ Кирилла Іерусалимскаго, Василія Великаго, Кирилла Александрійскаго, Іоанна Златоустаго, Іеронима, Іоанна Дамаскина, Θεодора Студита и мн. др.; ссылки на эти слова Христа можно перечислить не менѣе 69, по подсчету ученаго Реша (Resch), издаваемаго цѣлый сборникъ такихъ «неписанныхъ реченій Господнихъ» (Аграфна). Изъ этого сборника можно-бы извлечь не мало весьма любопытныхъ реченій, влагаемыхъ въ уста Христа и цитируемыхъ древнѣйшими христіанскими писателями (Принеемъ, Климентомъ, Оригеномъ, Епифаніемъ и мн. др.), какъ напр.:

«Сущіе со Мною Меня не познали».

«Часто желалъ Я услышать слово сіе, и не обрѣлъ того, кто-бы его изрекъ».

«Приближающійся ко Мнѣ къ огню близокъ; отдаляющійся отъ Меня далекъ отъ Царствія (Божіяго)».

«Тайна Моя принадлежитъ Мнѣ и чадамъ дома сего».

«Просите о великомъ, дабы обрѣсти малое».

и мн. др.

Разборъ всѣхъ этихъ и подобныхъ имъ цитатъ не вмѣщается въ нашемъ бѣгломъ очеркѣ внѣканонической литературы; трудъ этотъ добросовѣстно выполненъ въ упомянутой уже прекрасной книгѣ Реша, къ которой можно лишь отослать читателя¹⁾.

¹⁾ А. Resch. *Agrapha (Aussercanonische Schriftfragmente)*, II Aufl., Leipzig, 1906.

Мы не будем здѣсь задерживаться и на вопросѣ объ особыхъ евангеліяхъ, приписанныхъ главарямъ гностическихъ школъ, какъ, напримѣръ, Василиду и Валентину: всѣ данныя и неясныя иногда указанія на эти евангелія уже рассмотрѣны нами при обзорѣ отдѣльныхъ гностическихъ системъ, и къ этимъ скуднымъ свѣдѣніямъ оставалось-бы добавить немногое. Мы подолгу останавливались и на Евангеліи Маркіона, и на четвероевангеліи Татіана, и здѣсь возвращаться къ нимъ не будемъ.

Въ заключеніе этого краткаго обзора внѣканонической евангельской литературы слѣдуетъ упомянуть о гностическомъ трактатѣ, извѣстномъ подъ заглавіемъ *Πιστις Σοφία*, въ которомъ нѣкоторые ученые изслѣдователи думали усмотрѣть передѣлку подлиннаго и безслѣдно-утраченнаго *Евангелія Валентина*. Мнѣніе это донынѣ находитъ сторонниковъ въ ученomъ мірѣ¹⁾, хотя противъ него выставлено не мало весьма серьезныхъ доводовъ. Во всякомъ случаѣ, въ томъ видѣ, въ которомъ сохранился этотъ трактатъ, его нельзя отнести ко II в. (т. е. къ эпохѣ Валентина), и если въ основѣ его лежитъ книга самого Валентина, то этотъ древній подлинникъ подвергся неимовѣрнымъ искаженіямъ: великаго гностическаго мыслителя, столь прославившагося краснорѣчіемъ, эрудиціей и блескомъ философскаго ума, безусловно нельзя признать авторомъ нашей *Pistis Sophia*, отличающейся поразительной запутанностью изложенія, скучными повтореніями, нагроможденіемъ бессмысленныхъ фразъ, перемѣшанныхъ съ грубоватыми магическими формулами. *Pistis Sophia* содержитъ несомнѣнно валентиніанскія идеи, но изложеніе ихъ носитъ явные признаки позднѣйшей и болѣе грубой эпохи, — эпохи упадка гностицизма и забвенія глубочайшихъ философскихъ созерцаній Валентина. Кромѣ того, нашъ текстъ *Pistis Sophia* лишенъ цѣльности и въ немъ можно усмотрѣть наслоенія разныхъ гностическихъ теченій (преимущественно офитическихъ), и слѣды нѣсколькихъ первоисточниковъ, переработанныхъ и кое-какъ слитыхъ составителемъ нашего текста. Такъ, можно предположить, что авторъ пользовался и одной изъ книгъ «Вопросовъ Маріи»²⁾, такъ какъ содержаніе *Pistis*

¹⁾ Среди защитниковъ этого мнѣнія можно назвать Woide, Dulaurier, Schwartz, Renan, Revillout, Amélineau и др.

²⁾ См. выше.

Sophia заключается преимущественно въ бесѣдахъ Христа (уже послѣ Воскресенія) съ Маріей Магдалиной и Самой Пречистой Дѣвой Маріей.

Трактатъ Pistis Sophia содержится въ коптской рукописи, приобретенной въ XVIII в. Британскимъ Музеемъ (въ Лондонѣ) отъ наследниковъ извѣстнаго коллекціонера д-ра Антона Аскью (Ant. Askew, по имени котораго эта рукопись получила названіе Codex Askewianus). Неизвѣстно гдѣ нашелъ ее самъ Аскью; рукопись эта относится, повидимому, къ IV—V вв., хотя нѣкоторые ученые датируютъ ее VII и даже IX вѣкомъ. Изученіе коптскихъ рукописей лишь недавно стало на твердую почву, и Codex Askewianus не сразу привлекъ вниманіе научнаго міра. Описаніе его было дано впервые ученымъ Woide въ концѣ XVIII в., но первое изданіе появилось лишь въ 1851 г., когда нѣмецкій профессоръ Петерманъ (I. H. Petermann) выпустилъ въ свѣтъ въ Берлинѣ латинскій переводъ Pistis Sophia, составленный другимъ ученымъ Шварцемъ (M. Schwartze). Это латинское изданіе Шварца - Петермана считалось до послѣдняго времени лучшимъ, хотя съ тѣхъ поръ появилось два французскихъ перевода (одинъ въ сборникѣ апокрифовъ Migne'a, другой изданный ученымъ Amélineau въ 1895 г.) и одинъ англійскій Мида (G. R. S. Mead). Наконецъ въ 1905 г. появился прекрасный нѣмецкій переводъ Pistis Sophia въ сборникѣ коптскихъ гностическихъ документовъ К. Шмидта ¹⁾, изданномъ Берлинскою Академіею Наукъ; это послѣднее изданіе отвѣчаетъ всѣмъ требованіямъ строго-научной критики, но, къ сожалѣнію, и этотъ добросовѣстный трудъ можетъ дать лишь слабое понятіе о томъ подлинномъ гностическомъ трактатѣ, которымъ пользовался сочинитель Pistis Sophia. Какъ мы уже указывали, эта книга является компиляціей болѣе древнихъ источниковъ, но эти драгоценныя первоисточники не только искажены неумѣлою рукою составителя, но и обезображены варварскимъ коптскимъ переводомъ съ греческаго подлинника. Смыслъ книги, и безъ того весьма темный, мѣстами совершенно утерянъ; авторъ коптскаго перевода видимо самъ не могъ совладать съ трудностями гностической терминологіи и даже ограничивался транскрипціей непонятныхъ ему греческихъ словъ; кромѣ того, онъ внесъ въ свой переводъ, повидимому, не мало

¹⁾ Carl Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I B. (Leipzig, 1905).

собственныхъ измышленій, такъ какъ нѣкоторыя особенности книги (напр. употребленіе египетскихъ названій мѣсяцевъ и времяисчисленія) врядъ-ли можно отнести къ первоначальному греческому тексту. Въ настоящемъ своемъ видѣ Pistis Sophia является такимъ наборомъ туманныхъ и мѣстами безсмысленныхъ фразъ, что переводъ ея на европейскій языкъ могъ казаться непосильнымъ трудомъ даже ученымъ специалистамъ.

Особенный интересъ въ нашемъ кодексеѣ представляютъ мистическіе псалмы, и 5 одъ, приписанныхъ Соломону: мы здѣсь имѣемъ дѣло съ несомнѣнно-подлинными документами древней гностической лирики. Эти оды приводятся учениками Христа для изъясненія словъ Его, наравнѣ съ мистическими толкованіями псалмовъ Давидовыхъ. Что касается внутренняго содержанія Pistis Sophia, то оно распадается на нѣсколько частей, почти не связанныхъ между собою; въ нихъ излагается рядъ бесѣдъ Господа съ учениками на горѣ Елеонской, 11 лѣтъ послѣ Воскресенія: собесѣдниками Христовыми является Сама Пресвятая Богородица, Марія Магдалина, Марѳа, Саломія, апостолы Петръ, Іоаннъ, Ѳома, Филиппъ, Матѳій, Андрей, Варфоломей, Іаковъ и др. Христосъ отвѣчаетъ на задаваемые Ему вопросы и раскрываетъ тайны міра эоновъ, исторію паденія *Sofia* и прохожденія ея черезъ всѣ эоны, постепеннаго ея очищенія и возвращенія въ высшую духовную сущность: сквозь темную фразеологію нашего текста можно уловить главныя очертанія валентиніанской системы съ ея созерцаніями 22-хъ низшихъ эоновъ, уже соприкасающихся міру реальнаго бытія, между тѣмъ какъ высшіе эоны (валентиніанская *Ogdoad*) остаются въ области высшей Божественной Идеи ¹⁾. Первая часть книги посвящена разъясненію всѣхъ этихъ тайнъ духовнаго міра; во второй части содержится изъясненіе постепенной эволюціи человѣчества по пути къ совершенствованію и одухотворенію, причемъ Господь раскрываетъ ученикамъ тайны загробнаго міра. Посмертное воздаяніе за все содѣянное въ жизни совершается согласно теоріи перевоплощенія: духъ человѣчскій очищается черезъ рядъ послѣдовательныхъ существованій въ земной оболочкѣ, испивъ, въ промежуткахъ между воплощеніями, «чашу забвенія». Въ нашей книгѣ содержится также указаніе на предсуществованіе душъ: Господь разъ-

¹⁾ См. выше систему Валентина.

ясняетъ, какимъ образомъ души Іоанна Крестителя, апостоловъ и др. взяты изъ небесныхъ сферъ для временнаго воплощенія. Достоинно вниманія объясненіе тайны Благовѣщенія: Самъ Господь Іисусъ Христосъ въ образѣ архангела Гавріила явился Пресвятой Дѣвѣ и вселился въ Нее, пройдя черезъ всѣ эоны. Явленіе Христа въ мірѣ объясняется въ докетическомъ духѣ: плоть Господня была призрачной. Пресвятая Богородица тутъ-же рассказываетъ, какъ познала Она дивную Сущность Своего Сына: однажды узрѣла Она таинственнаго отрока, похожаго обликомъ на Іисуса, и котораго Іисусъ радостно облобызалъ, и въ это время оба слились въ одного и видѣніе исчезло. Этотъ рассказъ Богородицы является здѣсь какъ-бы вставнымъ эпизодомъ (вѣроятно заимствованнымъ изъ какого-нибудь гностическаго евангелія); другіе-же собесѣдники Христа сами ничего не рассказываютъ и лишь задаютъ вопросы, на которые Господь отвѣчаетъ пространными откровеніями. При этомъ усиленно подчеркивается роль Маріи Магдалины, какъ любимой ученицы Господней, дерзающей вопрошать даже о такихъ тайнахъ, передъ которыми всѣ апостолы отступаютъ въ смущеніи и благоговѣйномъ страхѣ. Христосъ отвѣчаетъ ей съ особенной нѣжностью, называетъ ее «истиннымъ пневматикомъ» и неоднократно ободряетъ ее говорить за всѣхъ, обѣщая раскрыть передъ нею всѣ глубочайшія и неизяснимыя тайны. Марія является какъ-бы посредницей между Христомъ и другими апостолами, и даже возбуждаетъ въ нихъ нѣкоторую зависть: ап. Петръ дважды выражаетъ досаду на то, что Господь все время обращается къ Маріи и та не даетъ говорить другимъ; Марія въ свою очередь жалуется на то, что Петръ мѣшаетъ ей говорить, «ибо онъ ненавидитъ женщинъ». Но Господь продолжаетъ обращаться къ Маріи съ особеннымъ довѣріемъ и любовью, и даже поручаетъ ей давать отвѣты на вопросы, предлагаемые другими; большую нѣжность выказываетъ Христосъ и къ ап. Іоанну. Кромѣ Маріи, особенное значеніе отведено ап. Филиппу, который вмѣстѣ съ Омою и Матѳіемъ записываетъ всѣ откровенія Господни.

Книга заканчивается описаніемъ мистическаго обряда высшаго посвященія, котораго удоставаются всѣ собесѣдники Христовы, послѣ чего они расходятся для благовѣстія по всему міру.

Евангельскою литературою, только-что бѣгло нами разсмотрѣнною, отнюдь не исчерпывалась древне-христіанская письменность. Мы уже имѣли случай упомянуть о большомъ количествѣ «апостольскихъ дѣянiй», пользовавшихся громаднымъ распространенiемъ и такимъ почетомъ, что Церкви пришлось рѣшать вопросъ о возможности включенiя ихъ въ канонъ священныхъ книгъ. Хотя вопросъ этотъ послѣ многихъ колебанiй были наконецъ рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ, отвергнутыя «дѣянiя» разныхъ апостоловъ долго продолжали оставаться въ рукахъ вѣрующихъ, далеко не сразу были выкинуты изъ церковнаго употребленiя, и легли въ основу всѣхъ принятыхъ Церковью традицій о дѣятельности и жизненной судьбѣ всѣхъ апостоловъ. Влiяніе ихъ на христіанское міросозерцаніе и на позднѣйшую церковную обрядность можетъ сравниться лишь съ отмѣченнымъ уже нами влiяніемъ апокрифическихъ евангелiй. Апостольскимъ «дѣянiямъ» принадлежитъ поэтому особо-почетное мѣсто въ кругѣ первобытной христіанской литературы, и намъ необходимо здѣсь остановиться на нихъ и вкратцѣ разсмотрѣть ихъ судьбу въ исторiи христіанскаго канона. Остальную-же часть древней литературы христіанства, какъ-то: разные посланiя апостольскія, апокрифическую переписку Господа Иисуса Христа съ Эдесскимъ царемъ Авгаремъ, переписку ап. Павла съ философомъ Сенекой¹⁾, и другія подложныя письма, вродѣ донесенiя римскому сенату объ Иисусѣ Христѣ какого-то вымышленнаго проконсула Публія Лентула, а также цѣлый циклъ разныхъ «Апокалипсисовъ» (*Апокалипсисъ Петра, Откровеніе Павла* и др.),—мы должны здѣсь, къ сожалѣнiю, оставить безъ вниманiя, такъ какъ обзоръ всей христіанской письменности первыхъ вѣковъ не вмѣщается въ рамки настоящаго очерка. Мы здѣсь занимаемся лишь исторiей гностическихъ идей въ первобытномъ христіанствѣ, и должны поэтому ограничиться свѣдѣнiями лишь о тѣхъ литературныхъ памятникахъ христіанской старины, въ которыхъ выражались особенности гностическихъ воззрѣнiй на Господа Иисуса Христа и на истори-

¹⁾ Эта переписка имѣла цѣлью доказать близость христіанской морали къ стоической философіи и сочувственное отношеніе Сенеки (чье имя чтилось, какъ воплощеніе высшаго благородства человѣческой мысли) къ новой религіи. Авторъ этой грубой поддѣлки пытался изобразить Сенеку другомъ Павла, тайнымъ христіаниномъ, старавшимся влiять на имп. Нерона въ благопріятномъ для христіанъ смыслѣ.

ческую миссію Его въ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ апокрифическія «Дѣянiя» Апостоловъ и содержащiяся въ нихъ свѣдѣнiя о дѣятельности ближайшихъ сотрудниковъ Господнихъ имѣютъ для насъ особенное значеніе, наряду съ евангельскими повѣствованiями, оставшимися внѣ церковнаго канона. Эти «Дѣянiя» раздѣлили судьбу апокрифическихъ евангелiй: они были отвергнуты Церковью по тѣмъ-же соображенiямъ, но наравнѣ съ ними оставили неизгладимый слѣдъ въ христіанскомъ сознаниі, вдохновили церковное богослуженіе, создали главныя черты церковнаго почитанiя апостоловъ¹⁾. Мы только-что видѣли, что нѣкоторыя основныя традиціи Церкви и содержаніе почти всѣхъ ея обрядовъ и пѣнопѣній во дни Господнихъ и Богородичныхъ праздниковъ заимствованы изъ внѣканонической евангельской литературы, — но въ равной мѣрѣ и всѣ подробности церковнаго прославленiя апостоловъ внушены внѣканоническими «Дѣянiями»; изъ нихъ-же заимствованы преданiя о внѣшнемъ обликѣ апостоловъ, неизмѣнно сохраненныя въ церковной иконографіи вмѣстѣ съ особыми атрибутами каждаго апостола (мечъ ап. Павла, крестъ особой формы ап. Андрея, и т. п.). Всѣ эти традиціи были внесены въ христіанство древними «Дѣянiями», дополнявшими сказанiя о земной жизни Иисуса Христа трогательными подробностями о жизни и дѣятельности Его избранниковъ, носителей высшаго посвященiя въ Его таинства.

Эти рассказы о жизни апостоловъ, о проповѣдническихъ подвигахъ ихъ, чудесахъ, пережитыхъ испытанiяхъ и мученической кончинѣ, распространялись уже съ первыхъ временъ христіанства наравнѣ съ повѣствованiями о жизни Самаго Спасителя. Уже въ раннюю пору возникновенiя христіанской письменности эти устныя преданiя облеклись въ литературную форму, на подобіе *Дѣянiй Апостольскихъ*, написанныхъ евангелистомъ Лукою и сохранившихъ свое мѣсто въ нашемъ канонѣ. Тѣ письменныя «Дѣянiя» (*Πράξεις*), о которыхъ идетъ рѣчь, были извѣстны подъ именами разныхъ апостоловъ: Петра, Павла, Иоанна, Оомы, Андрея и др. Почти всѣ они примыкали къ циклу мистической христіанской литературы и пользовались особымъ почетомъ среди гностиковъ. *Дѣянiя Петра* существовали также въ іудео-христіанской обработкѣ, что объясняется традиціями о борьбѣ Петра съ Павломъ и съ антиеврейскими

¹⁾ См. выше, стр. 84.

тенденціями послѣдняго ¹⁾. Дьяніями Іакова тоже, повидимому, пользовались евіоней, но Дьянія остальныхъ апостоловъ отличались ясно выраженнымъ антиюдаизмомъ и были проникнуты докетическимъ духомъ. Оттого и отношеніе къ нимъ Церкви обострялось по мѣрѣ выясненія церковной эволюціи въ сторону сближенія съ ветхозавѣтными традиціями; въ теченіе III, IV и V вв. эти Дьянія стали изгоняться изъ употребленія все съ бѣльшимъ ожесточеніемъ. Къ этому времени относится обработка «Дьяній» въ окончательной редакціи. Нѣкій Левкій (Leucius, Λεύκιος) собралъ разрозненныя сказанія объ апостолахъ и составилъ особый сборникъ Дьяній, извѣстный уже съ IV вѣка и вскорѣ навлекшій на себя церковное осужденіе. Самъ Левкій былъ, повидимому, гностикомъ (или манихеемъ, по другимъ свѣдѣніямъ); многіе полагали, что онъ не только собралъ, но и самъ сочинилъ Дьянія, вошедшія въ его сборникъ. Ошибочность этого мнѣнія устанавливается тѣмъ обстоятельствомъ, что нѣкоторыя древнія Дьянія остались въ употребленіи въ видѣ отдѣльныхъ книгъ, помимо сборника Левкія, и упоминаются отдѣльно отъ него въ древней ересологической литературѣ, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ. Такъ, въ декретѣ Геласія перечисляются: «Actus nomine Andreae apostoli, — аросурумъ. Actus nomine Thomae apostoli, — аросурумъ»... и др., затѣмъ... «libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli, — аросури». При ближайшемъ разсмотрѣніи этого вопроса становится очевиднымъ, что Левкій только собралъ, систематизировалъ и, быть можетъ, нѣсколько переработалъ древнѣйшіе документы литературы объ апостолахъ. Къ сожалѣнію, не только эти болѣе древнія самостоятельныя Дьянія исчезли, но даже сборникъ Левкія не уцѣлѣлъ до нашихъ дней, хотя онъ долго пользовался распространеніемъ и былъ еще въ рукахъ патріарха Фотія († 886 г.). Краткія извлеченія изъ этого сборника сохранились въ актахъ 7-го вселенскаго собора 787 г.: соборъ, созванный, какъ извѣстно, для рѣшенія вопроса о почитаніи св. иконъ, занялся разслѣдованіемъ пережитковъ докетизма въ церковной традиціи, и въ числѣ документовъ докетическаго направленія разбиралъ сборникъ Дьяній апостольскихъ Левкія; книга была признана несогласной съ церковнымъ ученіемъ, и соборъ тутъ-же наложилъ на нее строгій запретъ. Съ этого

¹⁾ См. выше стр. 80, 93—99.

времени книга Левкія стала выходить изъ употребленія и слѣдъ ея вскорѣ затерялся.

Но старыя преданія, послужившія основой для осужденныхъ *Дьяній*, все-же не могли быть вычеркнутыми изъ памяти христіанскаго міра; они уже давно стали достояніемъ церковной традиціи, и разстаться съ ними Церковь уже не могла. Суровые приговоры подъ мистическими *Дьяніями* апостоловъ послужили поэтому поводомъ къ новымъ переработкамъ этого стараго фонда драгоценныхъ преданій, уже въ церковномъ духѣ и безъ всякой примѣси гностической символики. Такъ появились удѣлѣвшія донныѣ *Дьянія Іоанна*, приписанныя ученику его Прохору, *Дьянія Петра и Павла*, приписанныя Марцеллу и Лину, и мн. др.; эти позднѣйшія *Дьянія* хотя и не могли уже войти въ канонъ, къ тому времени окончательно кристаллизированный, но обогатили собою литературу житій святыхъ. Такія безвредныя съ церковной точки зрѣнія *Дьянія* уже издавна стали появляться въ видѣ цѣлыхъ сборниковъ. Уже съ VI в. былъ извѣстенъ такой сборникъ (на латинскомъ языкѣ), подъ заглавіемъ *Исторіи Апостольской* Авдія (Abdias); вошедшія въ него *Дьянія* были старательно обработаны въ духѣ позднѣйшей церковной догматики. Авторъ книги несомнѣно пользовался сборникомъ Левкія, но отбросилъ всѣ признаки гностическихъ идей, всѣ указанія на призрачность тѣлесной оболочки Іисуса Христа, и другія мнѣнія, придававшія еретическую окраску книгѣ Левкія. Книга Авдія ¹⁾ была извѣстна средне-вѣковому христіанству и пользовалась успѣхомъ наравнѣ съ отдѣльными «Дьяніями» апостоловъ Петра, Іоанна и др. Въ этихъ старыхъ преданіяхъ сохранялся столь дорогія Церкви традиціи о мѣстѣ благовѣстническаго служенія и о родѣ смерти каждаго апостола, объ основаніи Петромъ Римской Церкви и дивномъ видѣніи его на Аппійской дорогѣ ²⁾, о подробностяхъ смерти Петра и Павла, о проповѣди ап. Андрея Первозваннаго среди Скивовъ (въ предѣлахъ нынѣшней Россіи), о чудесномъ избавленіи ап. Іоанна отъ страдальческой смерти при имп. Домиціанѣ, и многія другія легенды, вдохновлявшія христіанское искусство и церковную обрядность.

