

Я — СВЕТ, КОТОРЫЙ НАД ВСЕМИ



РАННЕЕ
ХРИСТИ-
АНСТВО

1990



РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ







РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Разве не знаете, что вы — храм Божий,
и Дух Божий живет в вас?

1 Кор. 3, 16

Я-СВЕТ, КОТОРЫЙ НАД ВСЕМИ



♦

РАННЕЕ ХРИСТИ- АНСТВО

II

♦

ас
ИЗДАТЕЛЬСТВО
ФОЛИО
Москва
2001

Библиотека «Р. Х. 2000»
Серия «Религиозная философия»
основана в 1999 году

Текст печатается по изданию:
Общая история европейской культуры. Т. 5, 6:
Раннее христианство. — Спб: Изд. Брокгауза и Ефрона, Б. г.

Редакционная коллегия:
*Е. В. Витковский, М. Л. Гаспаров, Е. Ю. Гениева,
А. В. Красовицкий, Л. С. Кукушкин, о. Виктор Маринчак,
Н. Л. Трауберг, А. Н. Филоненко, Б. Н. Хлебников, Ю. Я. Яхнина*

Автор проекта и ответственный редактор библиотеки
А. Н. Гопаченко

Художник-оформитель
Б. Ф. Бублик

На форзаце — Мэтр Бертрам. «Сцены жизни Христа»

Р $\frac{0403000000-295}{2000}$ Без. объявл.

ISBN 5-17-003272-5 (ООО «Изд-во АСТ»)
ISBN 966-03-1014-5 («Фолио»)

© Б. Ф. Бублик, художественное оформление, 2000
© Издательство «Фолио», марка серии, 2000

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

В начале XX века знаменитое издательство Брокгауза и Ефрона выпустило свособразное энциклопедическое издание — «Общую историю европейской культуры» в шести томах. Последние два тома этого издания были посвящены истории раннего христианства. Авторы, чьи работы вошли в эти тома, — А. Гарнак, Э. Генан, Р. Юлихер, Э. Гэтч, Ю. Велльгаузен — представляли цвет европейской исторической и философской науки.

Прошло почти сто лет, но современный читатель может убедиться сам, что знаменитое издательство, подарившее России ее лучшую энциклопедию, проявило как всегда удивительную прозорливость. Работы, собранные в их двухтомнике, и сегодня читаются с огромным интересом, более того — даже сейчас найдется немного произведений подобного рода, которые можно было бы поставить в один ряд с работами Адольфа Гарнака или Эрнеста Ренана. Именно поэтому было принято решение переиздать работы, вошедшие в издание Брокгауза и Ефрона. К сожалению, технические возможности не позволили воспроизвести все издание в полном объеме, из-за чего пришлось исключить произведения Ю. Велльгаузена и Э. Гэтча.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ БРОКГАУЗА И ЕФРОНА

С предлагаемым шестым томом изображение раннего христианства в рамке нашей исторической энциклопедии закончено. В него вошли три очерка, связанные между собою общей идеей, а именно:

1) Очерк Э. Гэтча (Hatch) под заглавием «Эллинизм и христианство» (английское заглавие: «The influence of greek ideas and usages upon the Christian church»; это — лекции, прочитанные в серии Hibbert lectures в 1888 г. и изданные после смерти лектора его другом Fairbairn'ом в 1890 г.; мы пользовались лондонским изданием 1904 г., но сочли более целесообразным сократить заглавие, следуя примеру немецкого переводчика). О достоинстве

этого труда достаточно сказано в критическом послесловии Гарнака к немецкому переводу Preuschen'a, приложенному также и к этому изданию. Все же в основание русского перевода (переводчицы *А. И. Зелинская, М. И. Берг* и *С. В. Меликова*) положен английский оригинал, а не немецкий перевод, который, вследствие недостаточного знакомства переводчика с английским языком, изобилует ошибками и местами прямо непонятен.

2) Очерк *Э. Ренана* «Рим и христианство» (переводчица *З. И. Таберно*) гораздо более легкий и удобочитаемый, чем солидный труд Гэтча. Так как влияние Рима на христианство сказалось не столько в области церковного учения, сколько в области церковного устройства, то эта разница вполне естественна; но и независимо от нее читателю не будет неприятно противопоставить блестящее изложение французского историка серьезной и кропотливой работе английского богослова.

3) Наконец, третий очерк — «Краткая история догматов» *Ад. Гарнака* (переводчица *С. В. Меликова*). Это — серьезное и содержательное при всей относительной краткости развитие последних страниц «Сущности христианства» того же автора, перевод которой был дан в пятом томе. Вряд ли можно сомневаться в том, что эта «Краткая история догматов» — в настоящее время лучшая из всех, имеющихся в нашем распоряжении и что ее перевод по-русски поэтому соответствует действительной потребности. Со всем тем читатель приглашается помнить оговорку, сделанную нами в предисловии к пятому тому; ему нетрудно будет самому подметить места, где объективность историка и психолога оставляет автора, и на смену ей является конфессиональная предвзятость богослова-протестанта. Думается, однако, что эти места не могут затмить и в глазах русского читателя выдающегося достоинства переведенного сочинения.

В. ЗЕЛИНСКИЙ

◆
Эрнест РЕНАН

—
РИМ
И
ХРИСТИАНСТВО

◆

В КАКОМ СМЫСЛЕ ХРИСТИАНСТВО ЯВЛЯЕТСЯ ДЕЛОМ РИМА

Милостивые государыни и милостивые государи! Я был счастлив и горд получить от попечителей этого высокого учреждения приглашение продолжать тот курс, который начал здесь мой славный друг и коллега Макс Мюллер и польза которого делается все более и более очевидной. Широкая и искренняя мысль всегда бывает плодотворна. Вот уже более тридцати лет, как уважаемый Роберт Гибберт оставил капитал, предназначенный служить успехам просвещенного христианства, неотделимым, по его мнению, от успехов науки и разума. В руках умных администраторов это пожертвование послужило поводом к целому ряду лекций по всем великим вопросам религиозной истории человечества. Деятели этой реформы справедливо сказали себе: почему метод, оказавшийся успешным во всех других отраслях умственной культуры, не будет хорош в применении к области религии? Почему искание истины, не боящееся никаких последствий, было бы опасным в теологии, когда оно встретило общее одобрение в области наук социальных и естественных? Вы поверили в истину, господа, и вы были правы. Есть лишь одна истина, и утверждать, что критика должна смягчать свои приемы там, где дело коснулось данной истины, значит недостаточно желать раскрытия последней. Нет, господа, истина может обойтись без любезностей. Я с радостью откликнулся на ваш призыв; обязанности по отношению к разуму я понимаю так же, как и вы. Как и вы, я считал бы

оскорблением веры предположение, что в обращении с ней нужна известная мягкость. Так же, как и вы, я думаю, что культ идеального является долгом человека и заключается в научных исканиях, независимых, не боящихся результатов, и что настоящей данью уважения к истине будет искание ее без пощады, с твердой решимостью все принести ей в жертву.