¹⁾ Свѣдѣнія о томъ, будто Авдія былъ ученикомъ апостольскимъ или даже однимъ изъ 70 учениковъ Господнихъ, что онъ былъ епископомъ Вавилонскимъ, и пр.—являются грубымъ вымысломъ.

²⁾ См. выше, стр. 97.

Не вдаваясь въ подробный разборъ всей этой обширной апостольской литературы, мы здѣсь ограничимся бѣглымъ обзоромъ свѣдѣній о главнѣйшихъ и наиболѣе извѣстныхъ «Дьяніяхъ».

I. *Дьянія Петра*. Уже со II в. христіанства постоянно цитируются *Дьянія Петра* подъ разными заглавіями: *Πράξεις Πέτρον*, *Περίοδοι Πέτρον*, *Κήρυγμα Πέτρον*; перечислить всѣ ссылки на эти книги нѣтъ возможности: ими пестрятъ сочиненія Климента Александрійскаго, Оригена, Евсевія, Иеронима, Августина и всѣхъ почти Отцовъ Церкви Восточной и Западной. Кромѣ того, сохранились намеки и на какія-то другія книги, извѣстныя подъ именемъ Петра, напр. *Duae viae vel iudicium Petri*, *Doctrina Petri* или *Διδασκαλία Πέτρον*: послѣднюю, быть можетъ, позволительно отождествить съ только-что упомянутой *Проповѣдью* (*Κήρυγμα*) Петра. Всѣ эти крайнѣ-запутанныя ссылки доказываютъ, что первоначальныя сказанія о Петрѣ, возникновеніе которыхъ слѣдуетъ отнести едва-ли не къ концу I в., съ теченіемъ времени подвергались постояннымъ переработкамъ и приспособлялись ко всѣмъ теченіямъ христіанской мысли, отъ евіонейскихъ до гностическихъ включительно; личность знаменитаго апостола естественно привлекала къ себѣ вниманіе во всѣхъ христіанскихъ кругахъ, и авторитетъ его стремились использовать для разнообразныхъ отбѣнговъ христіанскаго міросозерцанія.

Ни гностическія *Дьянія Петра*, ни изложенія его «ученія» съ какими-либо особыми откровеніями до насъ не дошли. Трудно даже опредѣлить, въ какомъ видѣ появились древнѣйшія письменныя сказанія о Петрѣ; можно предположить, что первоначальной формой ихъ были совмѣстныя «Дьянія Петра и Павла», составлявшія какъ-бы продолженіе каноническихъ *Дьяній Апостольскихъ*. Эта догадка подтверждается тѣмъ, что въ сохранившемся отрывкѣ старинныхъ *Дьяній Петра* повѣствованіе о немъ начинается лишь послѣ разсказа о дѣятельности въ Римѣ Павла, объ отплытіи его въ Испанію для дальнѣйшаго благовѣствованія, и о приѣздѣ Петра въ Римъ по особому велѣнію Господнему для замѣны Павла. Возможно, что только впоследствии, съ увеличеніемъ значенія Петра для Римской Церкви, преданія о немъ были выдѣлены изъ общаго источника свѣдѣній о дѣятельности его и Павла въ міровой столицѣ. Личность Павла была слишкомъ тѣсно связана съ традиціями

Восточныхъ Церквей, и «апостолъ языковъ» не могъ попасть въ мѣстные патроны Рима: мы уже знаемъ, что его иногда даже противопоставляли Петру и выставляли, подъ личиною Симона Мага, врагомъ, «сбьющимъ плевелы» на Христовой нивѣ¹⁾. Поэтому, хотя пребываніе и проповѣдническая дѣятельность его въ Римѣ исторически доказаны, между тѣмъ какъ свѣдѣнія о появленіи въ Римѣ Петра покоятся лишь на легендахъ²⁾,— эти легенды были особенно дороги Римской Церкви, въ традиціяхъ которой Петръ совершенно затмилъ Павла и послѣднему было предоставлено лишь второстепенное мѣсто.

Этимъ-же значеніемъ Петра для Римской Церкви объясняется и большое количество позднѣйшихъ передѣлокъ древнихъ *Дѣяній* его,—передѣлокъ, проникнутыхъ духомъ церковной дисциплины и совершенно безвредныхъ съ точки зрѣнія церковной догматики. Старинныя, гностическія *Дѣянія* Петра совершенно неузнаваемы въ «Дѣяніяхъ Петра и Павла» псевдо-Марцелла, въ описаніи мученической кончины апостола, приписанной будто-бы первому епископу римскому Лину (*Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum*), и другихъ наивныхъ произведеніяхъ позднѣйшей эпохи, положенныхъ въ основу средневѣковой «Золотой легенды». Слѣды утеряннаго гностическаго текста едва можно уловить въ наиболѣе цѣнномъ изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ отрывковъ болѣе древнихъ *Дѣяній Петра*,—въ фрагментѣ, найденномъ въ монастырской бібліотекѣ въ Верцелли и получившемъ названіе *Actus Vercellenses*. Этотъ рукописный кодексъ относится къ VII в., но содержащійся въ немъ отрывокъ латинскаго перевода *Дѣяній Петра* приурочивается ученою критикою къ IV в.; подлинный-же греческій текстъ, съ котораго сдѣланъ этотъ переводъ, возможно отнести, по нѣкоторымъ признакамъ, даже къ II в. Этотъ драгоценный фрагментъ *Дѣяній Петра* изданъ впервые Липсіусомъ въ его сборникѣ апокрифическихъ Дѣяній апостольскихъ³⁾. Мы находимъ въ этомъ текстѣ *Actus Vercellenses* всѣ свѣдѣнія о Петрѣ, воспріятыя церковною традиціею⁴⁾:

¹⁾ См. выше, ч. II, стр. 93—96.

²⁾ См. выше, ч. II, стр. 98.

³⁾ Lipsius et Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig, 1891).

⁴⁾ Въ текстѣ отсутствуетъ начало, содержащее, повидимому, повѣствованіе о Павлѣ: разсказъ начинается съ отъѣзда Павла изъ Рима, какъ мы только-что указывали (см. выше).

туть и прїѣздъ его въ Римъ (на смѣну отбывшаго въ Испанію Павла), и длительная, богатая всевозможными эпизодами борьба его съ Симономъ Магомъ, заканчивающаяся поражениемъ послѣдняго, и бѣгство Петра изъ Рима вслѣдствіе начавшагося гоненія, и дивное видѣніе Господа, отвѣчающаго ему на вопросъ: «Domine, quo vadis?», что Онъ вновь идетъ въ міръ на вторичное распятіе, и возвращеніе Петра, ободреннаго видѣніемъ, въ Римъ на встрѣчу мученической смерти, и всѣ традиціонныя подробности о распятіи апостола внизъ головою ¹⁾. Въ этомъ несомнѣнно древнемъ и весьма интересномъ текстѣ *Дьяній Петра* чувствуется, однако, рука набожнаго искажителя, старательно сглаживавшаго признаки докетизма и другихъ гностическихъ идей: лишь при внимательномъ изученіи текста можно усмотрѣть слѣды гностицизма въ описаніи явленія Христа въ образѣ свѣтлаго юноши, и совершенія Евхаристіи безъ вина, въ строго-выдержанномъ аскетическомъ направленіи проповѣди Петра, и въ нѣкоторыхъ другихъ подробностяхъ, напоминающихъ о томъ, что нашъ текстъ является уже переработкой другого, болѣе древняго и болѣе близкаго къ гностическому духу.

Въ 1903 г. извѣстный изслѣдователь коптскихъ рукописей К. Шмидтъ издалъ другой отрывокъ *Дьяній Петра*, найденный имъ въ коптскомъ переводѣ въ одномъ изъ папирусовъ Берлинскаго музея ²⁾. Этотъ фрагментъ не можетъ сравниться по объему съ кодексомъ Actus Vercellenses; онъ содержитъ лишь одинъ краткій эпизодъ изъ жизни ап. Петра, происходящій, повидимому, въ Иерусалимѣ. Петра упрекаютъ въ томъ, что онъ, исцѣляя разныхъ недужныхъ, оставляетъ безъ вниманія собственную дочь, разбитую параличомъ; для посрамленія своихъ обвинителей Петръ исцѣляетъ свою дочь единымъ словомъ, но затѣмъ вновь возвращаетъ ее въ неподвижное состояніе и разъясняетъ изумленнымъ слушателямъ, что тяжкій недугъ ниспосланъ его дочери по особой милости Господней, для охраны невинности ея отъ покушавшагося на нее могущественнаго вельможи. Это странное сказаніе о Петрѣ и дочери его было

¹⁾ Мы уже касались этихъ преданій, заимствованныхъ изъ *Дьяній Петра*, при разсмотрѣніи свѣдѣній о борьбѣ апостола съ Симономъ (см. выше, ч. II, стр. 97—98).

²⁾ C. Schmidt, *Die alten Petrusakten (Texte u. Unters. N. F. IX B., 1. Leipzig, 1903).*

извѣстно Августину и др. церковнымъ писателямъ, о немъ упоминалось и въ гностическихъ *Дѣянiяхъ Филиппа*; принадлежность его въ той или иной формѣ древнимъ *Дѣянiямъ Петра* несомнѣнна. Быть можетъ, это преданiе содержалось въ тѣхъ исчезнувшихъ гностическихъ *Дѣянiяхъ Петра*, часть которыхъ послужила канвой для нашего *Actus Vercellenses*. На гностическое происхожденiе текста, переработаннаго въ фрагментѣ, указываетъ ясно-выраженная тенденцiя аскетизма и презрѣнiя къ плоти.

Этимъ скуднымъ матеріаломъ ограничиваются данныя о древнихъ *Дѣянiяхъ Петра*. Слѣдуетъ однако упомянуть и о другой позднѣйшей переработкѣ ихъ, извѣстной подѣ заглавiемъ *Recognitiones* и приписанной св. Клименту Римскому. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ настоящимъ романомъ, въ духѣ излюбленныхъ въ древности романовъ съ приключенiями, кораблекрушенiями, долготѣнными разлуками двухъ влюбленныхъ и пр. Книга *Recognitiones* похожа на всѣ извѣстные намъ образцы этой литературы; она написана въ формѣ автобiографiи самаго Климента, описывающаго свое дѣтство, разлуку съ горячо-любимою семьею, всевозможныя приключенiя и превратности судьбы всѣхъ членовъ семьи, наконецъ обрѣтающихъ другъ друга при самыхъ неожиданныхъ обстоятельствахъ (отъ этихъ романическихъ эпизодовъ, когда герой повѣсти, его родители и братья послѣ долгихъ злоключенiй встрѣчаются и узнаютъ другъ друга, книга получила свое названiе *Recognitiones*). Центръ интереса книги сосредоточенъ на личности апостола Петра, съ которымъ судьба сталкиваетъ Климента; съ этого момента Климентъ становится неразлучнымъ спутникомъ и вѣрнымъ ученикомъ апостола, свидѣтелемъ и участникомъ его проповѣднической дѣятельности и долгой тягостной борьбы съ Симономъ Магомъ; всѣ родные Климента по мѣрѣ находженiя ихъ также обращаются въ христіанство Петромъ. Эта любопытная повѣсть издавна входила въ собранiе приписанныхъ Клименту сочиненiй, вмѣстѣ съ другой переработкой все того же цикла сказанiй, извѣстной подѣ заглавiемъ *Nomiliae S. Clementis*¹⁾; обѣ книги давно объединены ученою критикою подѣ общимъ названiемъ *Pseudoclementina*, и вокругъ нихъ созда-

¹⁾ Обѣ этихъ книгахъ мы уже упоминали при обзорѣ памятниковъ борьбы Петра съ Симономъ (см. выше, ч. II, стр. 99; ч. III, стр. 181).

лась обширная литература научных изслѣдованій и толкованій. Вопросъ о происхожденіи Pseudoclementina, о взаимномъ отношеніи Nomiliae и Recognitiones и о связи ихъ съ Дьяніями Петра, — одинъ изъ наиболѣе сложныхъ и спорныхъ вопросовъ церковно-исторической критики, но мы здѣсь не имѣемъ возможности имъ заниматься и предоставляемъ читателю обратиться къ специальной литературѣ предмета¹⁾. Можно лишь отмѣтить, что большинство ученыхъ склоняется къ признанію Nomiliae и Recognitiones позднѣйшими переработками какихъ-то древнихъ Дьяній Петра (быть можетъ, первобытнаго текста Κήρυγμα Πέτρου), причемъ обѣ книги съ теченіемъ времени подвергались дальнѣйшимъ передѣлкамъ, и сохранившіеся донинѣ тексты не подлежатъ даже точному датированію. Recognitiones дошли до насъ въ латинскомъ переводѣ знаменитаго оригениста Руфина (кон. IV в.), и частью въ сирскомъ переводѣ V в., открытомъ Лагардомъ въ Британскомъ музеѣ (изд. 1861 г.). Nomiliae извѣстны и въ греческомъ текстѣ. Особеннымъ распространеніемъ и успѣхомъ пользовались въ Европѣ латинскія Recognitiones и ихъ дальнѣйшія передѣлки, оказавшія громадное вліяніе на средневѣковую христіанскую литературу; признаки этого вліянія можно прослѣдить даже въ легендахъ о докторѣ Фаустѣ²⁾.

II. Дьянія Павла (Πράξεις Παύλου) принадлежали къ циклу древнѣйшихъ письменныхъ сказаній объ апостолахъ. Есть основаніе предполагать, что эти Дьянія были составлены ранѣе всѣхъ другихъ, въ видѣ прямого дополненія къ Дьяніямъ Апостольскимъ св. Луки. Какъ извѣстно, наши каноническія Дьянія обрываются на прибытіи ап. Павла въ Римъ, и поэтому вполне естественно возникло желаніе продолжить это повѣствованіе о славномъ «апостолѣ языковъ», довести его до мученической кончины Павла, а также пополнить многими традиціями, сохранившимися въ основанныхъ Павломъ малоазійскихъ Церквахъ. Эти традиціи легли въ основу древнихъ Дья-

¹⁾ См. спеціальныя труды Лагарда, Герсдорфа, Шлимана, Гильгенфельда, Ульгорна, Лангена, Гарнака и мн. др., и въ особенности новѣйшее изслѣдованіе Вайца (H. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, Leipzig, 1904).

²⁾ См. Richardson, *Faust and the Clementine Recognitions* (1904) и Waitz, *op. cit.*, стр. 375.

нiй Павла, забанчивавшихся кончиной апостола въ Римѣ, согласно мѣстнымъ преданiямъ Римской Церкви.

Къ сожалѣнiю, эти древнiя *Дѣянiя* до насъ не дошли. Первобытной формой ихъ, какъ мы уже указывали, являлись вѣроятно совмѣстныя «Дѣянiя Петра и Павла», о чемъ свидѣтельствуетъ, между прочимъ, то обстоятельство, что Оригенъ, цитируя загадочныя слова Христа о необходимости вторичнаго Своего распятiя, относитъ ихъ къ *Дѣянiямъ Павла*¹⁾, между тѣмъ какъ они сохранились въ *Дѣянiяхъ Петра* (см. выше). Однако слѣдуетъ допустить, что этотъ первоначальный текстъ довольно рано раскололся на два отдѣльныхъ «Дѣянiя», продолжавшiя самостоятелно развиваться и подвергаться разнообразнѣйшимъ переработкамъ. *Дѣянiя Павла* пользовались огромнымъ уваженiемъ, и во многихъ Восточныхъ Церквяхъ входили въ составъ канона. Оригенъ ссылался на ихъ авторитетъ при изложенiи своего ученiя о Логосѣ²⁾; ими-же пользовался Ипполитъ, и вообще упоминанiя о *Дѣянiяхъ Павла* или признаки пользованiя ими встрѣчаются у всѣхъ почти писателей первыхъ вѣковъ. Въ многочисленныхъ ссылкахъ на эти *Дѣянiя* они называются то *Πράξεις Παύλου*, то *Περίοδοι Παύλου*; въ латинскихъ источникахъ можно встрѣтить указанiе и на *Praedicatio Pauli*. Подъ этими разными заглавiями вѣроятно разумѣвались различныя обработки древняго утеряннаго текста; существовали несомнѣнно и гностическiя *Дѣянiя* подъ именемъ Павла, любимаго апостола антиеврейскихъ теченiй христіанства. Ни одинъ изъ этихъ старинныхъ текстовъ не сохранился до нашихъ дней; можно только съ увѣренностью сказать, что эти переработки еще древнѣйшаго первобытнаго текста начали составляться уже со II в.

Менѣе распылчатыя свѣдѣнiя имѣются объ одной изъ этихъ передѣлокъ древнихъ *Дѣянiй*, а именно объ извѣстной съ конца II в. книгѣ *Дѣянiй Павла и Θεκлы* (*Πράξεις Παύλου καὶ Θεκλής*). Здѣсь содержались сказанiя о проповѣди Павла въ Малой Азiи въ связи съ исторiей обращенной имъ въ христіанство св. мученицы Θεκлы-дѣвы. Тертуллианъ впоследствии утверждалъ, что

¹⁾ Orig. *Comm. in Iohan.*, XX, 12.

²⁾ *De princ.* I, 2, 3; развивая здѣсь идею о Логосѣ, какъ объ ипостасномъ проявленiи Премудрости Божiей.—Посредникѣ между Божествомъ и міромъ, Оригенъ добавляетъ... «какъ хорошо сказано въ *Дѣянiяхъ Павла*: *сiе естъ Слово, живое Естество*».

былъ извѣстенъ авторъ книги, нѣкій малоазійскій пресвитеръ, трудившійся надъ составленіемъ этихъ Дѣянїй «изъ любви къ Павлу»¹⁾; сообщеніе это впрочемъ не подтверждается никакими другими указанїями. Но во всякомъ случаѣ книга *Дѣянїй Павла и Ѳеклы* пользовалась большимъ распространеніемъ и почетомъ, и уцѣлѣла донинѣ (быть можетъ, въ нѣсколько передѣланномъ видѣ) во многихъ спискахъ²⁾; несмотря на осужденіе ея на Западѣ декретомъ Геласїя, Церковь, повидимому, относилась довольно благосклонно къ безобидной съ догматической точки зрѣнїя книгѣ, и допускала ея въ списки уважаемыхъ, хотя и не боговдохновенныхъ книгъ (*Antilegomena*), наряду съ «Пастыремъ» Ермы, посланіемъ Варнавы и др. Изъ этихъ *Дѣянїй Павла и Ѳеклы* Церковь не мало почерпнула традицій, нынѣ неразрывно связанныхъ съ обликомъ ап. Павла; такъ, отсюда заимствовано описаніе внѣшности апостола («небольшаго роста, лысый...» и т. д.), упрочившееся въ христіанской иконографїи. Можно вполне допустить, что это описаніе соответствовало истинѣ и воспроизводило впечатлѣніе людей, лицезрѣвшихъ самого великаго апостола. Въ текстѣ *Дѣянїй Павла и Ѳеклы* вообще не встрѣчается грубыхъ ошибокъ, анахронизмовъ и географическихъ нелѣпостей, довольно обычныхъ въ другихъ апокрифахъ; такъ, расположеніе малоазійскихъ городовъ, направленіе соединявшихъ ихъ большихъ дорогъ и пр. указаны совершенно вѣрно. Ученой критикѣ удалось недавно установить, что даже упоминаемая въ книгѣ «царица Трифена» (которой приписывается роль покровительницы и заступницы св. Ѳеклы) отнюдь не вымышленна авторомъ: въ ней можно узнать историческую личность понтійской царицы Трифены, двоюродной внучки триумвира Антонїя и матери Полемона II, царя понтійскаго прибол. съ 38—63 гг., (т. е. именно въ эпоху пребыванїя Павла въ Малой Азїи)³⁾. Такимъ образомъ, слѣдуетъ признать, что въ основѣ *Дѣянїй Павла и Ѳеклы* лежатъ несомнѣнно историческія данныя, еще замѣтныя подъ наслоенїями позднѣйшихъ добавленїй и преданїй. Личность самой героини разказа, благо-

¹⁾ Tertull. *De bapt.* XVII. Hieron. *De vir. inl.* VII.

²⁾ Такъ, она приведена почти полностью у Симеона Метафраста. Первое печатное изданіе ея—въ концѣ XVII в. (Grabe, *Spic. ss. Patr.*, Oxford, 1698), а затѣмъ *Acta Pauli et Theclae* неоднократно издавались, и вошли въ новѣйшїй сборникъ Дѣянїй Апостольскихъ Липсіуса (*Acta apost. apocr.* pp. 235—272).

³⁾ См. Zahn, *Gesch. d. Neut. Kan.*, томъ II, стр. 306.

родной и безстрашной дѣвы-Θеклы, также принадлежит исторіи; гробница ея въ Селевкіи благоговѣнно почиталась, и Церковь имѣла полное право причислить къ лику своихъ величайшихъ святыхъ эту любимую ученицу Павла, восторженную благовѣстницу и исповѣдницу Христовой вѣры, кровью вписавшую свое имя на первой страницѣ книги чудесъ христіанскаго міра¹⁾.