Вы хотите, чтобы все собеседования представляли собою великое историческое целое, раскрывающее те усилия, которые род человеческий делал для разрешения окружающих его и касающихся его судеб проблем. При современном состоянии человеческого ума никто не может надеяться разрешить эти проблемы; всякий догматизм — уже в силу одного того, что он догматизм — кажется нам подозрительным. Мы охотно допускаем, что религиозная или философская система может и даже должна заключать в себе известную долю истины; но мы отказываем ей еще прежде, чем приступить к ее рассмотрению, в возможности заключать в себе истину абсолютную. Историю мы любим. Хорошо составленная история всегда хороша. Ведь даже тогда, когда будет доказано, что стараясь охватить бесконечное, человек преследовал химеру, история этих попыток, более смелая, чем плодотворная, будет все-таки полезна. Она доказывает, что стремления человека действительно превышают круг его ограниченного существования; она показывает, сколько энергии потратил человек ради чистой любви к истинному и прекрасному; она учит нас уважать этого бедного, обездоленного человека, принявшего на себя, кроме страданий, которыми наделила его природа, еще терзания неизвестности, муки сомнений, суровые отречения добродетели, воздержания ригоризма и добровольные пытки аскетизма. Неужели все это напрасно? Неужели эти беспрестанно возобновляемые усилия достигнуть недостижимого так же бессмысленны, как погоня ребенка за вечно убегающим предметом его желаний? Мне трудно этому поверить, и веру, исчезающую при детальном рассмотрении каждой из систем, поделивших между собою мир, я отчасти обретаю снова, обдумывая все эти системы в их целом. Все религии могут быть неполными и пристрастными; тем не менее, религия в человечестве оказывается все-таки чем-

то божественным и служит залогом высших судеб. Нет, они трудились не напрасно, эти великие основатели, эти реформаторы, эти пророки всех времен, восстававшие против лживых очевидностей грубого материализма, разбивавшие голову о стену кажущейся фатальности, истощавшие мысль, отдававшие жизнь за исполнение миссии, возложенной на них духом их эпох. Если факт существования мучеников не доказывает исключительной истины той или другой секты (ведь все секты могут иметь длинный ряд мучеников), то он вообще доказывает, что религиозное усердие соответствует чему-то таинственному. Все мы, сколько нас ни есть, — сыновья мучеников.

Наибольшие скептики часто оказываются самыми убежденными и самыми бескорыстными людьми. Те, кто основал у вас религиозную и политическую свободу, те, кто в целой Европе создал свободу исканий и мысли, кто трудился над улучшением судьбы человечества, и те, кто еще, без сомнения, найдет способ бесконечного ее улучшения, — все искупили или искупят свое доброе дело; никто никогда не получает награды за то, что делает для счастья человечества. А между тем, у этих людей всегда найдутся подражатели. Всегда найдутся неисправимые, осененные духом Божества, чтобы продолжать их дело; они будут жертвовать своим личным интересом истине и справедливости. И они избрали лучшую долю! Что-то говорит мне, что тот, кто, не зная хорошенько зачем, из простого благородства своей природы взял на себя в этом мире чрезвычайно неблагодарный жребий поступать хорошо, был истинным мудрецом и умнее эгоиста, открыл настоящий путь своей жизни.

I

Вы ждете, чтобы я воскресил перед вами одну из тех страниц религиозной истории, которые наиболее ярко освещают только что высказанные мною мысли. Эпоха раннего христианства представляется нам самым героическим эпизодом в истории человечества. Никогда человек не извлекал из своего сердца больше преданности, больше любви к идеальному, чем в первые полтора года лет

после нежного галилейского видения, начиная с царствования Тиберия и до смерти Марка Аврелия. Никогда еще религиозное сознание не было более творческим и с большей авторитетностью не создавало законов будущего. Это необычайное, не знающее себе равного движение вышло из недр иудейства. Но вряд ли бы одно иудейство оказалось способным завоевать весь мир. Нужно было, чтобы молодая и смелая школа, выросшая на лоне иудейства, приняла отважное решение отречься от большей части Моисеева ритуала. Нужно было, в особенности, чтобы новое движение было перенесено на почву Греции и Рима и, в ожидании варваров, сделалось как бы закваской в сердце этих европейских рас, помогших человечеству выполнить его судьбы.

Прекрасную тему развернет перед вами тот, кто будет призван изложить вам все, что внесла в это великое общее дело Греция! Мне вы поручили выяснить роль Рима. По времени дело Рима стоит впереди. Только в первой половине III века греческий гений, с Климентом Александрийским и Оригеном во главе, действительно овладевает христианством. Между тем, Рим уже со II века — я надеюсь вам это показать — начинает оказывать решающее влияние на церковь Иисуса.

Рим, в известном смысле, распространил в мире христианскую религию так же, как распространил цивилизацию, как создал идею центрального правления. Но как распространенная Римом цивилизация не была мелкой, узкой и суровой культурой древнего Лациума, но той великой и широкой цивилизацией, которую раньше создала Греция, так же и та религия, которой, в конце концов, послужил опорой Рим, не была тем жалким суеверием, которое удовлетворяло грубых первоначальных обитателей Палатина. Это было иудейство, т. е. именно та религия, которую больше всего ненавидел и презирал Рим, — та самая, которую он считал уже дважды или трижды окончательно побежденной во славу своего собственного национального культа.