Ясно, что книга, содержащая столь цѣнныя традиціи (неразрывныя съ церковнымъ почитаніемъ св. Θеклы и самого апостола Павла), не могла быть изъятой изъ круга христіанскаго чтенія, хотя и не нашла себѣ доступа въ канонъ. Этому обстоятельству мы обязаны сохраненіемъ текста, дающаго хоть нѣкоторое представленіе о древнихъ, утерянныхъ *Дьяніяхъ Павла*; не подлежитъ сомнѣнію, что сказанія о Павлѣ и Θеклѣ когда-то входили въ составъ этого первобытнаго древнѣйшаго текста, и были извлечены изъ него для составленія особой книги *Дьяній Павла и Θеклы*, подобно тому, какъ заключительная часть древнихъ *Дьяній Павла* была использована для позднѣйшихъ обособленныхъ рассказовъ о мученической кончинѣ великаго апостола. Эти сказанія о смерти Павла съ ихъ традиціонными подробностями о преданіи его казни черезъ обезглавленіе по приказанію Нерона, объ истеченіи молока вмѣсто крови изъ отсѣченной головы, о локализациі казни въ трехъ миляхъ отъ Рима по Остійской дорогѣ и пр.,—также подвергались неоднократно переработкѣ, и позже были слиты съ описаніями смерти ап. Петра. Такъ, книга «мученичества Петра», приписанная Лину, дополнилась такимъ-же «мученичествомъ Павла», якобы того-же автора. Отдѣльная книга *Passio Pauli* извѣстна во многихъ латинскихъ кодексахъ (древнѣйшій изъ нихъ относится къ VIII в.), а также въ греческомъ, коптскомъ и др. переводахъ; имѣется и славянскій переводъ въ рукописи XVI в. Московскаго Румянцевскаго музея.

Наконецъ, нужно замѣтить, что въ числѣ разныхъ апокрифическихъ посланій Павла издавна было извѣстно III посланіе къ Коринѳянамъ, которое, по мнѣнію Цана и нѣкоторыхъ другихъ ученыхъ, также входило въ составъ древнихъ *Дьяній*

¹⁾ Православная Церковь празднуетъ память св. равноапостольной первоученицы Θеклы-дѣвы 24 сентября. «Житіе» ея въ православныхъ святцахъ основано цѣликомъ на древнихъ *Дьяніяхъ Павла и Θеклы*.

Павла. Это посланіе долго держалось въ канонѣ нѣкоторыхъ Восточныхъ Церквей (сирской и армянской), до XII в., если не позже, помѣщалось вслѣдъ за каноническимъ II *Кор.* и цитировалось, какъ «апостольское слово». Св. Ефремъ Сиринъ ссылался на него противъ валентиніанца Вардесана и его школы. Мнѣніе о принадлежности этого посланія къ *Дѣяніямъ Павла* однако нуждается еще въ подтвержденіи; во всякомъ случаѣ, разсмотрѣніе этого вопроса не входитъ въ нашу задачу.

III. *Дѣянія Іоанна* (Πράξεις τοῦ Ἰωάννου). Вслѣдъ за двумя первоверховными апостолами, основателями эллинскихъ и римской Церквей, главное мѣсто въ традиціяхъ христіанской старины занималъ обликъ любимаго ученика Господняго, апостола Іоанна Богослова. Мы уже знаемъ, какимъ несравненнымъ обаяніемъ пользовался Іоаннъ въ Малой Азій, когда доживалъ онъ свой вѣкъ въ Ефесѣ и когда вокругъ него сосредоточивались надежды на близкое пришествіе Христова во славу, имѣвшее быть, по общему мнѣнію, еще при жизни великаго апостола, согласно евангельскому обѣту (*Іоан.* XXI, 22)¹; мы отмѣчали уже неоднократно, что это обаяніе имени Іоанна и послѣ кончины его оставалось непоколебимымъ въ теченіе долгаго времени, и что всѣ Отцы Восточной Церкви опирались на его авторитетъ при рѣшеніи вопросовъ религіознаго сознанія и церковнаго устройства. Вполнѣ естественно, что вокругъ имени Іоанна послѣ смерти его создался циклъ преданій, особенно дорогихъ всѣмъ почитателямъ его памяти. Но мы знаемъ также, что авторитетъ Іоанна оспаривался всѣми приверженцами іудео-христіанскихъ традицій, видѣвшихъ въ немъ представителя чуждыхъ еврейству мистическихъ идеаловъ христіанства, — и что это непріязненное отношеніе къ великому апостолу-мистіку выразилось даже въ отрицаніи авторитета всѣхъ приписанныхъ Іоанну книгъ, — не только посланій его, но даже Евангелія и Апокалипсиса, пользовавшихся извѣстностью и уваженіемъ съ конца I в. Мы знаемъ, что противники апостола пытались отбросить эти книги въ кругъ непріемлемой для Церкви гностической литературы, приписавъ авторство ихъ Керинуу, и что вопросъ о сохраненіи ихъ въ канонѣ былъ

¹) См. выше, ч. II, стр. 104—105.

рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ лишь послѣ долгихъ колебаній и борьбы. Если таково было отношеніе къ книгамъ, носившимъ имя самого Іоанна, то легко представить, сколько нареканій возбуждали *Дѣянія Іоанна*, въ которыхъ ясно было выражено стремленіе изобразить любимаго ученика Христова носителемъ высшаго посвященія во всѣ тайны христіанской мистики. Поэтому, хотя эти *Дѣянія* были извѣстны несомнѣнно уже со II в., они пользовались почетомъ и распространеніемъ только въ мистическихъ кругахъ христіанства, и мы не имѣемъ свѣдѣній о какой-либо древней обработкѣ ихъ въ евіонейскомъ или въ іудео-христіанскомъ духѣ; лишь гораздо позже началась переработка ихъ для включенія въ сборники одобренныхъ Церковью жизнеописаній апостольскихъ. Такъ, житіе ап. Іоанна вошло въ упомянутый нами латинскій сборникъ Авдія именно въ видѣ передѣлки древнихъ и старательно обезвреженныхъ гностическихъ *Дѣяній*; большимъ успѣхомъ пользовалось, примѣрно съ V в., особое повѣствованіе объ Іоаннѣ, приписанное якобы ученику его Прохору, и также являвшееся переработкой въ церковномъ духѣ древняго гностическаго текста. Греческая книга Прохора послужила основаніемъ житію св. апостола Іоанна, составленному въ X в. Симеономъ Метафрастомъ и принятому въ Миней Православною Церквію; латинскій-же текстъ Авдія является источникомъ повѣствованій объ Іоаннѣ въ западной средневѣковой литературѣ.

Авторомъ древнихъ *Дѣяній Іоанна* единогласно признавали всегда гностика Левкія, которому приписывалось вообще составленіе сборника *Дѣяній* разныхъ апостоловъ (см. выше). Новѣйшая ученая критика усматриваетъ слѣды вліянія *Дѣяній Іоанна* на *Дѣянія Петра*, и это мнѣніе можетъ служить подтвержденіемъ факта принадлежности этихъ двухъ *Дѣяній* (конечно, въ первоначальной ихъ редакціи), наравнѣ съ нѣкоторыми другими, къ сборнику, составленному во II в. Левкіемъ (ученикомъ Іоанна, по древней традиціи). Во всякомъ случаѣ, Левкія можно безъ сомнѣнія признать авторомъ *Дѣяній Іоанна*, за которыми издавна было закрѣплено его имя; остается лишь открытымъ вопросъ, насколько это повѣствованіе объ Іоаннѣ было составлено Левкіемъ самостоятельно, или-же являлось компиляціей не только устныхъ преданій о великомъ апостолѣ, но и какихъ-то еще болѣе древнихъ письменныхъ сказаній о немъ. Въ пользу второго мнѣнія говоритъ то обстоятельство,

что нѣкоторыя преданiя, связанныя съ именемъ Іоанна, сохранились безъ опредѣленной ссылки на книгу Левкiя. Такъ, въ церковно-христіанской литературѣ встрѣчаются указанiя на разные эпизоды изъ жизни апостола, напр. рассказъ о томъ, какъ онъ былъ вверженъ въ кипящее масло по приказанiю имп. Домиціана и остался невредимъ, какъ онъ испилъ кубокъ яда также безъ всякаго для себя вреда¹⁾, — чудное сказанiе о томъ, какъ апостоль передъ блаженной кончиной своей повторялъ ученикамъ лишь одинъ святой завѣтъ: «дѣти, любите другъ друга»²⁾, трогательный рассказъ о порочномъ юношѣ, обращенномъ на путь истины священнымъ рвенiемъ апостола³⁾, и мн. др., заимствованныя, вѣроятно изъ устныхъ преданiй или изъ болѣе древнихъ *Дѣянiй Іоанна*, а можетъ быть и изъ книги Левкiя, отъ которой удѣлѣли только незначительные отрывки, такъ что полнаго содержанiя ея мы возстановить не можемъ.

Несомнѣнно установлено только то, что *Дѣянiя Іоанна*, составленныя Левкiемъ и неоднократно цитируемая въ древне-христіанской литературѣ, имѣвшiяся еще въ IX в. въ рукахъ патрiарха Фотiя, — были проникнуты гностической тенденціей, и что въ нихъ приписывалось ап. Іоанну чисто-докетическое ученiе о призрачности тѣлесной оболочки Ісуса Христа⁴⁾. Эти *Дѣянiя* были поэтому излюбленной книгой гностиковъ и позднѣйшихъ представителей гностическихъ идей (манихеевъ, прискиллианистовъ и др.); осужденiе подобной книги церковнымъ авторитетомъ являлось неизбѣжнымъ, но многочисленные запреты ея, отъ декрета Геласiя до приговора VII вселенскаго собора⁵⁾, долго не могли изгнать ее совершенно изъ круга христіанскаго чтенiя; даже послѣ окончательнаго исчезновенiя книги, заимствованныя изъ нея преданiя о любимомъ ученикѣ Господнемъ долго держались въ памяти народной. Средневѣковые алхимики оттуда почерпнули преданiе о чудѣ превращенiя ап. Іоанномъ хвороста и камешекъ съ морскаго берега

¹⁾ Первый эпизодъ сохраненъ Тертуллианомъ (*De praescr. haer.* XXXVI, второй — Прохоромъ и Симеономъ Метафрастомъ.

²⁾ Hieron. *Comm. in Gal.* III

³⁾ Clem. Alex. *Quis dives salv.* XLII; этотъ рассказъ приведенъ нами выше въ исторiи св. Поликарпа Смирнскаго (см. стр. 377—378).

⁴⁾ См. выше, стр. 148—149.

⁵⁾ Объ осужденiи *Дѣянiй Іоанна* VII вселенскимъ соборомъ мы уже упоминали, см. выше, стр. 153.

въ золото и драгоцѣнные камни¹⁾, и на этомъ основанiи считали Іоанна покровителемъ алхимiи, посвященнымъ Самимъ Господомъ во всѣ тайны власти надъ матерiей. Въ средневѣковыхъ легендахъ сохранялось и преданiе о томъ, что ап. Іоаннъ не умеръ, но спитъ въ своей гробницѣ въ Ефесѣ, ибо второе пришествіе Господне должно застать его въ живыхъ.

Свѣдѣнiя о *Дѣянiяхъ Іоанна* и всѣ уцѣлѣвшiе фрагменты ихъ собраны и изданы въ сборникѣ апокрифическихъ дѣянiй апостольскихъ Липсіуса²⁾. Наибольшiй интересъ представляетъ отрывокъ изъ этихъ *Дѣянiй*, сохранившiйся въ протоколахъ VII вселенскаго собора, и содержащiй, между прочимъ, великолѣпный мистическiй гимнъ, вѣроятно заимствованный Левкіемъ изъ какого-нибудь гностическаго ритуала³⁾. Мы можемъ здѣсь привести этотъ отрывокъ не только по изданiю Липсіуса и Боннета, но и по имѣющимся въ русскомъ переводѣ актамъ VII собора.

Въ 754 г., въ разгаръ борьбы по вопросу о почитанiи св. иконъ, собравшiйся въ Константинополѣ иконоборческiй соборъ пользовался, въ числѣ прочихъ документовъ, книгою Левкія и почерпнулъ изъ нея разсказъ о томъ, какъ иѣкiй Ликомедъ, обращенный въ христіанство ап. Іоанномъ, пожелалъ имѣть у себя изображенiе апостола и заказалъ его художнику, получивъ же заказанное изображенiе, увѣнчалъ его и сталъ воздавать ему почитанiе, чѣмъ навлекъ на себя порицанiе апостола. Иконоборцы ссылались на этотъ разсказъ въ подтвержденiе своего мнѣнiя о вредѣ иконопочитанiя. Когда-же собравшiйся въ 787 г. въ Никей VII вселенскiй соборъ приступилъ къ опроверженiю постановленiй иконоборческаго собора, то разсмотрѣнiе книгъ, на которыя ссылались иконоборцы, привело къ осужденiю книги Левкія и къ признанiю ея безусловно еретическою. Отцы VII собора выслушали сперва разсказъ о Ликомедѣ и признали его не заслуживающимъ вниманiя, а затѣмъ перешли къ разсмотрѣнiю остальной части книги Левкія, изъ которой былъ прочитанъ слѣдующiй отрывокъ:⁴⁾

¹⁾ Это сказанiе содержится и въ книгѣ Авдiя.

²⁾ Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, т. II, ч. I, стр. 151—216.

³⁾ Этотъ гимнъ сохраненъ и Августиномъ (*ep. 237 ad Ceret.*).

⁴⁾ *Дѣянiя вселенскихъ соборовъ*, изд. въ рускомъ переводѣ при Казанской Духовной Академiи (Казань, 1887—1891). Томъ 7, стр. 189—192.

«Епифанiй, дiаконъ и представитель Оомы, епископа сардинскаго, прочиталъ... изъ той же книги, изъ главы, начинающейся словами:

«Нѣкогда, желая удержать Іисуса»... *Нѣсколько далѣе говорится:* «я осызаль Его въ матеріальномъ тѣлѣ; но когда въ другой разъ я осызаль Его, то подъ моею рукою оказалось нѣчто невещественное и безтѣлесное и какъ будто бы даже ничего подъ нею не было. Потомъ, когда одинъ изъ фарисеевъ позвалъ Его къ себѣ и Онъ согласился на приглашеніе, тогда присутствовали и мы съ Нимъ и каждый изъ насъ получилъ хлѣбъ отъ звавшихъ. Между прочимъ получилъ одинъ хлѣбъ и Онъ, но Свой хлѣбъ Онъ благословилъ и раздѣлилъ между нами, и каждый изъ насъ насытился полученнымъ имъ маленькимъ кусочкомъ, а полученные нами (изъ рукъ хозяина) хлѣбы остались цѣлыми, такъ что звашіе насъ пришли въ изумленіе. — Ходя съ Нимъ я часто имѣлъ желаніе замѣтить, остается ли послѣ Него слѣдъ на землѣ, и хотя я и видѣлъ, какъ Онъ подымался съ земли, но слѣда Его никогда не видалъ. Это, братія, говорю я вамъ для обращенія васъ къ вѣрѣ въ Него, но о великихъ и чудесныхъ дѣлахъ Его пусть лучше будетъ умолчано, потому что они несказанны и нѣтъ возможности ни рассказать, ни выслушать объ нихъ. Прежде чѣмъ Онъ былъ схваченъ беззаконниками и іудеями, руководившимися указаніями нечестиваго змія (?), Онъ созвалъ всѣхъ насъ и сказалъ: «Пока Я еще не преданъ имъ, воспоемъ гимнъ Отцу и затѣмъ уже выйдемъ на тотъ путь, который предѣстоитъ». Итакъ Онъ велѣлъ намъ взять другъ друга за руки и такимъ образомъ составить кругъ, а Самъ, будучи въ серединѣ (круга) сказалъ: «Аминь, послушайте Меня». Затѣмъ Онъ началъ пѣть гимнъ и говорить: «Слава Тебѣ, Отче!» Мы же, стоя вокругъ Него, отвѣчали Ему: «Аминь! Слава Тебѣ, Слово! Слава Тебѣ, благодать! Аминь. Слава Тебѣ, Духъ! Слава Тебѣ, Святыи! Слава славы Твоей! Аминь. Хвалимъ Тебя, Отецъ! Благодаримъ Тебя, Свѣтъ, въ Которомъ нѣтъ тьмы! Аминь». Мы возносимъ благодареніе, а Онъ говоритъ: «Хочу быть спасеннымъ и спасти хочу. Аминь. Хочу быть освобожденнымъ и освободить хочу. Аминь. Хочу быть узавленнымъ и узавить хочу. Аминь. Пожрать хочу и хочу быть пожраннымъ. Аминь. Послушать хочу и хочу быть услышаннымъ. Аминь. Будучи Самъ весь разумомъ, хочу, чтобы Меня уразумѣли. Аминь. Омытымъ быть хочу и омытъ хочу. Аминь. Благодать руководитъ хоромъ, Я хочу играть на флейтѣ, прыгайте всѣ. Аминь. Плакать хочу, плачьте всѣ. Аминь».

Нѣсколько далѣе читаемъ: «Возлюбленные, Господь, воспѣвши это съ нами, вышелъ, а мы какъ будто заблудились, или какъ будто были полусонные, и всѣ разбѣжались въ разныя стороны. Я же, видя Его страданія, не вынесъ страданій Его, но убѣжалъ на Масличную гору, оплакивая случившееся. И послѣ того, какъ начали кричать: возьми! — Онъ былъ распятъ въ шестыи часъ дня, и тьма разлилась по всей землѣ. Потомъ Господь мой, ставъ въ срединѣ пещеры и освѣтивши меня, сказалъ: «Іоаннъ! Меня распинаетъ іерусалимская чернь, Меня пронзаютъ копьемъ и тростью, напаяютъ уксусомъ и желчью. Тебѣ же говорю, и выслушай, что Я тебѣ говорю: Я допустилъ тебя взойти на эту гору, чтобы ты слышалъ то, чему долженъ научиться ученикъ отъ Учителя и человѣкъ отъ Бога». Сказавши это, Онъ показалъ мнѣ водруженный свѣтовидный крестъ, и около креста великую разнообразную толпу, которая въ крестѣ получала одинъ образъ и

одинъ видъ. Самого же Господа зрѣлъ я на крестѣ не имѣющимъ вида, но издающимъ только голосъ, и голосъ не такой, какой обыкновенно мы слышали, но какой-то прiятный и добрый и воистину Божiй. Голосъ говорилъ мнѣ: «Іоаннъ! одно ты долженъ услышать отъ Меня, потому что Я считаю нужнымъ, чтобы ты изъ того, что имѣетъ быть, услышалъ одно: это то, что крестъ свѣта Я называлъ для васъ иногда Словомъ, иногда умомъ, иногда Христомъ, иногда дверiю, иногда путемъ, иногда хлѣбомъ, иногда воскресенiемъ, иногда Иисусомъ, иногда Отцомъ, иногда Духомъ, иногда жизнью, иногда истиною, иногда вѣрою, иногда благодатью».

«Святѣйшiй патрiархъ Тарасiй сказалъ: «Окинемъ взоромъ все это сочиненiе,—оно противно Евангелiю».

Святѣйшiй соборъ сказалъ: «Да, владыка! Оно вочеловѣченiе называетъ мнимымъ»...

Константинъ, святѣйшiй епископъ Константины кипрской, сказалъ: «Это та книга, на которой основывался лжесоборъ».

Святѣйшiй патрiархъ Тарасiй сказалъ: «Это достойно смѣха»...

Святѣйшiй соборъ сказалъ: «Всякая ересь содержится въ этой книгѣ».

Святѣйшiй патрiархъ Тарасiй сказалъ: «Э! на какихъ еретическихъ книгахъ основываютъ они свою ересь!»

Григорiй, святѣйшiй епископъ Неокесарiйскiй, сказалъ: «Эта книга достойна омерзѣнiя и безчестiя,—и изъ нея-то заимствовано свидѣтельство противъ иконъ въ сказанiи о Ликомедѣ»...

Святѣйшiй соборъ сказалъ: «Да не будетъ! мы не принимаемъ ни того, что прежде сего прочитано, ни послѣднихъ словъ о Ликомедѣ».

Святѣйшiй патрiархъ Тарасiй сказалъ: «Кто принимаетъ второе, то есть сказанное о Ликомедѣ, тотъ принимаетъ и первое, точно также, какъ тотъ лжесоборъ».

Святѣйшiй соборъ сказалъ: «Анаѳема ему отъ первой буквы и до послѣдней»...

Іоаннъ, боголюбезнѣйшiй пресвитеръ, инокъ и представитель восточныхъ архiereевъ, сказалъ: «Если угодно этому святому и вселенскому собору, то пусть состоится рѣшенiе, чтобы болѣе уже никто не дѣлалъ списковъ съ этой нелепой книги».

«Святѣйшiй соборъ сказалъ: «Никто да не списываетъ ея! И кромѣ того, мы почитаемъ достойнымъ предать ея огню»...

IV. Дѣянiя Ѳомы. Мы уже отмѣтили при разборѣ *Евангелiя Ѳомы*, что этотъ апостоль былъ окруженъ какимъ-то особымъ ореоломъ таинственности, и что онъ являлся центральной фигурой цѣлой литературы мистическихъ откровенiй¹⁾. Какъ и слѣдовало ожидать, скудныя евангельскiя данныя объ этомъ излюбленномъ героѣ гностическихъ традицiй всѣчески дополнялись устными и письменными преданiями о его жизни и апостольской дѣятельности. Однако эти свѣдѣнiя настолько сбивчивы и противорѣчивы, что личность ап. Ѳомы остается донынѣ невыясненной въ церковной традицiи. По однимъ даннымъ онъ претерпѣлъ мученическую смерть, а по другой традицiи, сохраненной Климентомъ Александрийскимъ²⁾, онъ не принадлежалъ къ числу апостоловъ, увѣнчавшихъ подвигомъ благовѣстiя мученичествомъ. По преданiю, сохраненному Оригеномъ, онъ проповѣдывалъ среди Парфянъ (въ предѣлахъ нынѣшней Персiи), а старая традицiя, вошедшая въ *Дѣянiя* его, говоритъ о проповѣднической дѣятельности его въ Индiи, откуда мощи его были перенесены въ Эдессу въ III или IV в. Самое имя апостола подвергалось страннымъ толкованiямъ: въ нашемъ евангелiи Иоанна онъ упоминается какъ «Ѳома, глаголемый близнецъ»³⁾, но *Дѣянiя* его называютъ его Иудой⁴⁾, а имя Ѳомы дается ему въ видѣ прозванiя, (вѣроятно, отъ сирскаго слова thama,—*близнецъ*⁵⁾), потому что его считали близнецомъ Иисуса Христа (!), и передавали преданiя о необыкновенномъ сходствѣ его съ Самимъ Господомъ! Это странное преданiе имѣло вѣроятно какое-нибудь символическое значенiе, ускользящее отъ насъ; оно содержалось и въ древнихъ гностическихъ *Дѣянiяхъ*, извѣстныхъ намъ лишь по позднѣйшимъ переработкамъ.

Въ первоначальной своей редакцiи эти Πράξεις или Περίοδοι Ὁμωνъ относятся едва-ли не ко II в.; они входили и въ сборникъ *Дѣянiй*, извѣстный подъ именемъ Левкiя. Епифанiй, Августинъ и мн. др. церковные писатели свидѣтельствуютъ о

1) См. выше, стр. 446 sq.

2) *Strom.* IV, 9.

3) *Иоан.* XI, 16; XX, 24; XXI, 2. (Греч.: Ὁμων, ὁ λεγόμενος Δίδυμος).

4) Къ нему относили текстъ *Иоан.* XIV, 22, гдѣ говорится объ Иудѣ-Искаріотскомъ.

5) Евр. tomim—близнецы. См. Hennecke, *Neutest. Apokr., Thomasakten* (стр. 474).

широкомъ распространеніи ихъ среди гностиковъ, а также у манихеевъ, прискиллианистовъ и другихъ позднѣйшихъ отпрысковъ гностицизма. Съ теченіемъ времени эти *Дѣянія* были вытѣснены изъ употребленія; личность ап. Оомы не представляла для господствующей Церкви такого-же интереса, какъ для гностиковъ, и *Дѣянія* его не подвергались такимъ многократнымъ и старательнымъ переработкамъ въ церковномъ духѣ, какъ *Дѣянія* Петра, Павла или Іоанна, мѣсто которыхъ было заранѣе предуказано въ кругѣ излюбленнаго душеполезнаго чтенія для чадъ Церкви. Старыя *Дѣянія Оомы* сохранились поэтому въ менѣе искаженномъ видѣ, чѣмъ остальные только что названныя *Дѣянія*, но были распространены почти исключительно на Востокъ, если не считать сокращенной передѣлки ихъ въ сборникѣ Авдія, еще позднѣйшей краткой *Passio b. Thomae*, и другихъ не заслуживающихъ вниманія переработокъ ихъ на Западѣ, вплоть до исторіи ап. Оомы въ средневѣковой «Золотой легендѣ». На Востокѣ-же открыто не мало греческихъ и сирскихъ кодексовъ *Дѣяній Оомы*, повидимому не слишкомъ далеко уклонившихся отъ первобытнаго гностическаго текста. Въ сборникѣ «апокрифическихъ Дѣяній» Липсіуса-Боннета *Дѣянія Оомы* изданы на основаніи 21 фрагмента греческихъ и сирскихъ рукописныхъ кодексовъ¹⁾, но, къ сожалѣнію, ни одинъ изъ этихъ списковъ не можетъ быть отнесенъ ранѣе IX в., такъ что текстъ ихъ не могъ-бы внушать полного довѣрія, даже если бы въ содержаніи ихъ не проявлялись слѣды переработки болѣе древняго подлинника. Ученая критика склоняется къ мнѣнію, что этотъ древній подлинникъ былъ составленъ на сирскомъ языкѣ, и что греческій текстъ является переводнымъ. Если эта догадка вѣрна, то наши *Дѣянія Оомы* можно-бы отнести къ числу тѣхъ «апостольскихъ дѣяній», которыя, по свидѣтельству св. Ефрема Сирина, были составлены валентиніанцемъ Вардесаномъ и его учениками; во всякомъ случаѣ чудный символическій гимнъ, вставленный въ текстъ, можетъ быть приписанъ Вардесану или его школѣ: мы знаемъ, что Вардесанъ составлялъ мистическіе псалмы, а упомянутый гимнъ, воспѣвающій скитанія духа въ низшемъ мірѣ до возвращенія въ небесную отчизну, сохранился именно въ сирскихъ кодексахъ *Дѣяній*

1) *Acta apost. apocr.*, томъ II, ч. II.

Оомы¹⁾. Однако не исключается возможность и того, что подлинныя гностическія *Дьянія Оомы* были написаны сперва по гречески, и что при переводѣ ихъ на сирскій языкъ въ первоначальный текстъ былъ вставленъ вардесанитскій гимнъ.

Какъ бы то ни было, *Дьянія Оомы*, даже въ сохранившемся нѣсколько переработанномъ видѣ, представляютъ драгоценный памятникъ древне-христіанской литературы; кромѣ упомянутаго гимна, мы въ нихъ находимъ еще другой мистическій гимнъ, воспѣвающий Премудрость и таинственный бракъ ея съ Божествомъ, затѣмъ крайнѣ интересный образецъ евхаристической молитвы, описаніе обряда крещенія и высшаго посвященія черезъ помазаніе масломъ, обряда совершенія евхаристіи на хлѣбѣ и водѣ безъ примѣси вина, и другія подробности, переносящія насъ къ эпохѣ расцвѣта гностическаго христіанства. Гностическая тенденція древнихъ *Дьяній* сказывается и въ прославленіи аскетизма, въ проповѣди абсолютнаго воздержанія и презрѣнія къ плоти, являющейся сутью приписаннаго Оомѣ ученія.

Нельзя не отмѣтить интереснаго вступленія къ нашему тексту *Дьяній Оомы*, начинающагося съ распредѣленія всѣхъ странъ міра по жребію между двѣнадцатью апостолами для проповѣднической дѣятельности. На долю Оомы достается по жребію Индія, и смущенный апостолъ хочетъ отказаться отъ этой поѣздки, ссылаясь на свое слабое здоровье, на невозможность изъясняться съ обитателями Индіи и т. п.; даже видѣніе Господа, ободряющаго его на подвигъ, не можетъ разсѣять его сомнѣній и боязни. На другой день появляется купецъ, прибывшій изъ Индіи съ порученіемъ царя Гундафора пріобрѣсти раба, искуснаго плотника, пригоднаго для работъ при предполагаемой постройкѣ дворца. Самъ Господь является кунцу въ Своемъ человѣческомъ обликѣ и предлагаетъ продать ему нужнаго раба; сговорившись въ цѣнѣ, они пишутъ купчую такого содержанія:

«Я, Исусъ, сынъ плотника Іосифа, заявляю, что продалъ Аббану, купцу индійскаго царя Гундафора, Своего раба Іуду (Оому)»...

Оома не противится болѣе велѣнію Господню, и покорно слѣдуетъ за новымъ хозяиномъ въ Индію. По пути прибываютъ они въ городъ, гдѣ торжественно справляется свадьба царской

¹⁾ О гимнахъ Вардесана см. выше, стр. 336.

дочери; Оома попадаетъ на свадебное пиршество и здѣсь воспѣваетъ гимнъ Премудрости и мистическому сочетанію ея съ Божественнымъ Свѣтомъ. Его рѣчи производятъ сильное впечатлѣніе на жениха и невѣсту, и они даютъ обѣтъ цѣломудрія. Далѣе слѣдуютъ разные эпизоды изъ странствій апостола по Индіи и рассказы о чудесахъ его. Проповѣдью безбрачія онъ увлекаетъ многихъ, подъ вліяніемъ его расторгаются супружескія узы, но наконецъ одинъ могущественный принцъ, жена котораго стала ученицей Оомы, озлобляется на апостола и навлекаетъ на него царскій гнѣвъ. Оома вверженъ въ темницу и здѣсь воспѣваетъ великолѣпный мистическій гимнъ о скитаніяхъ духа въ мірѣ матеріи; духъ изображается прекраснымъ отрокомъ царскаго рода, посланнымъ въ дальнія странствія въ поиски за драгоценною жемчужиною (премудростью, *гносисомъ*), причемъ всѣ подробности снаряженія въ путь, всѣ географическія указанія на странствія отрока и пр. имѣютъ символическое значеніе и воспроизводятъ прохожденіе черезъ искусы постепеннаго посвященія. Въ далекой странѣ, куда прибываетъ отрокъ (т. е. въ низшемъ мірѣ матеріи), его сперва засасываетъ чуждая среда: онъ погрязаетъ въ омутѣ страстей, но помощь свыше (изображенная въ видѣ письма отца, увѣщающаго его въ мистическихъ выраженіяхъ вернуться на родину) спасаетъ отрока, и онъ съ радостью возвращается въ свѣтлый дворецъ отца своего, захвативъ добытую драгоценную жемчужину и покинувъ въ чуждой области (матеріи) ненавистное ему темное и грязное одѣяніе, т. е. тѣлесную оболочку.

Послѣ гимна слѣдуетъ описаніе еще нѣкоторыхъ чудесъ Оомы, обращенія имъ въ христіанство сына самого царя и жены его, и, наконецъ, мученической кончины апостола, пронзеннаго копьями четырехъ воиновъ, по царскому повелѣнію.

V. *Дьянія Андрея* (*Πράξεις* или *Περίοδοι Ἀνδρέου*). Вокругъ личности Первозваннаго апостола, брата Симона Петра, также сложился циклъ преданій, восходящихъ къ древнѣйшимъ временамъ христіанства и воплотившихся въ *Дьяніяхъ*, носившихъ имя ап. Андрея.

Эти *Дьянія* несомнѣнно гностическаго происхожденія, но древній текстъ ихъ, къ сожалѣнію, утерянъ безслѣдно. Какія-то *Дьянія Андрея* были въ сборникѣ Левкія, но мы, конечно, не

можемъ опредѣлить, насколько эти *Дѣянiя* являлись самостоятельнымъ трудомъ. Левкiя или были переработкой другихъ письменныхъ традицiй объ апостолѣ Андрѣ. Древнiя *Дѣянiя Андрея* почти всегда упоминаются рядомъ съ *Дѣянiями Иоанна* и отличались, повидимому, такою-же мистическою тенденцiею; они также пользовались особеннымъ уваженiемъ у гностиковъ-аскетовъ (энкратитовъ и др.), и позже у манихеевъ и прискиллианистовъ. Въ этихъ *Дѣянiяхъ* апостолъ Андрей выставленъ сторонникомъ строгаго воздержанiя и безбрачiя, въ противоположность своему женатому брату, апостолу Петру. Изъ этихъ же *Дѣянiй* замѣтнованы свѣдѣнiя, повторяемые уже Евсевiемъ ¹⁾, о проповѣднической дѣятельности ап. Андрея среди Скиѳовъ, на сѣверномъ побережiи Чернаго моря.

Къ сожалѣнiю, какъ уже указано, эти древнiя *Дѣянiя Андрея* исчезли, и до насъ дошло лишь нѣсколько позднѣйшихъ переработокъ ихъ, соединенныхъ съ традицiями о другихъ апостолахъ, какъ напримѣръ *Дѣянiя Андрея и Матѳея, Дѣянiя Петра и Андрея* ²⁾; эти искаженныя передѣлки древняго текста пользовались успѣхомъ у средневѣковыхъ читателей, несмотря на ихъ грубую наивность. Въ *Дѣянiяхъ Андрея и Матѳея* дѣятельность апостоловъ переносится въ страну людоедовъ, столицей которыхъ оказывается Синопъ (!). Другiя преданiя объ апостолѣ Андрѣ изображаютъ его благовѣствующимъ по всему Черноморскому побережiю, не только сѣверному, но и южному; при этомъ повѣтствуется о чудесахъ, совершенныхъ имъ въ Никеѣ, Никомидiи и другихъ малоазiйскихъ городахъ, въ Иллирии и Фракии, и, наконецъ, въ Элладѣ, гдѣ апостолъ завершаетъ подвигъ благовѣстiя мученической кончиной въ ахейскомъ городѣ Патрасѣ. Эти преданiя являются вѣроятно отголосками древнихъ традицiй, входившихъ въ первобытныя *Дѣянiя Андрея*; мнѣнiе о томъ, что апостолъ претерпѣлъ мученическую смерть на крестѣ именно въ Патрасѣ, прочно утвердилось въ христіанской памяти и вошло во всѣ житiя ап. Андрея. Сказанiя о кончинѣ апостола съ теченiемъ времени были выдѣлены изъ древнихъ *Дѣянiй* его и сохранились не только въ позднѣйшихъ переработкахъ этихъ *Дѣянiй*,

¹⁾ *Hist. Eccl.* III, 1.

²⁾ Эти «Дѣянiя Петра и Андрея» пользовались извѣстностью и въ древней Руси; славянскiй текстъ ихъ изданъ Тихонравовымъ въ «Памятникахъ отреченной литературы».

но и въ формѣ самостоятельнаго повѣствованія; такъ, до насъ дошло отдѣльное «посланіе пресвитеровъ и діаконовъ Ахейской Церкви о кончинѣ св. апостола Андрея».

Всѣ эти фрагменты древнихъ *Дѣяній Андрея* (Passio Andreae, два греч. кодекса *Μαρτύριον τοῦ Ἀνδρέου*, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae и др. отрывочные тексты) собраны въ изданіи апостольскихъ дѣяній Липсіуса-Боннета¹⁾, но ни одинъ изъ этихъ кодексовъ нельзя отнести ранѣе VIII в., и въ нихъ трудно прослѣдить остатки подлинныхъ гностическихъ *Дѣяній* II в. Изъ древняго подлинника, несомнѣнно, заимствовано обращеніе ап. Андрея передъ мученичествомъ своимъ къ орудію казни,—кресту; это обращеніе сохранено въ разныхъ вариантахъ и содержитъ явные признаки гностическихъ идей, хотя смыслъ его былъ утерянъ для составителей позднѣйшихъ *Дѣяній*:

«Привѣтъ тебѣ, крестъ; нынѣ и ты со мною радуешься. ...Ибо я знаю твою тайну, тайну воздвиженія твоего. Ты укрѣпленъ въ мірѣ для укрѣпленія стоящихъ. Ты простираешься до неба, и вѣщаешь о Высшемъ Словѣ. Ты распростерся вправо и влѣво, и изгоняешь темныя силы, и собираешь разсѣянное. Въ землѣ укрѣпленъ ты, и соединяешь земное съ небеснымъ... О крестъ, въ землѣ посаженный и приносящій плоды въ небесахъ!...» и т. д.

Это привѣтствіе кресту въ основныхъ чертахъ своихъ родственно объясненію «тайны креста» въ знакомомъ намъ отрывкѣ *Дѣяній Іоанна*, и гностическая тенденція здѣсь сквозитъ даже подъ позднѣйшей обработкой въ безвредномъ чистоцерковномъ духѣ. Рѣчь апостола, обращенная къ кресту, занимала вѣроятно видное мѣсто въ древнихъ *Дѣяніяхъ*, такъ какъ ни одинъ изъ позднѣйшихъ составителей «дѣяній Андрея» не смелъ возможнымъ оставить ее безъ вниманія, и она вставлялась, въ сокращенномъ и искаженномъ видѣ, во всѣ сказанія о кончинѣ ап. Андрея. Замѣтимъ кстати, что въ этихъ болѣе или менѣе старинныхъ сказаніяхъ мы не находимъ указаній на то, чтобы апостоль былъ распятъ на крестѣ особой формы; трудно сказать, откуда появилась эта подробность и когда она вошла въ церковныя традиціи о смерти апостола Андрея. Въ упомянутыхъ старыхъ сказаніяхъ содержится лишь та подробность, что апостоль не пригвожденъ къ кресту, а привязанъ къ нему веревками, «дабы смерть была болѣе длитель-

¹⁾ Acta apostolorum apocrypha, томъ II, ч. I.

ной и мучительной»: апостоль остается три дня на крестѣ, не переставая поучать столпившійся вокругъ него народъ; на третій день толпа хочетъ освободить мученика, но св. Андрей молить Господа избавить его отъ такого спасенія и возвращенія въ міръ, и передаетъ духъ свой на крестѣ.

Эти подробности содержатся и въ упомянутыхъ выше фрагментахъ древнихъ сказаній о кончинѣ апостола Андрея, и въ книгѣ Авдія и другихъ позднѣйшихъ передѣлкахъ. Въ общемъ-же, эти передѣлки настолько далеки отъ утерянныхъ древнихъ *Дѣяній Андрея*, что здѣсь не стоить надъ ними задерживаться.

VI. *Дѣянія Филиппа*. Мы знаемъ, что Апостоль Филиппъ былъ излюбленнымъ героемъ гностическихъ традицій, и что извѣстное подъ его именемъ евангеліе пользовалось особымъ уваженіемъ въ гностическихъ кругахъ. Были извѣстны и *Дѣянія* его, также гностическаго происхожденія. Къ сожалѣнію, древній подлинникъ этихъ *Дѣяній* безслѣдно исчезъ, и до насъ дошли только позднѣйшія передѣлки ихъ, настолько искаженные, что мы надъ ними останавливаться не будемъ. Даже заимствованныя оттуда свѣдѣнія о жизни и дѣятельности ап. Филиппа, легшія въ основу позднѣйшихъ «житій» его, не заслуживаютъ вниманія, такъ какъ въ нихъ замѣтно смѣшеніе личности ап. Филиппа съ Филиппомъ-діакономъ, уже отмѣченное нами выше¹⁾; это смѣшеніе наблюдается и въ жизнеописаніи ап. Филиппа въ книгѣ Авдія.

Остальные извѣстные намъ «Дѣянія» апостоловъ, какъ напримѣръ *Дѣянія Матвѣя*, *Дѣянія Варволомея*, *Дѣянія Варнавы* и др.—также являются позднѣйшими переработками утерянныхъ древнихъ текстовъ, и не заслуживаютъ особеннаго вниманія.

Мы здѣсь можемъ закончить обзоръ «апокрифической» литературы, сохранившей намъ отголоски древнихъ преданій о

¹⁾ См. стр. 445.

Личности Иисуса Христа и Его ближайшихъ учениковъ ¹⁾. Разсмотрѣніе остальной части этой апокрифической литературы не входитъ въ нашу задачу, и мы должны оставить безъ вниманія многочисленныя апокалипсисы, «откровенія» и другіе памятники древне-христіанской письменности, содержащія мистическія грѣзы и пророчества о будущемъ посмертномъ существованіи. Намъ уже приходилось упоминать объ *Апокалипсисѣ Петра*, въ которомъ излагались тайны загробнаго міра, открываемыя Петру Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ на вершинѣ горы (Елеонской?); этотъ апокалипсисъ даже входилъ въ составъ каноническихъ книгъ, примѣрно до III в. Въ близкомъ родствѣ съ этимъ *Апокалипсисомъ Петра* была книга *От-*

¹⁾ Отмѣтимъ здѣсь главнѣйшія изданія апокрифовъ, начавшіяся уже съ XVI в. Въ началѣ XVI в. появились нѣкоторыя апостольскія *Дѣянія* въ изданіяхъ Лефевр д'Этаппа (Jac. Faber Stapulensis) и Фр. Наузеа (Nausea); въ 1552 г. Теоод. Бухманъ (Bibliander) издаетъ *Протоэвангеліе Іакова*, въ 1564 г. появляется сборникъ апокрифовъ въ изданіи Мих. Неймана (Neander); сборникъ такого-же рода изданъ въ 1698 г. въ Оксфордѣ ученымъ Грабе. Въ 1703 г. появляется трудъ знаменитаго гамбургскаго профессора Фабриціуса, — послѣднее до того времени изданіе апокрифическихъ евангелій и дѣяній, подъ заглавіемъ *Codex apocryphus Novi Testamenti*; это изданіе донныѣ не лишено цѣнности, и всѣ дальнѣйшія изданія находятся въ прямой преемственной связи съ нимъ. Заслуживаетъ вниманія переводъ нѣкоторыхъ апокрифовъ, изданный въ 1726 г. Іереміемъ Джонсомъ (Jer. Jones). Съ наступленіемъ XIX в. изученіе апокрифической литературы быстро шагнуло впередъ. Ученый К. Тило (Thilo) издалъ въ 1832 г. сборникъ апокрифическихъ евангелій, и кромѣ того выпустилъ первыя серьезныя изслѣдованія нѣкоторыхъ апостольскихъ дѣяній. Знаменитый Тишендорфъ, обезсмертившій свое имя открытіемъ Синайскаго кодекса Библии и цѣлымъ рядомъ капитальныхъ трудовъ по исторіи канона, издалъ въ 1851 г. сборникъ Дѣяній, а въ слѣдующемъ 1852 г. сборникъ апокр. евангелій, являющійся донныѣ лучшимъ. Въ изданіи Migne'a появился въ 1856—1858 гг. громадный сборникъ (въ формѣ словаря) всѣхъ извѣстныхъ до того времени ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ апокрифовъ въ французскомъ переводѣ, но переводы эти не отличаются особенною точностью и лишаютъ поэтому все изданіе научнаго интереса. Съ послѣдней четверти XIX в. изученіе и обнародованіе памятниковъ древне-христіанской литературы приняло такіе размѣры, что нѣтъ возможности перечислить изданія вновь просмотрѣнныхъ и новооткрытыхъ фрагментовъ евангелій и дѣяній. Съ 1891 г. началось изданіе дѣяній апостольскихъ знаменитаго Липсіуса († 1892 г.), законченное въ 1903 г. его сотрудникомъ Боннетомъ (Maxim. Bonnet); на этотъ сборникъ *Acta apostolorum apocrypha* мы уже неоднократно ссылались. Нынѣ стоитъ на очереди изданіе апокрифическихъ евангелій, ожидающихъ новой разработки согласно послѣднимъ даннымъ научной критики.

Отмѣтимъ еще изданный въ 1884 г. Гильгенфельдомъ сборникъ подъ заглавіемъ *Novum Testamentum extra canonem receptum*, содержащій книги или фрагменты книгъ, входившихъ нѣкогда въ составъ канона (евангелія Евреевъ, Египтянъ, Петра, дѣянія Петра, Павла, книга «Пастырь» Ерма, нѣкоторые посланія и апокалипсисы, т. наз. *Didache*, т. е. «ученіе» апостоловъ, и др.).