Древняя религия Лациума представляла собою что-то хилое и бледное; в течение нескольких веков она удовлетворяла расу с довольно скудными духовными и моральными потребностями; нравы и социальные обычаи ей почти

что заменяли религию. Как прекрасно доказал Буассье, никогда не существовало более ложного представления о божестве. В римском культе, как, впрочем, и в большинстве древних италийских культов, молитва представляла магическую формулу, действующую в силу своего собственного значения, совершенно независимо от внутреннего настроения молящегося; к молитве прибегают исключительно с корыстной целью; боги, заботящиеся о всех нуждах человека, перечислены в особых списках — *indigitamenta*. Не нужно только ошибаться: если не назвать бога его настоящим именем, тем, к которому он привык, — он, пожалуй, способен не услышать или не понять молитвы. Богов этих, в сущности оказывающихся силами природы, бесчисленное множество¹. Есть маленький бог, заставляющий ребенка испускать его первый крик (*Vaticanus*); другой присутствует при его первом слове (*Fabulinus*); третий учит его есть (*Educa*); четвертый — пить (*Potina*); пятый заставляет спокойно лежать в люльке (*Cuba*). Словом, кумушка у Петрония была права, говоря про Кампанию: «Эта страна так населена богами, что в ней легче встретить бога, чем человека». Наряду с этими мелкими божествами существовали бесконечные серии аллегорий или обожествленных абстракций — страх, кашель, лихорадка, *Fortuna virilis*, *Pudicitia patricia*, *Pudicitia plebeia*, *Securitas Saeculi*, гений таможни (или городской заставы)² и, кроме того (и это было, по правде говоря, великим божеством Рима), *Salus Populi Romani*. Это была религия гражданская в полном смысле слова, религия государства по преимуществу; в ней не было ни одного священнодействия, не связанного с функциями государства. Отец имел право жизни и смерти над сыном; но если этот сын занимал хотя бы какую-нибудь должность в государстве, отец при встрече с ним слезал с лошади и склонился перед сыном.

Результатом этого преимущественно политического характера римской религии было то, что она навсегда осталась религией аристократической. Человек мог стать первосвященником, как становился претором или консулом; домогаясь этих религиозных функций, не нужно было подвергаться никакому экзамену; человек не запирался на

¹ G. Boissier, «Religion romaine», p. 1 ss.

² Genio portorii publici. Болгарская надпись.

время в семинарию, не спрашивал себя, есть ли у него призвание к духовной деятельности. Он должен был только доказать, что хорошо служил своему отечеству и храбро сражался в такой-то битве. Не существовало никакого пастырского духа; эти гражданские первосвященники оставались людьми холодными, практическими и ничуть не думали, что их профессия требовала отречения от мира. Религия Рима была во всем противоположна теократии. Гражданский закон регулирует поступки; он не занимается мыслями; так же поступала и римская религия; у Рима никогда не было ни малейшего представления о догмате. Точное исполнение обрядов налагает обязательство на божество, которому не для чего справляться о благочестии или о сердечном чувстве молящегося, раз воззвание совершается по форме. И даже больше: набожность скорее оказывается недостатком, она вызывает в народе опасную экзальтацию. Спокойствие, порядок и правильность — вот все, что требуется. Остальное — уже излишек (*superstitio*). Катон даже прямо запрещает допускать в рабах развитие какого-нибудь благочестия. «Знайте, — говорит он, — что хозяин приносит жертву за весь дом». Это ли не несет на себе вполне гражданского, светского и решительного отпечатка? Не следует пренебрегать своими обязанностями по отношению к богам, но и не нужно давать им более того, что полагается; иначе это будет уже *superstitio*, которой истый римлянин боялся столько же, сколько и безбожия.

Существовала ли когда-нибудь религия, менее способная стать религией всего человечества? Плебейам в ней сначала был не только воспрещен доступ к жреческому сану, но они долго были исключены даже и из самого общественного культа. В великой борьбе за гражданское равенство, наполняющей собою историю Рима, религия долго служила аргументом против требований революционеров. «Как же, — говорили им, — можете вы быть преторами или консулами? Вы не имеете права брать ауспиции». И народ, со своей стороны, был весьма мало привязан к религии. Всякая победа народа, сказали бы мы, сопровождалась антиклерикальной реакцией; аристократия же, напротив, всегда оставалась верной культуре, дававшему божественную санкцию ее привилегиям.

Вопрос обострился еще более, когда римский народ, руководимый сильным патриотическим чувством, завоевал все народы по берегам Средиземного моря. Мог ли африканец, галл или сириец интересоваться культом, затрагивавшим лишь небольшое число надменных и часто тиранических римских родов? Повсюду продолжали держаться местные культы; но Август, бывший еще в большей мере религиозным организатором, чем великим политиком, своим установлением повсеместного культа, богини Рома, все эти местные религии приправил идеей римской государственности.

Жертвенники Ромы и Августа сделались центром иерархической организации фламингов и севириков-августалов и послужили больше, чем это принято думать, основанием для разделения на епархии и церковные провинции. Всех местных богов Август допустил в качестве ларов, но к числу этих последних он велел в каждом доме, на каждом перекрестке прибавить еще одного лара — гения императора. Благодаря этой комбинации все местные боги, все особенные боги стали «богами Августа» (*dei Augusti*). Это было для них почетным повышением. Но эта великая попытка установления культа римского государства была далеко недостаточна, чтобы удовлетворить религиозные потребности сердца. К тому же, существовал один Бог, Который никоим образом не мог примириться с таким товариществом: это был Бог евреев. Иегову невозможно было заставить превратиться в лара и присоединить к нему гения императора. Уже тогда стало очевидно, что между римским государством и этим нетерпимым и неуступчивым богом, не желающим поддаваться любезным превращениям, требуемым политикою времени, должна была возгореться борьба.

И вот произошло самое необычайное явление во всей истории, высшая историческая ирония: Рим распространил по всему миру не старый культ Юпитера Капитолийского или Латинского и отнюдь не культ гения императора, а именно культ Иеговы; Рим, сам того не подозревая, так сильно распространял иудейство в его христианской форме, что, начиная с известной эпохи, романизм и христианство стали почти что синонимами.

Разумеется, повторяю, более чем сомнительно, чтобы одному иудейству, тому, которое развилось в форме Талмуда и которое сильнó еще и в наши дни, выпала на долю столь необыкновенная участь: еврейская пропаганда имела успех благодаря христианству. Но ничего не понимает в истории религии тот (кто-нибудь, надеюсь, вам это докажет), кто не признает за основной принцип, что вначале христианство — это то же иудейство, иудейство с его плодотворными принципами милостыни и любви, с его абсолютной верою в будущее человечества, с той наполняющей сердце радостью, тайной которой оно всегда обладало, но иудейство, очищенное от обрядности и отличительных черт, придуманных для того, чтобы характеризовать собственную религию сынов Израиля.

II

Действительно, изучая движения первоначальных христианских мыслей, можно заметить, что все они направлялись на запад, другими словами — избирали ареной своей деятельности римскую империю, за исключением маленькой области, находившейся в вассальной зависимости от Арсакидов и расположенной между Евфратом и Тигром. Парфийская империя в I веке не видала христианских миссионеров. На востоке Тигр был границей, за которую христианство перешло лишь при Сассанидах. Этот факт капитальной важности был обусловлен двумя крупными причинами: Средиземным морем и Римской империей.

Средиземное море уже более тысячи лет служило большой дорогой, на которой скрещивались все цивилизации, все идеи. Освободив его от пиратов, римляне превратили его в путь сообщения, не знающий себе равного. Оно стало как бы железной дорогой того времени. Большая каботажная флотилия очень облегчала путешествия по берегам этого громадного озера. Относительная безопасность дорог в империи, поддержка общественных властей, расселение евреев по всему побережью Средиземноморья, греческий язык в восточной его части, единство созданной на нем сперва греками, а затем и римлянами цивилизации, — все сделало

из карты империи карту стран христианских миссий, стран, предназначенных к принятию христианства; Римский *orbis* стал *orbis*'ом христианским, и в известном смысле можно сказать, что основатели империи оказались и основателями христианской монархии, или, по крайней мере, что они набросали ее контуры. Всякая новая, завоеванная Римской империей провинция становилась провинцией, завоеванной для христианства. Трудно представить себе проповедь апостольскую в первоначальной Малой Азии, Греции или Италии, разделенных на сотни мелких республик, или же в Галлии, Испании, Африке и Египте, при наличности их старых национальных учреждений: ее успех был бы немыслим, или, вернее, самый план проповеди апостольской для этих стран вряд ли мог бы зародиться. Единство империи играло роль предварительного условия всякого великого и сверхнационального религиозного прозелитизма. В IV веке империя хорошо это почувствовала; она приняла христианство; она увидела, что христианство было религией, которую она создала, сама того не подозревая, — религией, ограниченной ее собственными пределами, тождественной с нею и способной дать ей новую жизнь. Церковь, со своей стороны, приняла совершенно дух Рима и до наших дней представляет собою как бы пережиток Римской империи. На всем протяжении средних веков церковь является старым Римом, стремящимся вновь овладеть своим авторитетом над победившими его варварами; она заставляет их принимать свои постановления, как некогда Рим заставлял принимать свои законы; она управляет ими через своих кардиналов, как некогда Рим управлял через своих проконсулов и императорских легатов.

Создавая свою обширную империю, Рим создал, таким образом, материальные условия для распространения христианства. Он в особенности создал тот духовный склад, который послужил новому учению атмосферой и средой. Повсюду уничтожая политику, он создал то, что можно назвать социализмом и религией. По окончании ужасных войн, разрушивших мир в течение целых веков, империя начала собою эпоху расцвета и до тех пор еще неиспытанного благосостояния; можно даже, не боясь парадокса, прибавить — эпоху свободы. Свобода мысли, по крайней мере, при но-

вом режиме выиграла несомненно. Для этой свободы часто бывает лучше иметь дело с царем или князем, чем с завистливыми и ограниченными мещанами. Древние республики не знали свободы мысли. Греки и без нее, благодаря несравненной мощи своего гения, совершили великие дела; но не следует забывать, что в Афинах при этом была-таки инквизиция. Инквизитором был архонт-царь, святейшим судом — царский портик, к которому отходили все обвинения в безбожии. Таких обвинений было довольно много — защитительные речи по такого рода делам мы чаще всего встречаем у аттических ораторов. Не только проступки философского характера, как, например, отрицание Бога или Провидения, но и самые легкие нападки на муниципальные культы, проповедь чужеземной религии и самые незначительные нарушения точного законоположения о таинствах наказывались смертной казнью. Те самые боги, которых Аристофан высмеивал на сцене, иногда убивали. Они убили Сократа и чуть не лишили жизни Алкивиада. Они более или менее серьезно беспокоили Анаксагора, Протагора, Диагора Мелосского, Продика Кеосского, Стилпона, Аристотеля, Феофраста, Аспазию и Еврипида. Свобода мысли в общем была плодом царств, вышедших из македонского завоевания. Атталы и Птолеми впервые дали мыслителям свободу, которой не могли предложить им древние республики. Римская империя продолжала ту же традицию свободы. Во времена империи встречалось немало насилий против философов, но всегда из-за того, что философы занимались политикой. Напрасно стали бы мы искать в сборнике римских законов до Константина какого-нибудь текста, ограничивающего свободу мысли, или в истории императоров — процесса из-за отвлеченной доктрины. Ни одного ученого не потревожили в его ученых изысканиях. Люди, которых в средние века несомненно предали бы сожжению, — как Гален, Лукиан и Плотин, — жили спокойно под защитой закона. Империя начала эру свободы и в том смысле, что уничтожила абсолютное верховенство семьи, города или рода и заменила или смягчила его верховной властью государства. Абсолютная власть тем стеснительнее, чем уже круг лиц, к которому она применяется. Древние республики и феодализм тиранили отдельную личность гораздо больше, чем современное

государство. Правда, были эпохи, когда Римская империя жестоко преследовала христианство; но она все-таки не остановила его. Республики сделали бы его существование невыносимым; чтобы задушить его, было бы достаточно одного иудейства — не придави его власть Рима. Только римские магистраты помешали фарисеям уничтожить христианство.