кровеній или Вознесенія Павла (Ἀναζήτησὶς Παύλου), бывшая, какъ мы видѣли, въ употребленіи среди гностиковъ-каинитовъ; несмотря на осужденіе ихъ церковнымъ авторитетомъ, эти «Откровенія» Павла пользовались большимъ распространеніемъ, и кодексы ихъ сохранились на разныхъ языкахъ: греческомъ, латинскомъ, сирскомъ, коптскомъ, славянскомъ: въ древней Руси были весьма извѣстны «Видѣнія апостола Павла», являвшіяся переработкой этого древняго памятника христіанской эсхатологіи. Особое мѣсто въ апокалипсической литературѣ первобытнаго христіанства принадлежало книгѣ «Пастырь» (Ποιμήν), написанной въ срединѣ II в. Еромомъ, братомъ римскаго епископа Пія I (140 — 155). «Пастырь» прочно утвердился въ новозавѣтномъ канонѣ, и только съ III в. начались споры о его боговдохновенности, но и послѣ этого не послѣдовало категорическаго осужденія его, и онъ постоянно цитировался всѣми Отцами Церкви, то какъ св. Писаніе, то какъ «полезная книга»; въ числѣ прочихъ Antilegomena эта книга долго включалась въ библейскій канонъ (такъ, въ Синайскомъ кодексѣ Библии она помѣщена въ концѣ Новаго Завѣта, послѣ Апокалипсиса св. Іоанна и посланія Варнавы). «Пастырь» распадается на три части: Видѣнія (Visiones), Заповѣди (Mandata), Подобія (Similitudines), но содержаніе всѣхъ трехъ частей заключается въ бесѣдахъ Ерма съ ангеломъ, являющимся въ видѣ пастыря (отсюда и заглавіе книги); въ этихъ бесѣдахъ ангелъ открываетъ Ерму тайны міра и Церкви, показываетъ ему въ видѣніи символическую постройку башни, — Церкви, и преподаетъ ему заповѣди непорочной жизни. Книга «Пастырь» имѣетъ много общаго съ еврейскимъ апокрифомъ, извѣстнымъ подъ заглавіемъ *Книги Еноха* и пользовавшимся большимъ успѣхомъ среди христіанъ; вообще христіанская апокалипсическая литература находилась подъ сильнымъ вліяніемъ т. называемыхъ ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, и разсмотрѣніе ея возможно лишь попутно съ изученіемъ послѣднихъ въ ихъ наиболѣе характерныхъ образцахъ (*Книга Еноха*, *Книга Юбилеевъ* или *Малое Бытіе*, *Апокалипсисъ Адама*, *Вознесеніе Исаи*, книга 12 патріарховъ ¹⁾, и мн. др.).

¹⁾ Этотъ *Завѣтъ 12 Патріарховъ* настолько испещренъ христіанскими интерполяціями, въ видѣ точныхъ предсказаній о пришествіи Спасителя и пр., что новѣйшая критика даже склонна признать всю книгу литературнымъ подлогомъ христіанскаго происхожденія.

Повторяемъ, что обзоръ этой интересной литературы совершенно не вмѣщается въ предѣлы настоящаго очерка, и мы оставимъ здѣсь ее безъ вниманія, равно какъ «сивиллическія книги», явившіяся приспособленіемъ древнихъ языческихъ пророчествъ, приписанныхъ «сивилламъ», къ христіанскимъ чаяніямъ будущаго вѣка¹⁾. Древняя апокалипсическая литература не имѣетъ, впрочемъ, прямого отношенія къ исторіи гностическихъ идей, и мы вправѣ не останавливаться надъ ней, а равно и надъ цикломъ «ученій» или «постановленій» апостольскихъ, т. е. изложеній разныхъ правилъ, приписанныхъ апостоламъ, и касавшихся преимущественно вопросовъ церковнаго благочинія. Не подлежатъ здѣсь разсмотрѣнію и особая литература апостольскихъ посланій; о посланіяхъ, приписанныхъ ап. Павлу (къ Лаодикійцамъ, къ Александрійцамъ, III посл. къ Коринтянамъ) мы уже упоминали, остальные-же, какъ на примѣръ посланіе Варнавы, оба посланія Климента Римскаго и др., занимаютъ подобающее мѣсто въ исторіи древне-христіанской письменности, но въ нашемъ обзорѣ памятниковъ гностическаго міросозерцанія ихъ можно оставить въ сторонѣ, и упомянуть о нихъ пришлось только потому, что они нѣкогда входили въ составъ канона, до окончательнаго пересмотра его, завершившагося изгнаніемъ изъ него всѣхъ перечисленныхъ нами гностическихъ книгъ.

Эта эволюція канона имѣла такое значеніе въ исторіи выясненія отношенія Церкви къ гностицизму, что мы должны закончить нашъ обзоръ гностической литературы бѣглымъ разсмотрѣніемъ свѣдѣній о канонѣ въ эпоху расцвѣта гностическихъ выше идей.

Мы уже видѣли выше²⁾, что самое слово *κανών*, въ смыслѣ собранія священныхъ документовъ христіанства, вошло въ употребленіе не ранѣе IV в.; приблизительно къ тому-же времени

¹⁾ Христіанскіе интерполаторы влагали въ уста Сивилль мессіаническія пророчества, и предсказанія въ христіанскомъ духѣ о кончинѣ міра и Страшномъ Судѣ. Последнее обстоятельство послужило поводомъ къ указанію на «сивиллическое» свидѣтельство въ средневѣковомъ пѣснопѣніи о страшномъ днѣ судномъ, вошедшемъ въ богослужебный обиходъ римско-католической Церкви:

*Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla,
Teste David cum sybilla...*

²⁾ См. стр. 151—152.

относится и обозначеніе этого сборника священныхъ книгъ особымъ названіемъ *Библии*, т. е. *книги* по преимуществу, превыше всѣхъ книгъ. Но уже съ конца II в. намѣчается списокъ книгъ, содержащихъ основные догматы христіанскаго ученія, и начинается выдѣленіе ихъ изъ огромнаго количества памятниковъ древне-христіанской литературы. Мы знаемъ, что борьба противъ гностицизма выразилась особенно ярко въ этомъ стремленіи установить значеніе книгъ, признанныхъ неоспоримыми документами церковно-догматическаго ученія, и подчеркнуть недовѣріе Церкви къ тѣмъ книгамъ, на авторитетъ которыхъ ссылались гностики для подрѣпленія своихъ традицій объ особыхъ таинственныхъ откровеніяхъ Христа, предназначенныхъ только для посвященныхъ: эти сокровенныя книги обозначались названіемъ *libri secreti* (въ противоположность книгамъ общедоступнымъ для вѣрующихъ, *libri publici, vulgati*), и съ теченіемъ времени это понятіе о тайной книгѣ соединилось съ представленіемъ о вредномъ или подложномъ документѣ, а отрицательное отношеніе Церкви распространилось на всю литературу, оставшуюся внѣ канона и получившую названіе апокрифической (отъ слова *ἀπόκρυφος*, — тайный), хотя часть этой литературы не содержала таинственныхъ откровеній и не заявляла притязаній на особенную авторитетность въ догматическихъ вопросахъ¹⁾. Эти возрѣнія Церкви опредѣлились, конечно, далеко не сразу, и поэтому въ церковномъ обиходѣ, какъ мы уже видѣли, долго могли держаться книги, не содержащія явно-еретическихъ мнѣній и традицій; списокъ вредныхъ книгъ увеличивался по мѣрѣ постепеннаго выясненія церковной догматики, и одновременно сокращался списокъ книгъ, признанныхъ боговдохновенными, полезными или просто безвредными. При этомъ, какъ мы уже указывали, богослужбное употребленіе той или иной книги находилось въ зависимости отъ мѣстной церковной традиціи, и въ нѣкоторыхъ церковныхъ общинахъ могли пользоваться уваженіемъ книги, уже отвергнутыя другою Церковью. Эти традиціи служили впрочемъ главнымъ основаніемъ къ включенію извѣстной книги въ общій церковный канонъ, и изъ него никогда не могли отпасть книги, *повсемѣстно* признанныя священными, какъ напримѣръ посланія ап. Павла и наши синоптическія евангелія, авторитетъ

¹⁾ См. выше, стр. 155.

коихъ никогда не оспаривался послѣ Маркіона. Даже Оригенъ, положившій начало критическому изслѣдованію священныхъ книгъ христіанства, настаивалъ на необходимости подчиненія общепринятой традиціи, и въ этомъ смыслѣ цитировалъ библейское изреченіе: «Не прелагай предѣлъ вѣчныхъ, яже положиша отцы твои»¹⁾. Это воззрѣніе отразилось и на отношеніи христіанства къ Ветхому Завѣту, воспринятому въ церковный канонъ именно потому, что священныя книги еврейства издавна входили въ кругъ чтенія первобытнаго христіанства.

Мы уже знаемъ, что Ветхій Завѣтъ проникъ въ христіанское сознаніе подъ покровомъ символическихъ толкованій, опозитивировавшихъ древнюю мечту еврейства о Мессіи и примѣнившихъ ее къ христологіи новой міровой религіи. Дивная и вѣчно-юная лирика Псалтири давно уже стала лучшей выразительницей христіанскаго вдохновенія. Книги старыхъ пророковъ Израиля, съ ихъ сильными и часто прекрасными описаніями мессіаническихъ грѣзъ, заняли почетное мѣсто среди излюбленныхъ книгъ христіанства; болѣе того,—христіанское мышленіе усвоило себѣ представленіе объ этихъ пророчествахъ, какъ о законченномъ циклѣ откровеній, не подлежащемъ расширенію, и въ этомъ смыслѣ толковалось слово Христова: «законъ и пророки до Іоанна»²⁾. Этимъ аргументомъ пользовались уже во II в. для отрицанія монтанистскихъ пророчествъ, на этомъ-же основаніи была исключена изъ канона уважаемая книга «Пастырь» Ерма,—наконецъ, борьба противъ всей апокалиптической литературы также сосредоточивалась вокругъ вопроса о возможности допущенія въ канонъ новыхъ пророческихъ книгъ, и отрицательное рѣшеніе этого вопроса едва не повлекло за собой исключенія изъ канона Апокалипсиса св. Іоанна, удержавшагося лишь благодаря прочности создавшейся вокругъ него уже съ I в. традиціи.

Это уваженіе къ традиціи способствовало воспріятію въ церковный канонъ всего Ветхаго Завѣта въ совокупности, причемъ Пятикнижіе Моисеево заняло въ немъ почетное мѣсто, соотвѣтственно значенію его въ религіозныхъ традиціяхъ еврейства. Тѣ книги, которыя и въ еврейскомъ Завѣтѣ не являлись облеченными полнотою священнаго авторитета, оказались въ

¹⁾ *Привити Сол.* XXII, 28. Cf. *Orig. Prol. in Cant.* и *Ep. ad Afric. 4.*

²⁾ *Лук.* XVI, 16. *Матѳ.* XI, 13.

такомъ-же неопредѣленномъ положеніи и въ христіанской Библии; таковы напримѣръ книги *Премудрости Соломона*, *Сираха*, *Товита*, 3 и 4 *Ездры* и др., боговдохновенность которыхъ оспаривалась не только христіанами, но и евреями. Отношеніе Церкви къ этимъ книгамъ осталось не вполне выясненнымъ донынѣ; въ римско-католическомъ библейскомъ канонѣ онѣ называются *deuterocanonica* (въ отличіе отъ *protocanonica*,—т. е. неоспоримо-авторитетныхъ)¹⁾, Восточная-же Церковь не вынесла опредѣленнаго рѣшенія по вопросу объ этихъ книгахъ, но сохранила для нихъ мѣсто въ Библии, согласно въковой христіанской традиціи; въ греческой и славянской Библии помѣщаются иногда и 151-й псаломъ, и III и IV книги Маккавейскія, исключенныя изъ западныхъ кодексовъ. Всѣ эти книги, не входящія въ составъ еврейскаго канона, были усвоены христіанствомъ потому, что онѣ находились въ александрійскомъ греческомъ кодексѣ Библии, извѣстномъ подъ названіемъ перевода LXX толковниковъ²⁾, и содержавшемъ всѣ книги, когда-либо включенныя въ еврейскій Ветхій Заветъ или добавленныя къ нему.

Мы уже знаемъ, что этотъ греческій библейскій кодексъ LXX былъ предметомъ споровъ христіанъ съ евреями въ эпоху приспособленія Ветхаго Завета къ христіанскому религіозному символизму; евреи подозрѣвали христіанъ въ искаженіи смысла и въ интерполяціяхъ, но сами подвергались обвиненію въ поврежденіи текста для удаленія неприятныхъ имъ мѣстъ. Мы видѣли, что Оригенъ для устраненія этихъ недоразумѣній занимался сличеніемъ текста LXX съ другими позднѣйшими греческими переводами Библии. Но кодексъ LXX все-же остался священною книгою христіанства, и въ церковной догматикѣ утвердилось мнѣніе о его боговдохновенности, отрицаніе которой было признано ересью. Съ этого греческаго текста LXX былъ сдѣланъ древній латинскій переводъ Библии, извѣстный подъ названіемъ *Itala*, и замѣненный съ V в. переводомъ Иеронима, получившимъ названіе *Vulgata*. Въ обиходѣ римско-католической Церкви сохраняется донынѣ Псалтырь по древнему тексту *Itala*, всѣ-же остальные библейскія книги имѣются въ употреб-

¹⁾ Въ Новомъ Заветѣ католическая Церковь отнесла къ разряду *deuterocanonica* *Апокалипсисъ* и посланія *Иакова*, *II Петра*, *II* и *III Иоанна*, *Иуды*, и къ *Евреямъ*.

²⁾ См. выше, стр. 13.

бленіи только по тексту Іеронимовой Вульгаты, пользовавшейся со времени своего появленія такимъ уваженіемъ въ Западной Церкви, что Тридентскій соборъ въ 1546 г. постановилъ считать и этотъ переводъ боговдохновеннымъ. Съ Александрійскаго греческаго текста LXX сдѣланы остальные переводы Библии: во II—III в. коптскій, въ IV в. готскій (епископа Ульфила), въ V в. армянскій, въ VI—VII в. грузинскій, въ VII сирскій (*Syrohexaplaris*)¹⁾, въ IX в. славянскій кирилло-меѳодіевскій.

Остается добавить, что рукописныхъ кодексовъ Библии дошло до насъ около 2000, большею частью неполныхъ; изъ нихъ около 100 кодексовъ Новаго Завѣта относятся къ первымъ десяти вѣкамъ. Старѣйшій изъ библейскихъ кодексовъ, — Ватиканскій, — относится къ IV в. и сильно поврежденъ (изъ новозавѣтныхъ книгъ въ немъ отсутствуютъ посланія къ Тимоѳею, Титу и Филимону, и Апокалипсисъ); онъ считался древнѣйшимъ до открытія Тишендорфомъ въ 1860 г. Синайскаго кодекса, также IV в. Codex Sinaïticus содержитъ Новый Завѣтъ почти полностью и съ добавленіемъ посланія Варнавы и «Пастыря» Ерма.

Если перейти теперь собственно къ новозавѣтному канону, то на первенствующемъ мѣстѣ найдемъ, конечно, наши четыре евангелія, съ ихъ неоспоримымъ и общепризнаннымъ издревле священнымъ авторитетомъ. Хотя рядомъ съ ними могли стоять, какъ мы видѣли, нѣкоторыя другія древнія евангелія, значеніе нашихъ четырехъ евангелій никогда не подвергалось сомнѣнію, и его не могли поколебать усилія научной критики найти слѣды интерполяцій въ нѣкоторыхъ текстахъ (въ особенности въ послѣднихъ главахъ свв. Марка и Іоанна). Маркіонъ во II в. возбуждалъ вопросъ о догматическомъ авторитетѣ евангелій (мы знаемъ, что онъ признавалъ неопровержимымъ документомъ христіанскаго ученія только повѣствованіе Луки, и то съ большими урѣзками), но критика его не касалась значенія остальныхъ евангелій, какъ древнѣйшихъ памятниковъ христіанской письменности. Евангеліе Іоанна отвергалось т. наз. «алогамъ», но только какъ опора ученія о Логосѣ. Церковная-же традиція издавна окружала всѣ четыре нашихъ евангелія благо-

¹⁾ На сирскомъ языкѣ существовалъ съ II в. другой болѣе древній переводъ, сдѣланный съ еврейскаго подлинника, и извѣстный подъ названіемъ *Peshito*.

говѣйнымъ почитаніемъ и ревниво оберегала ихъ авторитетъ, настолько твердо, впрочемъ, установленный, что даже полуеретикъ Татіанъ въ основу своего составнаго евангельскаго текста принялъ только данныя четырехъ каноническихъ евангелій, отчего этотъ сводный текстъ получилъ названіе *четвероевангелія*. Достоинно вниманія, что, несмотря на неоднократныя указанія на несогласія и даже противорѣчія повѣствованій четырехъ евангелистовъ, Церковь признала однако нужнымъ сохранить въ неприкосновенности древніе тексты ихъ Евангелій и отказалась отъ заманчивой мысли слить ихъ воедино съ устраненіемъ всякихъ противорѣчій: здѣсь ярко выступаютъ заслуги Церкви въ дѣлѣ поддержанія старыхъ, уважаемыхъ традицій, поступиться которыми не считалось возможнымъ даже въ интересахъ церковной экзегетики.

Эта древняя традиція объ исконномъ и общепризнанномъ авторитетѣ четырехъ евангелій впослѣдствіе привела къ убѣжденію, что каноническихъ евангелій *должно* было быть именно четыре, причемъ это мнѣніе подкрѣплялось любопытными мистическими соображеніями и символами. Уже у Иринея¹⁾ встрѣчается уподобленіе четырехъ евангелистовъ четырехликому херувимскому образу²⁾, и чѣмъ дальше, тѣмъ шире развивалась эта символика. Въ книгѣ *Expositio IV evangeliorum* (приписанной Иерониму) образами четырехъ евангелистовъ называются: четыре стихіи (земля, вода, огонь, воздухъ),³⁾ четыре рѣчки, протекавшія въ земномъ раю, четыре главныя добродѣтели и т. д., вплоть до четырехъ угловъ Ноева ковчега! тутъ-же находимъ и сравненіе съ четырехзрачнымъ видѣніемъ Іезекіиля и Боговидца въ Апокалипсисѣ, и этотъ послѣдній символъ настолько прочно былъ усвоенъ христіанскимъ сознаніемъ, что подъ его вліяніемъ христіанская иконографія обогатилась общеизвѣстными аллегорическими атрибутами четырехъ евангелистовъ: ангела для Матѳея, льва для Марка, тельца для Луки, орла для Іоанна. Вся эта символика свидѣтельствуетъ о весьма

¹⁾ *Adv. haer.* III, XI, 3.

²⁾ *Іезек.* I, 10. *Апокал.* IV, 7.

³⁾ ...Quia totus mundus ex quatuor 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... (?)... etc.

интересныхъ попыткахъ придать догматическую цѣнность традиціямъ, неразрывно связаннымъ съ историческими преданіями христіанства. Во всякомъ случаѣ, уже въ глубочайшей христіанской древности были извѣстны сборники, содержавшіе наши четыре каноническихъ евангелія; только порядокъ размѣщенія ихъ былъ не сразу установленъ: въ нѣкоторыхъ древнихъ спискахъ вслѣдъ за Матѳеемъ и Маркомъ слѣдуетъ Іоаннъ, а Лука на послѣднемъ мѣстѣ, въ другихъ—Лука помѣщенъ за Матѳеемъ, затѣмъ слѣдуютъ Маркъ и Іоаннъ. Принятый нынѣ порядокъ,—Матѳей, Маркъ, Лука и Іоаннъ,—встрѣчается со II в. и постепенно упрочился повсюду.

Сборники посланій ап. Павла были извѣстны, быть можетъ, даже до составленія евангельскихъ сборниковъ; часть этихъ посланій (напр. п. къ Римлянамъ, I къ Коринѳянамъ, къ Галатамъ) явились какъ-бы ядромъ новозавѣтнаго канона, и авторитетъ ихъ никогда не оспаривался. Спорными считались иногда посланіе къ Коллоссяамъ, II Коринѳянамъ, II Солунянамъ; посланіе къ Ефесеймъ многими отождествлялось съ п. къ Лаодикійцамъ, оставшимся внѣ канона. Относительно посланій обоихъ къ Тимоѳею, къ Титу и къ Филимону высказывалось мнѣніе, что они лишь частныя письма и не должны занимать мѣста въ канонѣ. Посланіе къ Евреямъ безусловно отвергалось, или-же приписывалось Варнавѣ; впервые было оно принято подъ именемъ Павла въ Александрійской Церкви, и Оригенъ приложилъ не мало стараній къ внесенію его въ общій церковный канонъ. Наконецъ, мы знаемъ, что ап. Павлу приписывались и другія посланія (II Филипписіямъ, къ Александрійцамъ и др.), не удостоившіяся включенія въ Новый Завѣтъ; трудно сказать, входили-ли они когда-нибудь въ отдѣльные сборники посланій Павла.

Что касается «соборныхъ посланій», нынѣ помѣщенныхъ въ канонѣ подъ именами другихъ апостоловъ, то авторитетъ ихъ утвердился значительно позже; нѣкоторыя изъ нихъ никогда не цитируются въ святоотеческой литературѣ II в., другія возбуждали сомнѣнія и пререканія еще въ III в. Съ IV в. сборникъ 7 соборныхъ посланій упрочился въ канонѣ, но вопросъ о значеніи ихъ еще долго не признавался исчерпаннымъ. Посланіе Іакова отвергалось съ особеннымъ ожесточеніемъ въ виду его іудео-христіанской тенденціи; въ числѣ прочихъ выступалъ противъ него Ѳеодоръ Мопсуэстскій, другъ

Іоанна Златоустаго. Посланіе Іуды отвергалось многими изъ за содержащейся въ немъ ссылки на апокрифическую «книгу Еноха», и лишь послѣ долгихъ споровъ было окончательно признано авторитетомъ Церкви.

Книга «Дѣяній Апостольскихъ», какъ мы уже видѣли, всегда входила въ составъ канона и никогда не возбуждала сомнѣній въ своей подлинности; пренія происходили только по вопросу о признаніи, кромѣ нея, и другихъ «дѣяній», извѣстныхъ подъ именами апостоловъ Павла, Петра, Іоанна и др.