Плодом такого менее узкого режима и менее исключительного воспитания были широкие, универсальные идеи братства, большею частью вышедшие из стоицизма, — нечто вроде общего сознания идеи человечества. Появились мечты о новой эре, о новых мирах. Общественное благосостояние достигло высокого уровня, и, несмотря на несовершенства экономических доктрин эпохи, достаток встречался довольно часто.

Нравы не были такими, какими их часто себе рисуют. Правда, в Риме все пороки проявлялись с возмутительным цинизмом; в особенности развращающе действовали зрелища. Некоторые страны, как, например, Египет, также дошли до крайней степени испорченности. Но в большинстве провинций существовал средний класс, в котором часто встречались добрая супружеская верность, семейные добродетели и честность. Разве найдется где-нибудь более трогательный идеал семейной жизни, чем у Плутарха в его описании мирка честных мещан маленьких городов? Какое добродушие! Какие кроткие нравы! Какая целомудренная и милая простота! Очевидно, Херонея не была единственным местом, в котором жизнь была так чиста и так невинна.

Правда, привычки, и даже за пределами Рима, еще отличались жестокостью, — может быть, это было остатком древних, повсюду кровожадных нравов, а может быть, специальным влиянием римской черствости. Но и в этом отношении замечался прогресс. Есть ли такое чистое и кроткое чувство, такой оттенок нежной меланхолии, которая не нашла бы себе самого тонкого выражения под пером Вергилия или Тибулла? Мир смягчался, терял свою античную суровость, приобретал чувствительность и отзывчивость. Начинали прививаться истины гуманности; стоицизм громко проповедовал равенство и отвлеченные идеи прав человека. Женщина все более и более становилась себе госпожой; привычки обращения с рабами облагораживались. Раб

перестает быть тем необходимо комическим и злобным существом, которого латинская комедия вводит для того, чтобы вызвать взрывы смеха, и с которым Катон рекомендует обращаться как с выучным животным. Времена сильно переменились. В нравственном отношении раб стал равен своему господину; уже в нем допускается способность к добродетели, верности и преданности, и он доказывает правильность этого предположения. Предрассудки относительно аристократического рождения исчезают. Много чрезвычайно гуманных и справедливых законов издается даже при самых дурных императорах: Тиберий был искусным финансистом; на прекрасной основе он учредил банки земельного кредита. Нерон в систему налогов, до него несправедливую и варварскую, внес такие усовершенствования, которые заставляют краснеть и наше время. В законодательстве также, несмотря на еще существующее безобразное и нелепое применение смертной казни, замечался значительный прогресс. Любовь к бедному, симпатия ко всем людям и щедрость в милосердии становились добродетелями.

III

Я, конечно, понимаю и разделяю негодование искренних либералов против того режима, который водворил в мире господство ужасного деспотизма. Но ведь не наша вина, что потребности человечества разнообразны, стремления его многосложны, а цели противоречивы. Политика — еще не все здесь, на земле. После ужасной бойни прежних веков мир жаждал кротости, человечности. Героизмом уже пресытились; мужественные богини, вечно вздымавшие копья над вершинами акрополей, более ничего не говорили чувству. Земля, как во времена Кадма, пожрала самых благородных своих сыновей. Высшие расы Греции истребили друг друга; Пелопоннес превратился в пустыню. Кроткий голос Вергилия прекрасно выражал крики всего человечества: «Мира! Сострадания!»

Утверждение христианства было ответом на этот вопль всех нежных и усталых душ. Христианство могло возникнуть и распространиться только в такую эпоху, когда уже

больше не существовало свободных городов. Если основателем христианства можно упрекнуть в чем-нибудь, то только в отсутствии патриотизма. Но они не были космополитами, потому что вся земля представлялась им лишь местом изгнания; они были идеалистами в самом абсолютном смысле этого слова. Понятие отечества вмещает в себя тело и душу. Душою тут являются общие воспоминания, общие обычаи, предания, несчастья, надежды и сожаления; телом — почва, раса, язык, горы, реки и характерные продукты. И вот никто до такой степени еще не отрешался от всего этого, как первые христиане. Они не дорожат Иудеей; через несколько лет они забыли и Галилею; к славе Греции и Рима они равнодушны. Страны, где прежде всего утвердилось христианство — Сирия, Кипр и Малая Азия, — уже не помнили времен своей свободы. Правда, в Греции и Риме еще жило сильное национальное чувство. В Риме некоторые фамилии еще одушевлены патриотизмом; в Греции христианство прививается только в Коринфе — городе, который со времени разрушения его Муммием и восстановления Цезарем представлял собою сборище всевозможных племен. Истинно греческие страны, как теперь, так и тогда очень ревнивые к воспоминаниям о своем прошлом и сильно поглощенные ими, мало поддавались новой проповеди; они навсегда остались мало христианскими. Изнеженным, веселым и сладострастным странам Азии и Сирии, странам наслаждения, свободных нравов и беспечности, привыкшим извне получать жизнь и правление, было, наоборот, не от чего отказываться в смысле гордости и традиций. Самые древние метрополии христианства — Антиохия, Эфес, Фессалоники, Коринф, Рим — были городами, так сказать, общими, вроде современной Александрии, куда стекались все расы и где связь между человеком и почвой, создающая нацию, была совершенно разорвана.

Значение, придаваемое вопросам социальным, всегда бывает в ущерб заботам политики. Социализм берет верх тогда, когда ослабевает патриотизм. Христианство было взрывом социальных и религиозных идей, неизбежным после того, как Август положил конец борьбе политической. Мировая религия, как ислам или христианство, в сущности, будет всегда врагом национальности. Сколько нужно было

веков и расколов для того, чтобы создать национальные церкви в той религии, которая сначала отрицала всякое земное отечество, которая зародилась в такую эпоху, когда уже не было ни общин, ни граждан, и которую древние, непреклонные и сильные республики Италии и Греции наверно изгнали бы, как смертельный яд для государства.