Что касается послѣдней книги нашего новозавѣтнаго канона, — Апокалипсиса, — то исторія ея столь-же загадочна, какъ и ея содержаніе. Научная критика нашихъ дней установила съ несомнѣнной очевидностью, что эта книга написана въ концѣ I вѣка, и даже пытается опредѣлить точную дату ея появленія¹⁾, но эти догадки основываются на политическихъ намекахъ, разсыпанныхъ въ книгѣ, и поэтому довольно шатки. Во всякомъ случаѣ, Апокалипсисъ пользовался огромной извѣстностью и распространеніемъ уже съ начала II в.; онъ цитировался чаще всѣхъ книгъ Новаго Завѣта (за исключеніемъ, конечно, евангелій) во всей христіанской письменности II и III вв., и ссылки на него въ твореніяхъ Отцовъ II в. не поддаются исчисленію. Но, какъ намъ уже извѣстно, со II в. поднялись споры по вопросу о приписаніи этой книги ап. Іоанну, и многіе считали авторомъ ея какого-то «старца Іоанна» или даже гностика Керинѳа; этотъ вопросъ осложнился спорами о возможности допущенія вообще въ новозавѣтный канонъ пророческой книги. Съ III в. эти сомнѣнія приняли характеръ острой вражды противъ Апокалипсиса; Церковь, отстаивавшая противъ «алоговъ» и другихъ противниковъ іоаннитскихъ книгъ авторитетъ четвертаго евангелія и трехъ посланій Іоанна, удержала въ своемъ канонѣ и Апокалипсисъ, но лишь послѣ тягостной и упорной борьбы, въ теченіе которой загадочная книга утратила часть своего древняго авторитета: она сохранила свое мѣсто въ канонѣ въ силу уважаемой и непререкаемой традиціи, но осталась внѣ богослужебнаго обихода и донинѣ никогда не читается въ Церкви. Слѣдуетъ замѣтить, что вопросъ о бого-

¹⁾ Часть ученыхъ изслѣдователей относить ее къ 70 г., другая къ 90-мъ гг. I в. Гарнакъ въ своей *Хронологіи древне-христіанской литературы* указываетъ на 93—96 гг.

вдохновенности Апокалипсиса поднимался еще недавно, со времени Реформаціи и возникновенія въ христіанствѣ новыхъ рационалистическихъ теченій; Лютеръ принадлежалъ къ числу яростныхъ отрицателей его. Въ 1645 г. константинопольскій патріархъ Кириллъ Лукарій, въ отвѣтъ на выраженные кальвинистами сомнѣнія по поводу нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ книгъ, торжественно повторилъ списокъ священныхъ книгъ Новаго Завѣта съ включеніемъ въ ихъ число Апокалипсиса, но это заявленіе было встрѣчено съ неудовольствіемъ на Западѣ, да и на Востокѣ къ тому времени два помѣстныхъ собора 1672 г. (Константинопольскій и Іерусалимскій) не нашли возможнымъ высказаться вполне опредѣленно объ авторитетѣ Апокалипсиса. Эти колебанія донинѣ выражаются въ замалчиваніи Апокалипсиса въ церковно-христіанской литературѣ и въ особенности при преподаваніи Закона Божіяго.

Перечисленные нами 27 книгъ составляютъ новозавѣтный канонъ, нынѣ повсемѣстно принятый христіанскою Церковью. Намъ остается упомянуть объ особыхъ спискахъ этихъ священныхъ книгъ, существовавшихъ въ видѣ простаго перечня главій, помимо сборниковъ, содержащихъ самые тексты книгъ. Такіе списки составлялись, повидимому, уже со II в., т. е. съ эпохи возникновенія понятія о канонѣ; иногда къ заглавію каждой книги добавлялись краткія свѣдѣнія о ея значеніи и о поводахъ къ признанію ея канонической.

Древнѣйшій изъ всѣхъ дошедшихъ до насъ подобныхъ списковъ относится къ концу II в.; онъ былъ открытъ знаменитымъ ученымъ Мураторіемъ въ Миланской Амвросіанской бібліотекѣ (въ видѣ фрагмента, сохраненнаго въ рукописи VIII в.), и имъ-же былъ изданъ впервые (въ 1740 г.), вслѣдствіе чего получилъ названіе *фрагмента Мураторія* (*Fragmentum Muratorianum*). Въ виду чрезвычайной важности этого текста для исторіи христіанскаго канона, можно привести здѣсь первыя строки его съ сохраненіемъ размѣровъ и правописанія подлинника¹⁾. Начало его, содержавшее указанія на первыя два евангелія, утеряно, и нашъ отрывокъ начинается такъ:

¹⁾ Изъ новѣйшихъ изданій фрагмента Мураторія 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 medicus post ascensum X^{ri}
 cum eo Paulus quasi ut juris studiosum
 secundum adsumsisset numeni suo
 ex opinione conscribset dñm tamen nec ipse
 vidit in carne et idē prout asequi potuit
 ita et ad nativitate Iohannis incipet dicere
 quarti euangeliorum Iohannis ex decipolis...

и т. д.

Эта варварская латынь, свидѣтельствующая о невѣжествѣ позднѣйшаго переписчика, всячески исправлялась учеными критиками и смыслъ ея по возможности возстановлялся. Какъ видно изъ приведеннаго отрывка, нашъ текстъ начинается съ «третьяго евангелія, написаннаго Лукою—врачемъ»; далѣе говорится о четвертомъ евангеліи, написанномъ Иоанномъ при торжественной обстановкѣ, послѣ поста и молитвы съ ап. Андреемъ 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 евангеліями слѣдуетъ книга *Дѣяній Апостольскихъ* (безъ упоминанія о какихъ-либо другихъ «Дѣяніяхъ»), затѣмъ посланія ап. Павла, изъ коихъ семь признаются какъ-бы основными (I Коринѳянамъ, Ефесеямъ, Филиппіямъ, Колоссеямъ, Галатамъ, I Солунянамъ, Римлянамъ), два считаются повторными (II Коринѳянамъ и II Солунянамъ) и добавляются къ первымъ не безъ колебанія, а о четырехъ посланіяхъ къ частнымъ лицамъ (I и II Тимоѳею, Титу, и Филимону) говорится, что они принимаются Церковью лишь изъ любви къ Павлу (pro affectu et dilectione); о посланіи къ Евреямъ умалчивается, равно какъ о посланіяхъ Петра, Іакова и III Иоанна. Посланіе Іуды и I и II Иоанна признаются съ оговорками, наравнѣ съ полуканонической ветхозавѣтной книгой Премудрости Соломона. Слѣдуетъ отмѣтить подчеркиваніе числа *семи* главныхъ посланій Павла и сопоставленіе ихъ съ семью обращеніями ап. Иоанна въ Апокалипсисѣ къ азійскимъ Церквамъ: это сравненіе тѣмъ болѣе любопытно, что семь Церквей,

¹⁾ Этотъ возстановленный текстъ приводится по Цану (*Grund. d. Gesch. d. Neut. K.*).

къ которымъ обращены упомянутыя посланія Павла, отнюдь не соотвѣтствуютъ перечисленнымъ въ Апокалипсисѣ Церквамъ,— Ефесской, Смирнской, Пергамской, Оіатирской, Сардійской, Филadelphійской и Лаодикійской¹⁾; мы здѣсь видимъ новый образецъ примѣненія символики чисель, столь обычнаго въ древней мистикѣ. Авторъ нашего фрагмента упоминаетъ и о приписанныхъ Павлу посланіяхъ къ Лаодикійцамъ и Александрійцамъ, но не признаетъ ихъ каноническими, и высказываетъ мимоходомъ неодобреніе разнымъ другимъ посланіямъ (*alia plura*), не принятымъ Церковью (*fel enim cum melle misceri non congruit*). Наконецъ, Апокалипсисъ признается безъ всякаго колебанія подъ именемъ ап. Іоанна, но рядомъ съ нимъ ставится Апокалипсисъ Петра и относительно обоихъ замѣчается, что чтеніе ихъ въ церкви встрѣчаетъ затрудненія (*Apocalypsis etiam Iohannis et Petri... tantum recipimus... quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*). Вслѣдъ за ними упоминается «Пастырь», съ указаніемъ на то, что онъ написанъ недавно въ Римѣ Ермомъ, братомъ епископа Пія, и не подлежитъ включенію въ св. Писаніе потому, что циклъ пророческихъ книгъ уже законченъ (*Pastorem vero nuperrime 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*).

Нашъ фрагментъ заканчивается указаніемъ на отвергнутыя Церковью книги Валентина, Василида, и другихъ гностиковъ, но безъ перечисленія ихъ заглавій; конецъ списка утерянъ.

Изъ остальныхъ извѣстныхъ намъ древнихъ списковъ канона заслуживаетъ вниманія краткій перечень книгъ св. Писанія, относящійся къ срединѣ III в. и открытый въ одномъ рукописномъ кодексѣ VI в. Парижской Національной Библиотеки, изданномъ въ 1852 г. Тишендорфомъ подъ названіемъ *Codex Claromontanus*. Въ этомъ спискѣ перечисляются сперва книги Ветхаго Завѣта; за книгой Товита начинается Новый Завѣтъ, въ который включены: 4 евангелія (въ порядкѣ 1) Матѳ. 2) Іоан. 3) Марк. 4) Лук.), 10 посланій ап. Павла (къ Римлянамъ, I и II Коринѳянамъ, Галатамъ, Ефессеямъ, I и II Тимоѳею, Титу, Колоссеямъ и Филимону), посланія I и II Петра,

¹⁾ См. *Апокал.* гл. II и III.

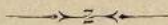
Иакова, I, II и III Иоанна, Иуды и Варнавы, Апокалипсисъ Иоанна, Дѣянія апостольскія, Пастырѣ, Дѣянія Павла, Апокалипсисъ Петра. Возможно, что подъ названіемъ посланія Варнавы здѣсь подразумѣвается наше посланіе къ Евреямъ.

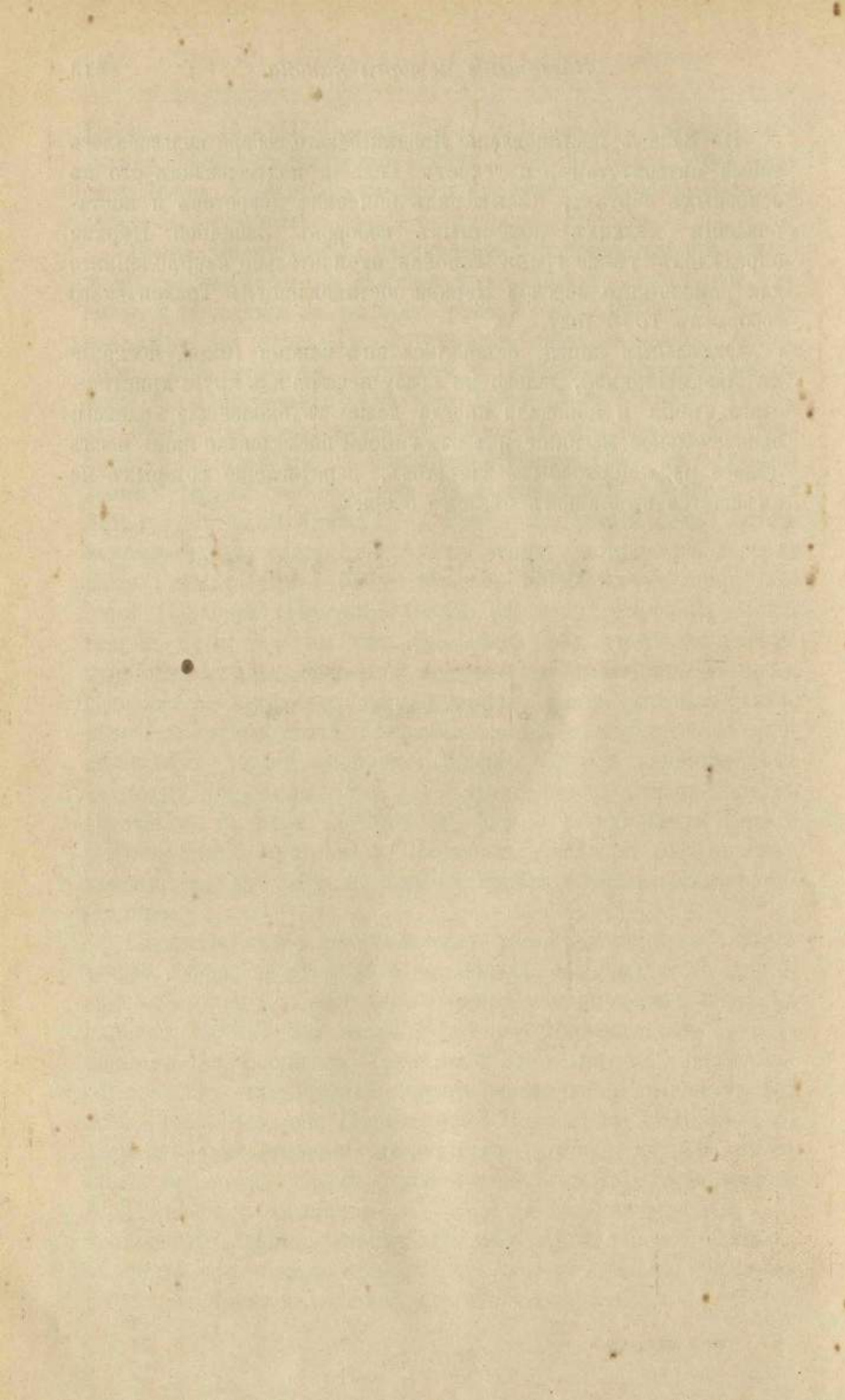
Мы не можемъ здѣсь перечислить всѣ списки канона, когда-либо составленные на Востокѣ и на Западѣ; фрагменты ихъ донинѣ находятся въ разныхъ рукописныхъ кодексахъ и извлекаются на свѣтъ Божій учеными изслѣдователями (напр. Canon Mommsonianus, открытый и изданный Моммсеномъ въ 1886 г., и приуроченный научною критикою къ 60-мъ гг. IV в.). Ни одинъ изъ этихъ списковъ не можетъ сравниться по древности и по значенію съ канономъ Мураторія; мы въ нихъ находимъ Новый Завѣтъ почти въ законченномъ уже видѣ. Въ 382 г., при папѣ Дамазіѣ, въ Римѣ былъ установленъ списокъ каноническихъ книгъ, легшій въ основу знаменитаго декрета папы Геласія (492—496) о книгахъ принятыхъ и неприемлемыхъ Церковью (*Decretum Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris*); мы уже упоминали объ этомъ документѣ при обзорѣ апокрифической литературы, такъ какъ въ немъ содержится, вслѣдъ за перечисленіемъ книгъ каноническихъ, перечень отвергнутыхъ Церковью книгъ (между прочимъ апостольскихъ Дѣяній сборника Левкія). Четыре каноническихъ евангелія приведены здѣсь въ сохранившемся донинѣ порядкѣ (1) Матѣ. 2) Марк. 3) Лук. 4) Иоан.), и всѣ книги Новаго Завѣта, доселѣ признанныя Церковью, вошли въ составъ этого канона, съ тѣхъ поръ не подвергавшійся значительнымъ измѣненіямъ.

Окончательнымъ закрѣпленіемъ рамокъ канона занимались многіе соборы на Востокѣ и на Западѣ. На Востокѣ Лаодикійскій соборъ 363 г. составилъ списокъ каноническихъ книгъ въ порядкѣ, донинѣ принятомъ Восточною Церковью, но съ опущеніемъ Апокалипсиса. Трулъскій (Константинопольскій) соборъ 692 г., опредѣленія котораго считаются рѣшающими для всей Греко-Восточной Православной Церкви, торжественно подтвердилъ постановленіе Лаодикійскаго собора, но наравнѣ съ нимъ призналъ списокъ каноническихъ книгъ, составленный св. Афанасіемъ Великимъ въ 367 г. и заканчивавшійся Апокалипсисомъ Иоанна; такимъ образомъ Апокалипсисъ оказался въ числѣ официально-признанныхъ книгъ и занялъ навсегда послѣднее мѣсто въ нашемъ новозавѣтномъ канонѣ.

На Западѣ постановленіе Лаодикійскаго собора пользовалось также авторитетомъ, и декретъ Геласія подтверждалъ его въ основныхъ чертахъ; цѣлый рядъ папскихъ декретовъ и постановленій мелкихъ помѣстныхъ соборовъ Западной Церкви опредѣлялъ тѣ-же грани канона, окончательно закрѣпленнаго для римско-католической Церкви постановленіемъ Тридентскаго собора въ 1546 году.

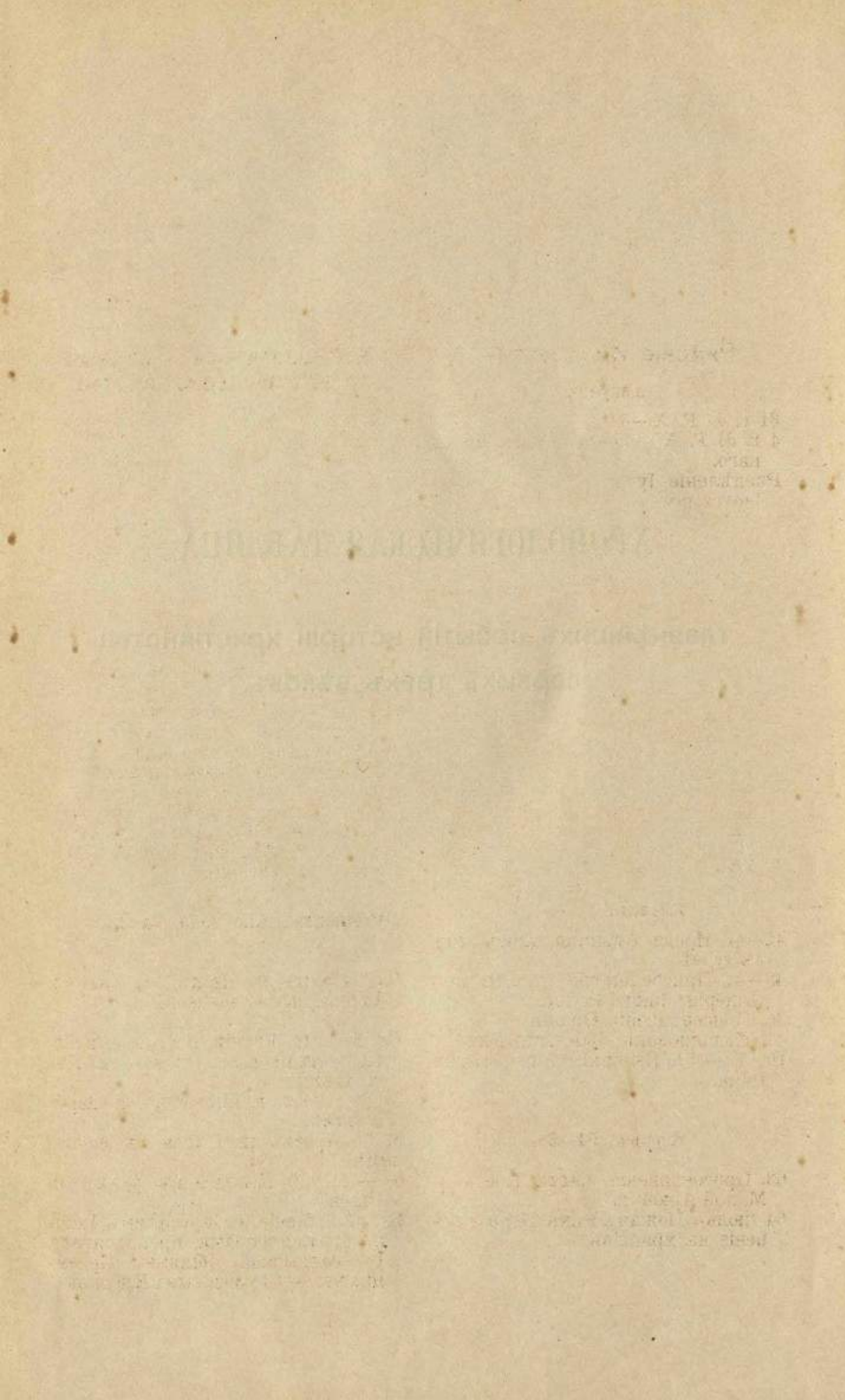
Отдѣльныя книги, оставшіяся внѣ канона (напр. посланіе къ Лаодикійцамъ), далеко не сразу исчезли изъ круга христіанскаго чтенія и попадали иногда даже въ библейскіе кодексы; окончательное изгнаніе ихъ изъ канона послѣдовало лишь послѣ цѣлаго ряда церковныхъ запретовъ, перечисленіе которыхъ не вмѣщается въ нашѣмъ бѣгломъ очеркѣ.





ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

главнѣйшихъ событій исторіи христіанства
первыхъ трехъ вѣковъ.



Римскіе Императоры:

Августъ.

31 г. до Р. Х.—14 г. по Р. Х.

4 г. до Р. Х. Смерть Ирода Великаго.

Раздѣленіе Іудей на 3 части; въ Іерусалимѣ сынъ Ирода—Архелай.

6 г. по Р. Х. Іудея объявлена римской провинціей.

Тиверій. 14—37.

17. Покореніе Каппадокіи.

19. Изгнаніе Евреевъ изъ Рима.

Кай Калигула. 37—41.

38. Сооруженіе храма Изиды на Марсовомъ полѣ.

40. Прибытіе въ Римъ депутаціи Александрійскихъ евреевъ съ Филономъ во главѣ, для ходатайства объ отменѣ запретительныхъ законовъ.

Клавдій. 41—54.

42—44. Иродъ Агриппа царствуетъ въ Іудеѣ.

43—44. Присоединеніе къ Римской Имперіи Ликии, Родоса.

46. Присоединеніе Фракіи.

47. Празднованіе 800-лѣтія Рима.

Ок. 50 — 51. Изгнаніе Евреевъ изъ Рима.

Неронъ. 54—68.

63. Присоединеніе части Понта и Малой Арменіи.

64 (іюль). Пожаръ Рима. Первое гоненіе на христіанъ.

Хронологическія данныя по исторіи христіанства:

Ок. 28 г. выступленіе Іоанна Крестителя.

33? Избраніе апостоломъ Матеѣмъ вмѣсто Іуды.

Рукоположеніе 7 діаконовъ.

? Убіеніе Стефана—діакона.

? Обращеніе ап. Павла.

Апостольская проповѣдь внѣ Іерусалима,—въ Самаріи и далѣе.

Ок. 41 г. (?) проповѣдь Павла и Варнавы въ Антіохіи.