Но в этом и заключалась одна из причин величия нового культа. Человечество разнообразно и переменчиво; оно постоянно терзается самыми противоречивыми желаниями. Отечество — дело великое, и святы герои Фермопил и Марфана. Но все-таки отечество еще не все на земле. Прежде чем быть французом или немцем, человек бывает человеком и сыном Бога. Царство Божие — вечная мечта, неотделимая от сердца человека; оно служит протестом против исключительностей патриотизма. Мысль дать человечеству такую организацию, которая доставила бы ему самое большое счастье и привела бы его к нравственному совершенству, вполне законна. Государство умеет и может организовать только коллективный эгоизм. Это важно уже потому, что эгоизм является самым могучим и ощутительным двигателем человечества. Но одного эгоизма еще недостаточно. Правительства, исходящие из предположения об исключительно заполнивших человека корыстных инстинктах, впали в грубую ошибку. В человеке высшей расы самопожертвование так же естественно, как и эгоизм. Организацией этой потребности в самопожертвовании является религия. Пусть же люди не думают обойтись без религии или религиозных ассоциаций. Всякий прогресс современного общества сделает потребность в них только более повелительной.

Итак, сильная экзальтация религиозного чувства была результатом утвержденной Августом *Pax Romana*. Сам Август это создавал. Но какое же удовлетворение только что возбужденных религиозных запросов могли дать претендовавшие на вечность учреждения Рима? Разумеется, никакого. У всех этих культов самого различного происхождения была одна общая черта: одинаковая невозможность достигнуть богословского наставления, создать прикладную мораль, назидательную проповедь и действительно продуктивную для народа пастырскую службу. Языческий храм никогда

не мог быть тем, чем в лучшую пору была синагога и церковь — общим приютом, школой, странноприимным домом, убежищем и кровом для бедняков, куда все они приходили искать пристанища. Это была холодная *cella*, куда совсем не входили и где ничему не учились. Аффектация, с которой римские патриции отличали «религию», т. е. свой собственный культ, от «суеверия», т. е. культов иноземных, кажется нам ребяческой. Все языческие культы были по существу своему полны суеверия. Крестьянин, опускающий в наше время монету в кружку чудотворной часовни и призывающий на своих быков и лошадей защиту такого-то святого или пьющий такую-то воду от таких-то болезней, в этом отношении тоже оказывается язычником. Почти все наши суеверия — остатки прежней, дохристианской религии, которых христианство не могло вполне искоренить. Если бы теперь где-нибудь пожелали найти картину язычества, то ее нужно было бы искать в какой-нибудь захолустной деревне, в затерянной глуши какой-нибудь очень отсталой провинции.

Не имея на страже ничего, кроме колеблющегося народного предания и корыстных священнослужителей, языческие культы должны были вырождаться в лесь. Август еще при жизни и, правда, с ограничением согласился стать богом для провинции. Тиберий у себя на глазах допустил разбирательство гнусного соревнования азиатских городов, добивавшихся чести воздвигнуть ему храм. Невероятное нечестие Калигулы не вызвало реакции; кроме иудейской религии, не нашлось ни одного священника, не пожелавшего поддаться безумству императора. Вышедшие большей частью из примитивных культов сил природы, десятки раз измененные под влиянием различных примесей и воображения народов, языческие культы были в своем существовании ограничены самим своим прошлым. В них нельзя было почерпнуть того, чего в них никогда не существовало, — деизма и возвышения души. Изобличая дурные поступки Сатурна как отца семейства или Юпитера как мужа, отцы церкви вызывают у нас улыбку. Но, конечно, еще смешнее было возводить Юпитера (т. е. атмосферу) в нравственного бога, имеющего силу повелевать, запрещать, награждать или наказывать. Что мог значить для общества, жаждущего катехизиса, культ Венеры, вызванный старыми

социальными нуждами первых финикийских плаваний по Средиземному морю, но с течением времени сделавшийся оскорблением того, что все больше и больше начинали считать сущностью религии?

Этим объясняется то странное влечение, которое около начала нашей эры толкало все народы античного мира к культам Востока. В них было что-то более глубокое, чем в культах Греции и Италии; они больше говорили религиозному чувству. Почти все имели отношение к состоянию души за гробом и, казалось, заключали в себе залог бессмертия. Отсюда и та благосклонность, которою пользовались фракийские и сабазийские мистерии, фиасы и всевозможные братства. В этих маленьких кружках, где люди сознавали себя теснее сплоченными, меньше чувствовался холод, чем в обширном и ледящем мире того времени. Мелкие культы, вроде культа Психеи, исключительной целью которых было утешение в смерти, пользовались мимолетным успехом. Красивые культы Египта, пышностью церемоний прикрывавшие внутреннюю свою пустоту, насчитывали приверженцев во всей империи. Алтари Изиды и Сераписа воздвигались в самых отдаленных концах мира. Обозревая развалины Помпей, можно подумать, что главным культом здесь был культ Изиды. Маленькие египетские храмы этой богини имели усердных почитателей, среди которых было немало поклонниц Катулла и Тибулла. В этих храмах совершались утренние службы вроде литургии; их отправлял безбородый и выбритый священник; существовали также окропления святой водой, а может быть, даже и вечерние молитвы. Все это занимало, развлекало и убаюкивало. Чего же было еще желать?

Но особенной славою во II и III веках пользовался культ Митры. Я говорю иногда, что если бы не победило христианство, религией мира стал бы культ Митры. В нем существовали таинственные собрания, были часовни, очень похожие на маленькие церкви. Между посвященными этот культ создавал прочные братские узы, а его обряды причащения и общей трапезы были до такой степени похожи на христианские таинства, что Юстин, апологет христианства, мог найти только одно объяснение этого сходства: сатана, желая обольстить род человеческий, вздумал подражать хри-

стианским обрядам и совершил плагиат. Некоторые митрические могилы в катакомбах Рима по своей назидательности и высокому мистицизму не уступают христианским. Даже и после победы христианства находились исповедники Митры, мужественно защищавшие истинность своей веры. Люди группировались вокруг этих чужеземных богов; боги италийские и греческие к себе не привлекали. Приходится смириться с тем, что спланивают и наставляют одни маленькие секты. Ведь так приятно представлять собою маленькую аристократию истины и воображать, что одним из немногих владеешь хранилищем добра. Есть и в наше время нелепые секты, доставляющие своим adeptам больше утешения, чем самая здравая философия. *Абракадабра* в свое время оказалась источником религиозных наслаждений, и, при известной доле доброго желания, в ней могли найти высшую теологию.