Путешествія апостола Павла.

Ок. 44 г. (?) убіеніе въ Іерусалимѣ Іакова сына Зеведеева.

Ок. 50 г. (?) Еводій поставленъ ап. Петромъ первымъ епископомъ Антіохійскимъ.

50 (?) Апостольскій соборъ въ Іерусалимѣ.

57 (?) Арестъ ап. Павла въ Іерусалимѣ.

60 — 61. (?) Павелъ въ узахъ въ Римѣ.

Ок. 61. Убіеніе въ Іерусалимѣ Іакова брата Господня, предстоителя Іерусалимской общины. Преемникъ его—Симонъ, сынъ Клеоповъ.

66. Возстаніе Евреевъ и начало Иудейской войны.

Гальба. 68—69.

Отгонъ. 69 (январь—апрѣль).
Вителлій. 69 (апрѣль—декабрь).

Веспасіанъ. 69—79.

70. Разрушеніе Иерусалима.

72. Присоединеніе Коммагены.

Титъ. 79—81.

79. Гибель Помпеи и Геркуланума.

Домиціанъ. 81—96.

Гоненіе на христіанъ.

96. Видѣніе Аполлонія Тіанскаго.

Нерва. 96—98.

96. Отмѣна «fiscus judaicus».

Траянъ. 98—117.

105. Покореніе Аравіи.

106. Покореніе части Сиріи съ Дамаскомъ и Пальмирой.

106—107. Покореніе Дакии.

111—113. Намѣстничество Плинія Секунда въ Виѣннѣ, переписка его съ императоромъ по дѣлу христіанъ.

114—116. Война съ Парѣянами; покореніе Месопотаміи и Великой Арменіи.

115—117. «Анналы» Тацита.

Адріанъ. 117—138.

120(?) «Duodecim Caesares» Светонія.

Ок. 125 (?). † Плутархъ.

132—135. Возстаніе Евреевъ съ Варкохебомъ во главѣ, и иудейская война.

135. Окончательное разрушеніе Иерусалима и основаніе на мѣстѣ его Эліи Капитолины.

61. (?) Аніанъ поставленъ ап. Маркомъ епископомъ Александрійскимъ.

64. (67?) Мученическая кончина въ Римѣ Павла.

64. (67?) Мученическая кончина въ Римѣ Петра.

64. (67?) Линъ,—первый епископъ Римскій (прибл. до 76 л.).

Война въ Иудеѣ.

70. Разсѣяніе евреевъ. Иерусалимская община съ еп. Симономъ во главѣ укрывается въ Пеллѣ.

76—88. Аненклетъ, 2 епископъ Римскій.

88—97. Климентъ, 3 епископъ Римскій.

Въ 90-хъ л. Апокалипсисъ Іоанна.

96. Мученичество Флавія Климента, родственника императора.

97—105. Эварестъ, 4 епископъ Римскій.

105—115. Александръ I, 5 епископъ Римскій.

При Траянѣ (даты не поддаются опредѣленію):

† ап. Іоаннъ въ Ефесѣ.

† Симонъ еп. Иерусалимскій (преемникъ его Іустъ).

† дочери Филиппа—діакона, про- роочицы.

† св. Климентъ Римскій (въ ссылкѣ въ Херсонесѣ).

† св. Игнатій Богоносецъ, 2-й епископъ Антиохійскій (мученичество его въ Римѣ).

Выступленіе Элласая.

115—125. Сикстъ I, 6 епископъ Римскій.

125—136. Телесфоръ, 7 епископъ Римскій.

Ок. 126 г. «Апология» Кодрата.

Въ концѣ 20-хъ и въ 30-хъ л. выступленіе гностиковъ Саторнила (въ Антиохіи) и Василида (въ Александріи).

136—140. Гигинъ, 8 епископъ Римскій. При немъ выступленіе въ Римѣ Кердона и Валентина.

Антонинъ Шій. 138—161.

Ок. 136 г. Маркъ поставленъ первымъ епископомъ Эліи Капитолины изъ христіанъ—не-евреевъ. Въ концѣ 30-хъ или началѣ 40-хъ и. выступленіе св. Іустина.

Ок. 140. Прибытіе въ Римъ Маркіона.

140—155. Пій I, 9 епископъ Римскій. (Соперникомъ его при избраніи папою выступаетъ Валентинъ).

Въ 40-хъ и. «Пастырь» Ерма.

Ок. 140. «Апология» Аристиды.

144. Разрывъ Маркіона съ Церковью.

Въ 40-хъ и. «Антитезы» Маркіона.

Въ 50-хъ и. расцвѣтъ вліянія Маркіона.

? Смерть Маркіона.

Въ концѣ 40-хъ и. Syntagma Іустина.

Ок. 150. Апологии Іустина.

Въ концѣ 50-хъ и. «Диалогъ съ Трифономъ» Іустина.

Съ 40-хъ и. дѣятельность валентиніанца Птолемея.

Въ 40-хъ—50-хъ и. дѣятельность Карпократы.

Въ 50-хъ и. выступленіе Татіана.

Ок. 155. «Рѣчь противъ эллиновъ» Татіана.

Въ 50-хъ и. рожденіе Тертулліана.

154. Рожденіе Вардесана.

155—166. Аникетъ, 10 епископъ Римскій.

При Аникетѣ: Прибытіе въ Римъ св. Поликарпа Смирнскаго.

» прибытіе въ Римъ

карпократіанки Марцеллины.

155. (?) Мученическая кончина св. Поликарпа Смирнскаго.

156 (?) Выступленіе Монтана и начало катафригійскихъ пророчествъ.

Маркъ-Аврелій. 161—180.

162—165. Война съ Пароянами.

165. Самосожженіе Перегрина Протія.

Ок. 165. Мученическая кончина св. Іустина въ Римѣ.

Въ 60-хъ и. † Валентинъ.

166—174. Сотеръ, 11 епископъ Римскій.

Въ 60-хъ и. мученическая кончина Сагариса, еп. Лаодикійскаго.

Въ 60—70-хъ и. дѣятельность Діонисія, еп. Коринесскаго.

Въ 60-хъ и. дѣятельность Татіана; его разрывъ съ Церковью.

Ок. 170. Diatessaron Татіана.

174—189. Элевѳерій, 12 епископъ Римскій.

166—180. Война съ Маркоманами и Квадами (на Дунайской границѣ).

174. Чудо Legio Fulminata (?).

Въ 70-хъ и. книга Кельса противъ христіанъ.

Коммодъ. 180—192.

Въ 60—70 и. дѣятельность Мелитона Сардійскаго и Аполлинарія Іерапольскаго. Кончина ихъ ок. 180 г.

Въ 70-хъ и. разгаръ монтанизма; смерть Монтана.

179. † Максимилла, монтанистская пророчица.

Въ 70-хъ и. начало дѣятельности Вардесана.

Ок. 178. «Прошеніе за христіанъ» Аевнагора.

177—178. Гоненіе на христіанъ въ Галліи; ліонскіе мученики.

179 (?) Поѣздка Иринея Ліонскаго въ Римъ по порученію Галльскихъ Церквей.

При *Элеверіи*: выступленіе въ Римѣ модалиста Праксея. Ноетъ въ Смирнѣ.

180. Исхлискіе мученики (Mart. Scilitani) въ Африкѣ.

Въ 80-хъ и. † Теофилъ еп. Антіохійскій.

Въ 80-хъ и. Пантенъ во главѣ Александрійскаго училища.

Ок. 185. Книга Иринея Ліонскаго «Противъ ересей».

Ок. 185. Рожденіе Оригена.

Съ 188 г. Димитрій епископъ Александрійскій (до 231).

189—198. Викторъ, 13 епископъ Римскій.

При немъ выступленіе въ Римѣ Θεодота Кожевника.

190—191. Великій споръ о Пасхѣ.

190—211. Серапіонъ, епископъ Антіохійскій.

Пертинаксъ. 193 (съ 1 января по 28 марта).

Дидій Юліанъ. 193.

Септимій Северъ. 193—211.

Ок. 205. Рожденіе Плотина.

Аммоній Сакъ начинаетъ учить въ Александриі.

Филостратъ пишетъ «Жизнь Аполлонія Тіанскаго» по порученію императрицы Юліи Домны.

Въ 90-хъ и. Климентъ во главѣ Александрійскаго училища (до 202).

Ок. 197. «Апология» Тертулліана.

198—217. Зефиринъ, 14-й епископъ Римскій.

Модализмъ въ Римѣ. Представители его: Θεодотъ Мѣняла и Асклепидотъ. Расколъ Наталія.

202—203. Сильное гоненіе на христіанъ. Африканскіе мученики: въ Карфагенѣ Перпетуя и др., въ Александриі Потаміена, отецъ Оригена Леонидъ и др.

Съ 203. Оригенъ во главѣ Александрійскаго училища.

Ок. 206. Разрывъ Тертулліана съ Церковью; обращеніе его въ монтанизмъ.

Каракалла. 211—217.

Сооруженіе храма Изиды на Квириналь.

Распространеніе правъ римскаго гражданства на всѣхъ подданныхъ Имперіи.

217. Разрушеніе Эдесскаго царства.

Макринъ. 217—218.**Гелиогабалъ. 218—222.****Александръ Северъ. 222—235.**

226. Сассаниды восстанавливаютъ персидскую имперію.

Съ 232. Плотинъ ученикъ Аммонія въ Александріи.

Ок. 232. Рожденіе Порфирія.

Максиминъ. 235—236.

237. Гордіанъ I.
Гордіанъ II.
Пупіанъ.
Бальбинъ.

} Смутное
время.

Гордіанъ III. 238—244.

Ок. 242. † Аммоній Саккъ.

242. Походъ противъ Персовъ (Плотинъ участвуетъ въ походѣ).

Филиппъ Аравитянинъ. 244—249.

244. Война съ Готами на Дунаѣ.

248. Празднованіе 1000-лѣтія Рима.

Декій. 249—251.

250. Побѣда надъ Готами при Никополѣ.

251. Битва съ Готами при Абритѣ, пораженіе и смерть Декія.

Съ 212 г. Александръ епископъ Иерусалимскій (сперва викарій при Нарциссѣ).

Ок. 212—214. Побѣдка Оригена въ Римѣ. Его знакомство съ Ипполитомъ.

Ок. 215. † Климентъ Александрійскій.

При *Зефиринѣ*: выступленіе въ Римѣ Савеллія.

217—222. Каллистъ I, 15-й епископъ Римскій. Его столкновенія съ Ипполитомъ.

При *Каллистѣ*: выступленіе въ Римѣ Артемона.

Ок. 220. Осужденіе Савеллія Каллистомъ.

222—230. Урбанъ I, 16-й епископъ Римскій.

Въ 20-хъ и. «Philosophumena» Ипполита.

Въ 20-хъ и. † Тертуллианъ.

Ок. 223. † Вардесанъ.

Ок. 230. Разрывъ между Оригеномъ и Димитріемъ Александрійскимъ.

231. † Димитрій, епископъ Александрійскій.

231—247. Гераклъ, епископъ Александрійскій.

230—235. Понтіанъ, 17-й епископъ Римскій.

235. Ссылка въ Сардинію на торгу Ипполита и папы Понтіана.

Ок. 236. † Ипполитъ.

235—236. Антеросъ, 18-й епископъ Римскій.

236—250. Фабианъ, 19-й епископъ Римскій.

Ок. 242. Св. Григорій Чудотворецъ поставленъ епископомъ Неокесарійскимъ.

242. Выступленіе Манеса придворѣ персидскаго царя Сапора; начало манихейства.

Съ 40-хъ и. дѣятельность Новатіана въ Римѣ.

247. † Гераклъ, епископъ Александрійскій. Преемникъ его Діонисій Великій (до 264 г.).

249—258. Киприанъ, епископъ Кароагенскій.

250. Великое гоненіе на христіанъ. Среди мучениковъ: св. Фабианъ епископъ Римскій, св. Александръ епископъ Иерусалимскій, св. Вавила епископъ Антиохійскій.

251. Рожденіе св. Антонія Великаго.

**Галль. 251—253.
Эмилианъ. 253.**

Валерианъ. 253—260.
258. Набѣгъ готовъ на европейское и мало-азійское побережіе Чернаго моря.

Смутное время.

Галлиенъ. 260—268.

Набѣги готовъ на Малую Азію и Элладу.
Раззореніе Антиохіи, Тарса и Кесаріи Каппадокійской Персами.

Клавдій II. 268—270.

269. Большой набѣгъ готовъ на Придунайскія области и Элладу; пораженіе ихъ при Наиссѣ.
270. † Плотинъ.

Аврелианъ. 270—275.

270. Сооруженіе храма Солнца въ Римѣ.
271—275. Обнесеніе Рима защитной стѣной.
Подавленіе возстанія на Востокѣ, возвращеніе сирійскихъ областей.
272. Взятіе Пальмиры.

Тацитъ. 275—276.

Флорианъ. 276.

Пробъ. 276—282.

Борьба съ напоромъ Германцевъ.

Каръ. 282—284.

Каринъ. 283—284.

284 (ноябрь). Избраніе Діоклетіана.

Діоклетіанъ. 284—305.

Перенесеніе столицы въ Никомидію.
Съ 285 г. Максиміанъ соправитель.
288—305. Максиміанъ правитель Запада съ званіемъ августъ.

251—253. Корнелій, 20-й епископъ Римскій. Соперникомъ его выступаетъ Новатіанъ.

Вопросъ о возможности покаянія для «lapsi».

253—254. Лукій, 21-й епископъ Римскій.

254. † Оригенъ.

254—257. Стефанъ I, 22-й епископъ Римскій.

Вопросъ о вторичномъ крещеніи еретиковъ и тяжкихъ грѣшниковъ.

257—258. Сикстъ II, 23-й епископъ Римскій.

258. Гоненіе на христіанъ. Мученическая кончина папы Сикста II, св. Лаврентія діакона, св. Кириана Карфагенскаго, Новатіана.

259—268. Діонисій, 24-й епископъ Римскій.

264. † Діонисій Великій, епископъ Александрійскій.

Ок. 268. Осужденіе Павла Самосатскаго, епископа Антиохійскаго.

269—274. Феликсъ I, 25-й епископъ Римскій.

Ок. 270. † Св. Григорій, епископъ Неокесарійскій.

272. Вмѣшательство Аврелиана въ дѣло Павла Самосатскаго.

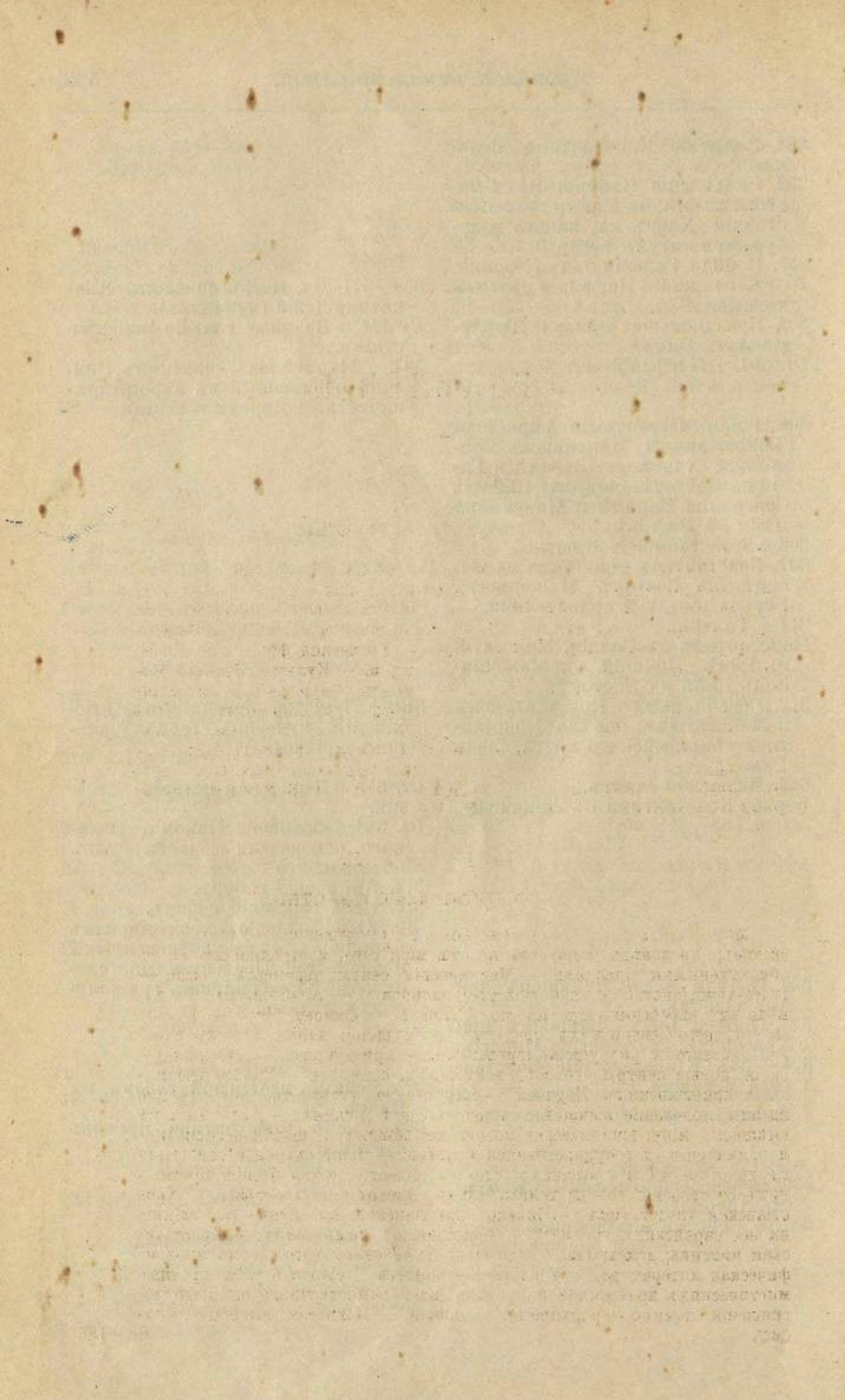
Ок. 276. † Манесъ въ Гундесапурѣ, близъ Сузъ.

При Пробѣ: быстрые успѣхи мнихейства въ христіанскомъ мірѣ.

Съ 80-ыхъ и. дѣятельность Евсевія Памфила, церковнаго историка.

Ок. 285. Св. Антоній Великій полагаетъ начало иночеству.

288. Рожденіе Константина Великаго.
292. Раздѣленіе Имперіи на 4 части: Галерій на Востокъ и Констанцій Хлоръ на Западъ получаютъ титулъ цезарей.
297. Побѣда Галерія надъ Персами. *Въ 90-хъ л. книга Порфирія противъ христіанъ.*
303. Празднованіе юбилея Діоклетіана въ Римѣ.
- Ок. 304. † Порфирій.
- 305 (1 мая). Отреченіе отъ престола Діоклетіана и Максиміана. Констанцій Хлоръ на Западъ и Галерій на Востокъ—августы (цезари: Северъ на Западъ и Максиминъ Дайя на Востокъ).
- 306 † Констанцій Хлоръ.
307. Константинъ — августъ на Западъ (на Востокъ Максиминъ). Борьба между 4 правителями.
- 311 † Галерій.
- Константинъ въ Галліи, Максентій въ Римѣ, Лициній съ Максиминомъ Дайя на Востокъ.
312. Борьба между Константиномъ и Максентіемъ; побѣда Константина у Мильвійскаго моста, близъ Рима.
313. Миланскій эдиктъ. Борьба Константина съ Лициніемъ.
323. Побѣда надъ Лициніемъ при Адрианополѣ.
324. Побѣда надъ Лициніемъ при Хрисополѣ; объединеніе Имперіи.
- 324 — 337. Единодержавіе Константина Великаго.
330. Перенесеніе столицы въ Константинополь.
337. † Константинъ Великій.
- 300—311. Св. Петръ епископъ Александрійскій (мученикъ). *Съ 303 л. Великое гоненіе на христіанъ.*
304. † Марцеллинъ, епископъ Римскій (обвиненный въ вѣроотступничествѣ во время гоненія).
312. † Лукіанъ, пресвитеръ Антиохійскій, мученикъ (родоначальникъ аріанства).
- Ок. 313. «Церковная исторія» Евсевія.
- Ок. 314. Обращеніе Пахомія Великаго, основателя монастырскихъ общежитій.
314. Анкирскій соборъ.
315. Неокесарійскій соборъ.
319. Освобожденіе христіанскихъ клириковъ отъ государственныхъ повинностей. Предоставленіе епископамъ юрисдикціи въ гражданскихъ дѣлахъ.
325. Первый вселенскій соборъ въ Никее.
326. Указъ Константина противъ еретиковъ.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Античный міръ.

СТРАН.

Объединеніе міра подъ властью Рима. — Сліяніе Запада съ Востокомъ; исканіе духовнаго синтеза. — Стоическая философія. — Официальная религія и вѣротерпимость Рима. — Мистическое Богоискательство и возрожденіе древнихъ культовъ. — Эллинизмъ и центръ его — Александрія. — Александрійская бібліотека. — Греческая философія; Пифагоръ и неопифагорейство. — Древнія мистеріи. — Культъ «Великой Матери» и Атиса. — Культъ Адониса. — Культъ Озириса-Сераписа; сліяніе «Великой Матери» съ Изидой, и Сераписа съ Діонисомъ. — Тайный смыслъ міровъ. — Символика борьбы духа съ матеріею. — Символы огня, воды и др. — Общность мистическихъ формулъ; религиозный синкретизмъ. — Митраизмъ, его успѣхи въ эллино-римскомъ мірѣ; его сліяніе съ официальной религіей. — Мечта о Богочеловѣчествѣ; великіе посвященные. — Аполлоній Тіанскій 1—62

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Первобытное христіанство.

Мистическая радость о Божественномъ Откровеніи. — Религиозный экстазъ; проповѣдь о царствѣ не отъ міра сего, и столкновеніе ея съ общественными идеалами. — Мистическія секты; терапевты, ессеи. — Іудео-христіанство и христіанство эллинское. — Апостольская проповѣдь внѣ еврейскаго міра; апостолъ Павелъ. — Симонъ Магъ. — Борьба за сохраненіе еврейскихъ традицій. — Крушеніе національныхъ идеаловъ еврейства; разрушеніе Іерусалима. — Христіанство—эллинская религія; новые центры его: Ефесъ, Римъ, Александрія. — Начало организациі христіанскихъ Церквей. — Внутреннее устройство; аскетическіе идеалы, положеніе женщины въ христіанской общинѣ. — Отношенія къ внѣшнему міру; юридическое положеніе общинъ, попытки легализациі и примиренія съ государственной властью. — Благосклонное отношеніе къ христіанамъ въ высшихъ слояхъ общества и озлобленіе противъ нихъ со стороны толпы; темные слухи, клеветы на христіанъ. — Христіанская апологетика. — Начало христіанской письменности; вліяніе на нее еврейскихъ традицій. — Христіанскій символизмъ. — Христіанская мистика; докетизмъ. — Образованіе новозавѣтнаго канона; апокрифическая литература. — Усиленіе авторитета Церкви; борьба противъ мистическихъ крайностей и противъ идеи таинственнаго высшаго посвященія помимо іерархическаго начала. — Искатели высшаго Гнозиса 63—165

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Гностицизмъ.

стр.

Источники свѣдѣній о гностицизмѣ; полемика древнихъ церковныхъ писателей противъ гностиковъ. — Остатки древней ересеологической литературы; главнѣйшіе ересеологи первыхъ вѣковъ: Иринея Лионскій, Ипполитъ, Тертуллианъ, Климентъ, Епифаній и др. — Опыты классификаціи гностическихъ системъ. — Новѣйшая ученая критика. — Главные гностическіе мыслители и ихъ ученіе. — Симонъ Магъ, Досифей, Менаандръ. — Группа офитическихъ системъ: офиты Иринея Лионскаго, варвелоиты, наасены, ператы, севиане, система Густина, кайниты; общій обзоръ офитизма. — Николай, Керинъ, Саторниль, Василидъ, Карпократъ и сыновъ его Епифаній, Валентинъ и его школа: валентиніанцы Птолемей, Гераклеонъ, Колорбастъ, Маркъ, Секундъ и Вардесанъ. — Кердонъ, Маркіонъ и маркіонизмъ. — Татіанъ, энкратиты, северіане. — Докеты, элкаситы и пр. мелкія отрасли гностицизма. — Общій обзоръ гностическаго движенія 166—373

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ.

Церковь и гностическія идеи.

Упроченіе епископскаго авторитета. — Великіе церковные іерархи: Климентъ Римскій, Игнатій, Поликарпъ, Дионисій Коринтскій, Сагарисъ Лаодикійскій, Мелитонъ и др.; ихъ значеніе для усиленія престижа и власти Церкви. — Монтанизмъ; борьба съ нимъ и ея послѣдствія; окончательное закрѣпленіе іерархическаго авторитета и побѣда Церкви надъ идеями сокровеннаго высшаго посвященія. — Споръ о Пасхѣ. — Христіанская этика; борьба противъ идеаловъ недосягаемаго совершенства, новые идеалы терпимости къ слабымъ и падшимъ; вопросъ о «lapsi». — Новаціанство и протестъ противъ спусходительности Церкви къ чело-вѣческой немощи; возрожденіе аскетическихъ идеаловъ въ монашесствѣ. — Христіанская догматика; выработка точныхъ формулъ ея. — Монархіанство, модализмъ: Оеодотъ, второй Оеодотъ, Ноетъ, Праксей и патрипассіанство, Савеллій. — Ученіе о Логосѣ. — Александрійская школа. — Оригенъ. — Реакція дуализма; манихейство. — Судьба гностическихъ идей; дальнѣйшая эволюція церковнаго христіанства. . . 374—433

ЧАСТЬ ПЯТАЯ.

Приложеніе.

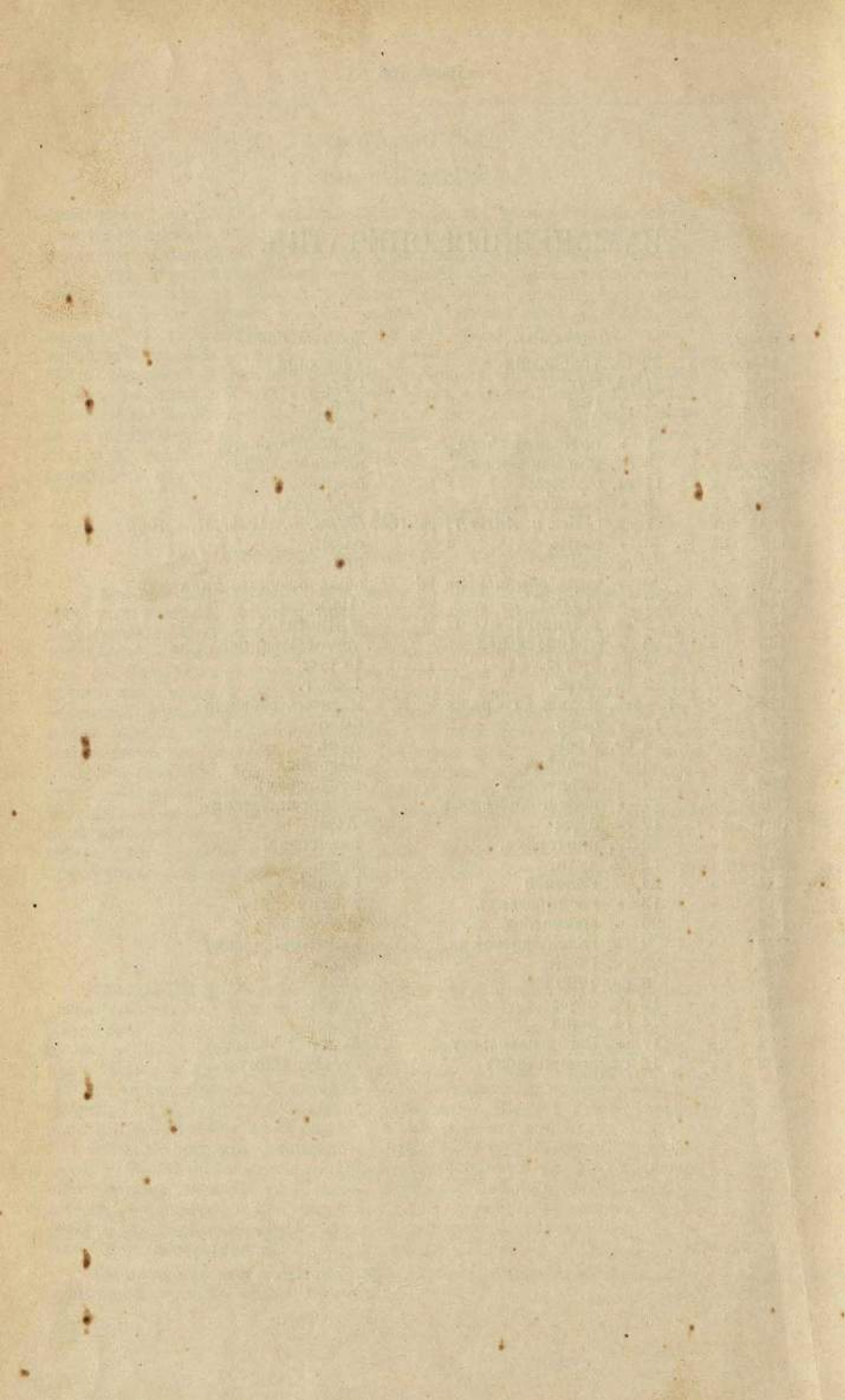
Краткій обзоръ апокрифической литературы. — Евангелія: Евреевъ, 12-ти апостоловъ, Египтянъ, Петра, Матея, Филиппа, Фомы, Іакова, Никодима, Варооломея, Варнавы, Іуды, Евы и др. — Реченія Христовы. — Pistis Sophia. — Литература апостольскихъ дѣяній; сборникъ Левкія и другіе позднѣйшіе сборники. — Дѣянія: Петра, Павла, Іоанна, Фомы, Андрея, Филиппа, и др. — Остальные памятники апокрифической литературы: Апокалипсисы, «Пастыръ» Ерма. — Апостольскія посланія. — «Ученіе» апостоловъ. — Сивиллическія книги.

Очеркъ исторіи канона. — Библія. — Ветхій Заветъ, его переводы. — Библейскіе кодексы. — Книги Новаго Завета: Евангелія, Дѣянія апостольскія, посланія ап. Павла, соборныя посланія, Апокалипсисъ Іоанна. — Сборники и списки новозавѣтныхъ книгъ; фрагментъ Мураторія и др. кодексы. — Кристаллизациа канона; закрѣпленіе его соборными постановленіями 437—513

Хронологическая таблица главнѣйшихъ событій исторіи христіанства первыхъ вѣковъ 517—523

ЗАМЪЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Напечатано.	Должно быть.
11 строка	22 св. успокоенія	упокоенія
13 »	1 см. Cug	Cug.
13 »	4 » Iren	Iren,
17 »	2 св. маговъ.	маговъ,
35 »	1 » положительнаго	положительнаго.
48 »	3 см. наименованіемъ	наименованіемъ
50 »	11 св. <i>ὄροζβρος</i>	<i>ὄροζβρος</i>
54 »	8 » таинствъ.	таинствъ,
103 »	1 см. (<i>Miss. u. Ausbr.</i>) II, s. 155.	(<i>Miss. u. Ausbr.</i> II, s. 155).
117 »	5 » castit.	castit.
118 »	21 св. 346	368
122 »	20 » типа обыкновеннаго	обыкновеннаго типа
140 »	7 » (192)	(192).
150 »	2 см. <i>mutuatus</i>	<i>mutuatus</i>
155 »	8 » хранительцей	хранительницей
168 »	9 св. <i>ἐλεγγος</i>	<i>ἐλεγγος</i>
169 »	12 см. 1526.	1526 г.
173 »	3—4 св. полнаго собранія	полномъ собраніи
176 »	17 » было	была
182 »	4 см. Arol	Arol.
200 »	3 » Чеовъка	Человъка
200 »	2 » слѣдствіемъ	слѣдствіемъ
202 »	7 » космогоническомъ	космогоническимъ
204 »	17 св. <i>Δόγος</i>	<i>Δόγος</i>
206 »	2 см. пантеизма.	пантеизма,
211 »	12 св. духа.	духа,
214 »	24 » Саломеи	Саломіи
219 »	15 » космическихъ	космическихъ
250 »	20 » ересеологи	ересеологи
293 »	9 см. валентіанскому	валентиніанскому
308 »	23 св. <i>Cofiu</i>	<i>Cofiu</i>
320 »	3 см. 1700	1698
331 »	12 св. <i>Δόγος</i>	<i>Δόγος</i>
355 »	4 см. amen	amen
372 »	17 » Богоискательству	Богоискательству
402 »	16 св. вѣтершиму	вѣтершиму



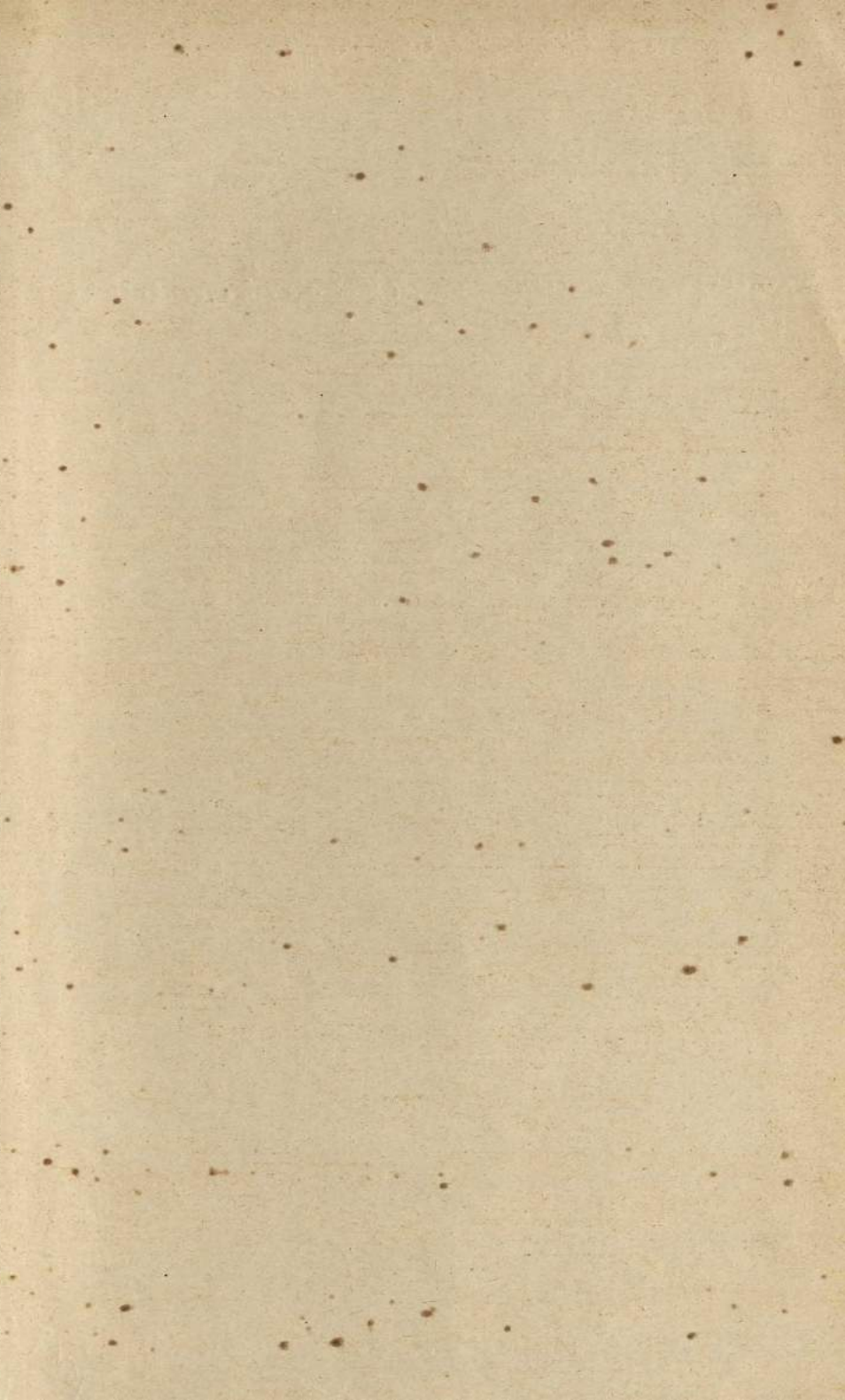
22572

ТОГО-ЖЕ АВТОРА:

ЗАПРОСЫ МЫСЛИ.

С.-Петербургъ 1908 г.





Ел. перамовъ 218; 223 (Судовинъ)

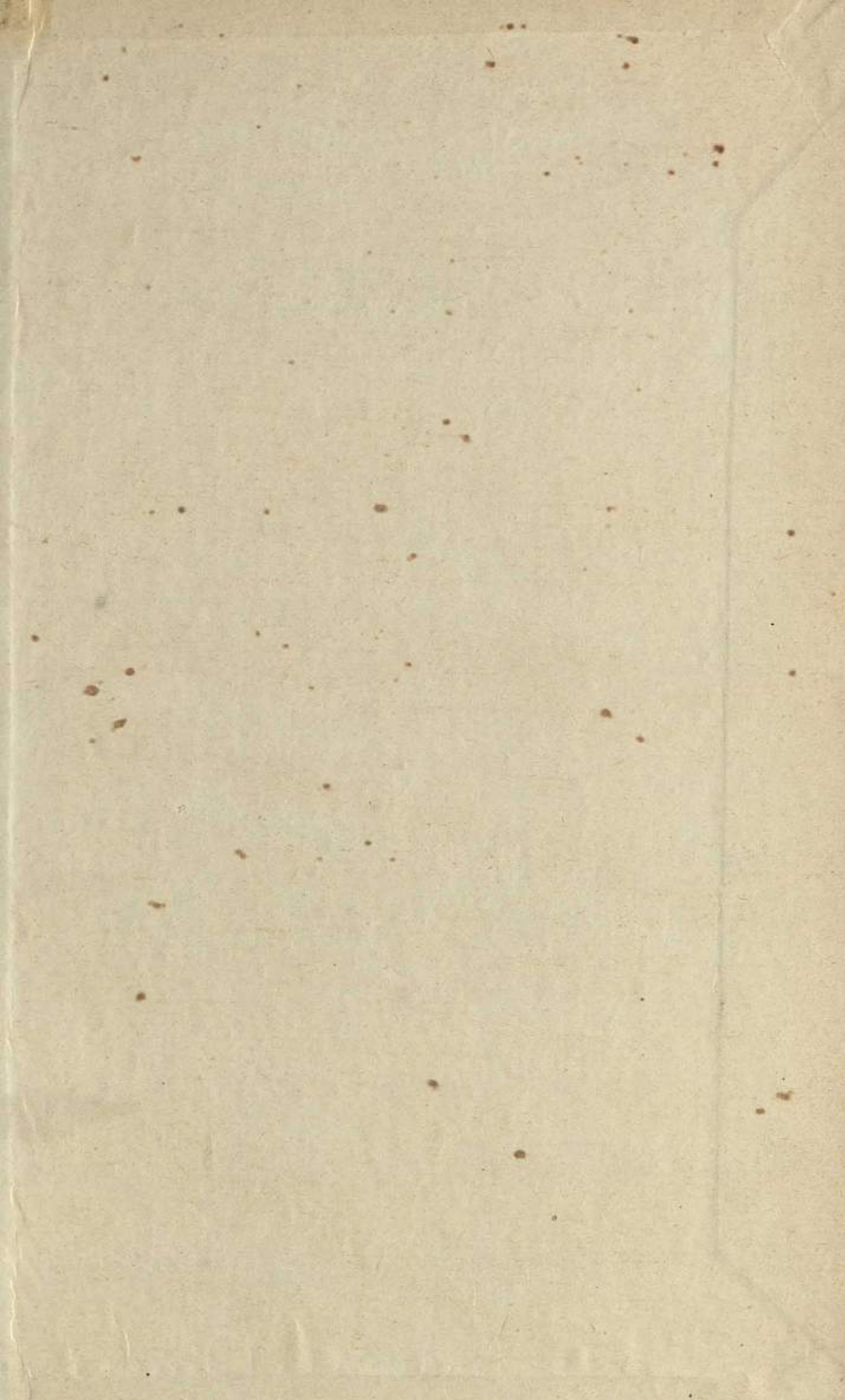
12 амановъ 229.

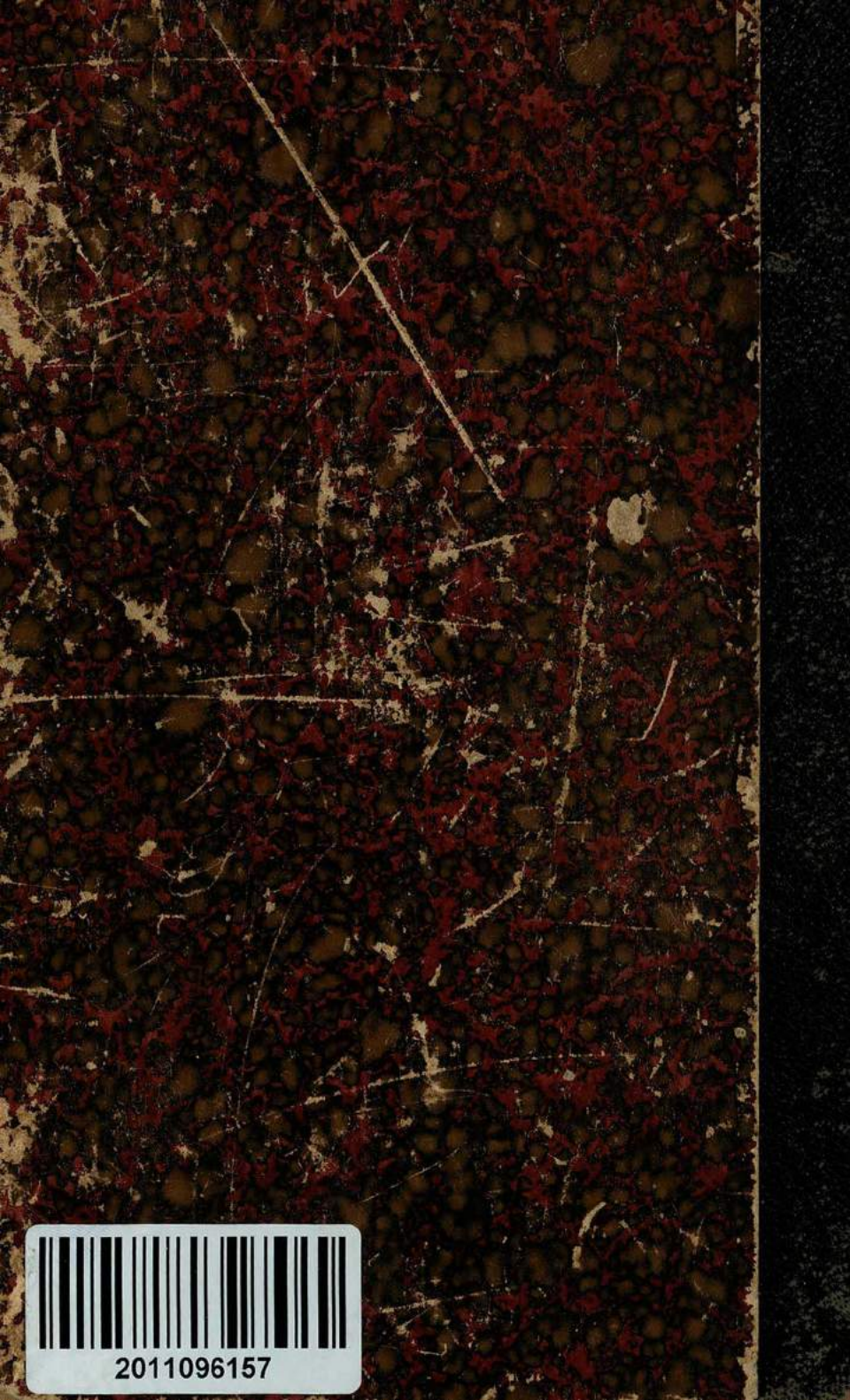
Духъ Святъ въ 253.

Срещая: амановъ 361.

На призывъ Св. Духа убогаго, какъ ^{убо} свидѣльца
наим. Юрия 426.

1014
M.M.





2011096157