В следующей нашей беседе мы, однако же, увидим, что религиозное царство будущего не принадлежало ни Серапису, ни Митре. Предуготованная религия тихо нарождалась в Иудее. Этот факт вызвал бы большое удивление даже у самых прозорливых из римлян, если бы кто-нибудь возвестил им об этом. Но, главным образом, он бы их очень неприятно поразил. Однако же, столько раз в истории оправдывались самые невероятные предсказания, столько раз мудрость ошибалась, что, оказывается, нужно придавать весьма мало значения симпатиям или антипатиям просвещенных людей, умов высоких, как говорится, в тех случаях, когда дело касается предвидения будущего.

ПРЕДАНИЕ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ. — ПЕТР И ПАВЕЛ

В нашей последней беседе мы постарались уяснить себе то безвыходное положение, в котором Римская империя находилась в I веке, в смысле религиозных вопросов.

В обширном целом составлявшего империю населения чувствовались очень развитые религиозные потребности и действительный нравственный прогресс, требовавший чистого культа, лишённого суеверных обрядов и кровавых жертв; благодаря нарождавшейся тенденции к монотеизму, старые мифологические рассказы казались уже смешными; разраставшееся чувство общей симпатии и любви к ближнему вызывало потребность в ассоциациях; люди стремились собираться вместе для молитвы, утешать и поддерживать друг друга; они жаждали уверенности в том, что после смерти человека оставшиеся в живых собратья похоронят его и почтут его память маленькой трапезой. В Малой Азии, в Греции, Сирии и Египте существовала масса бедняков, смиренных и ничем не выдающихся, но по-своему людей очень порядочных; они возмущались тем зрелищем, которое представляла собою римская аристократия, и с ужасом относились к представлениям в амфитеатрах, где из пыток Рим создавал себе развлечения.

Из глубины нравственного сознания людей подымался громкий протест; но для выражения его не находилось ни одного священника, не было ни одного бога, у которого в сердце нашлась бы хоть капля жалости в ответ на вздохи несчастного, страдающего человечества. Рабство, несмот-

ри на протесты мудрецов, было еще очень жестоко. Клавдий думал совершить великий и гуманный поступок, издавая закон, в силу которого хозяин, выбросивший за дверь дома своего старого и разбитого болезнью раба, в случае выздоровления бедного старика терял на него всякое право. Как же вы хотите, чтобы бездушные боги, созданные радостью и первобытным воображением, могли исцелить такие страдания?

Люди ждали Отца Небесного, который считался бы с усилиями человека и мог бы обещать ему награду. Они жаждали справедливого будущего, такого, где земля принадлежала бы слабым и бедным, жаждали уверенности в том, что человек страдает не напрасно и что там, за пределами этих печальных, затуманенных слезами горизонтов, есть обители блаженства, где человек найдет когда-нибудь утешение в своих страданиях.

Все это было в иудействе. Институтом синагог (а ведь церковь вышла из синагоги, не забывая этого, господа!) оно осуществляло ассоциацию наиболее могущественным из всех когда-либо существовавших способов. Иудейский культ, по крайней мере с виду, был чистым деизмом. В нем не было священных изображений. К идолам он питал одно только презрение. Но особенным отличием еврея была его вера в блестящее и счастливое будущее человечества. Не имея никакого точного представления о бессмертии души, о возмездии и наказании за гробом, еврей, последователь древних пророков, был как бы упоен чувством справедливости; он ждал ее еще здесь, на земле. Мало доверяя обещаниям вечности, так легко приводящим к покорности христианина, еврей упрекает Иегову, бранит его за бездельность, спрашивает, зачем он так долго оставляет землю в руках нечестивцев. Сам еврей не сомневается в том, что когда-нибудь земля будет принадлежать ему и что его закон водворит на ней любовь и справедливость.

В этой борьбе, господа, победа останется за евреем. Надежда, то, что еврей называет *tiqva*, вера во что-то недоказанное, но к чему, именно вследствие его недостоверности, он и привязывается еще горячее, была сущностью души еврея. Его псалмы напоминали протяжный звук арфы, на-

¹ Точнее говоря: некоторые элементы синагогального богослужения имели влияние на зарождающуюся церковь. *Прим. ред.*

полнявший жизнь гармонией и грустной верой; его пророки знали слова вечности; так, например, второй Исайя, пророк эпохи пленения, умел возвестить своим соплеменникам будущее, залитое такими яркими красками, которые не снились человеку и во сне. А Тора учила быть счастливыми (счастливыми здесь, на земле, заметьте!), приказывая соблюдать нравственный закон, семейное начало и чувство долга.

I

Евреи поселились в Риме лет за шестьдесят до Р. Хр. Они быстро размножились. Цицерон говорит, что нужно было много храбрости, чтобы осмелиться противостоять им. Цезарь был к ним благосклонен и нашел их верными. Толпа их ненавидела, считая недоброжелательными, и приписывала им образование тайного общества, члены которого во что бы то ни стало тянули вперед друг друга, нанося ущерб другим; но не все держались таких поверхностных суждений; у евреев было столько же друзей, сколько и клеветников; в них чувствовалось что-то высшее. Видному разносчику из Трастевере случалось иногда возвращаться вечером домой обогатенным щедрой милостыней, поданной какой-нибудь набожной рукой; эти миллионеры в рубище в особенности привлекали женщин. Ювенал в числе пороков, за которые он упрекает дам своего времени, считает и склонность к еврейской религии. Слово Захарии исполнялось буквально: мир цеплялся за полы еврейских одежд и просил: «Ведите нас в Иерусалим!»

Главный еврейский квартал был расположен за Тибром, т. е. в самой бедной и грязной части города, вероятно, поблизости Porta Portese. Там или, вернее, напротив у подножия Авентина, некогда находился порт Рима, место, где выгружались все прибывающие на барках из Остии товары. Это и был квартал евреев и сирийцев — «наций, созданных для рабства», по словам Цицерона. И, действительно, первоначальное ядро еврейского населения Рима образовалось из отпущенников, большею частью потомков приведенных Помпеем в Рим пленников. Они и в рабстве несколько не

изменяли своих религиозных привычек. В иудействе удивляет именно простота веры; она помогает еврею, перенесенному за тысячи верст от своей родины, оставаться все тем же истинным евреем, даже по прошествии нескольких поколений. Между синагогами Рима и Иерусалима были постоянные сношения. Первоначальную колонию вскоре подкрепили многочисленные эмигранты. Бедняки сотнями высаживались в «Рипе» и селились в квартале, примыкавшем к Трастевере; здесь они жили среди своих, служили носильщиками, занимались мелкой торговлей, представляя гордому италийскому населению тип, которому суждено было потом стать для него даже слишком знакомым, тип нищего, достигшего в нищенстве совершенства. Уважающий себя римлянин никогда не показывался в этих презренных кварталах. Это был пригород, как бы отданный презираемым классам общества и предоставленный низменным занятиям, там были сосредоточены кожевни, заводы кишечных струн, свалки. Таким образом, несчастные жили довольно спокойно в этом затерянном уголке, среди тюков с товарами, грязных постоянных дворов и носильщиков паланкинов (*Syri*), имевших там свою главную квартиру. Полиция заглядывала туда только в тех случаях, когда драки были слишком кровопролитны или слишком часто повторялись. Немногие кварталы Рима пользовались такой свободой; политике тут нечего было делать. Обыкновенно тут не только беспрепятственно совершались обряды, но и с необычайной легкостью развивалась пропаганда.

Охраняемые вызываемым ими в других презрением, да и мало чувствительные к насмешкам людей из общества, евреи из Трастевере имели, таким образом, весьма деятельную религиозную и общественную жизнь. У них были школы *hakamim*'ов; нигде с большей точностью не соблюдалась религиозная и церемониальная сторона закона. Синагоги представляли собой наиболее полную из всех когда-либо встречавшихся ассоциаций. Титулами «отца и матери синагоги» чрезвычайно дорожили. Богатые обращенные принимали библейские имена; обыкновенно они обращали вместе с собой и своих рабов, заставляли учителей объяснять себе Писание, строили молельни и были горды тем уважением, которым они пользовались в этом маленьком мире. Бедная еврейка,

дрожащим голосом выпрашивая милостыню, умела заронить в уши знатной римской дамы несколько слов своего закона и часто побеждала матрону, открывавшую для нее полную пригоршню мелкой монеты. Соблюдение субботы и еврейских праздников Гораций считает признаком слабого ума. Всеобщая доброжелательность, счастье покоиться вместе с праведными, помощь бедным, чистота нравов, тишина семейной жизни, покорная примиренность со смертью, представляющейся только сном, — вот чувства, постоянно выражаемые еврейскими надписями; кроме того, уже в них часто попадает особенное чувство трогательной умиленности, смирения и непоколебимой надежды, составляющее отличительный признак надписей христианских. Были, конечно, евреи и из общества, богатые и сильные, вроде, например, Тиберия Александра, который достиг самых высоких почестей в империи, два или три раза оказывал влияние на общественные дела и даже, к великой досаде римлян, заслужил статую на Форуме; но это уже не были настоящие евреи. Также и Ироды, хотя и с помпой справлявшие в Риме свои обряды, далеко не были настоящими сынами Израиля, уже в силу одних своих сношений с язычниками.

Таким образом, целый мир идей роился на грязной набережной, где сваливались товары со всего света; но все эти идеи терялись в шуме большого, как Париж, города. Конечно, гордые патриции, бросавшие во время своих прогулок по Авентину взгляд на другую сторону Тибра, и не подозревали, что будущее подготовлялось в этой гряде бедных домиков у подножия Яникула. Поблизости от порта находилось нечто вроде постоянного двора, хорошо известного народу и солдатам под именем *Taberna meritoria*. Там, чтобы привлечь зевак, показывали источник масла, будто бы бивший из скалы. С очень ранних пор христиане стали считать этот источник символическим; говорили, что его появление совпало с рождением Иисуса. По-видимому, позже *Taberna* была превращена в церковь. При Александре Севере мы застаем тяжбу христиан с язычниками из-за какого-то места, прежде считавшегося общественным; добрый император при-

судил его христианам. Вероятно, этим и было положено начало церкви Santa Maria в Трастевере.

Естественно, что столица слышала об имени Иисуса много раньше, чем приняли Евангелие страны, отделявшие ее от Иерусалима: высокая вершина бывает уже освещена солнцем, хотя лежащие между нею и солнцем долины утопают еще во мраке. Рим был встречным местом всех религий Востока; но наиболее частые сношения поддерживали с вечным городом сирийцы. Они стекались туда громадными толпами, как и все бедняки, осаждающие крупные города, приходя искать в них счастья; эти люди были услужливы и смиренны. Все они говорили по-гречески; а ряды старой римской буржуазии, приверженной к прежним нравам, редели с каждым днем под нахлынувшим потоком иностранцев.

Итак, мы допускаем, что около 50 года нашей эры несколько сирийских евреев, уже принявших христианство, поселились в столице империи и сообщили давшую им счастье веру своим соседям по месту жительства. Конечно, никто в Риме и не подозревал тогда, что основатель новой империи, второй Ромул, жил в гавани и спал на соломе. Вокруг пришельцев образовалась маленькая группа. Эти предки римских прелатов были бедные, грязные пролетарии, лишенные изящества и манер; они ходили в смрадных лохмотьях и обладали неприятным дыханием плохо питающихся людей. Их жилища были пропитаны тем запахом нищеты, который окружает дурно одетых и скудно кормящихся людей, ютящихся в тесной камерке. Нам известны имена двух евреев, более всего принимавших участие в этом движении: это были Аквила, уроженец Понта, по профессии, как и св. Павел, обойщик, и его жена, Присцилла. Изгнанные из Рима, они укрылись в Коринфе, где вскоре и сделались близкими друзьями и усердными сотрудниками св. Павла. Таким образом, Аквила и Присцилла — самые первые из известных нам членов римской церкви. А между тем, о них там едва помнят! Предание, всегда несправедливое, потому что всегда подвластное политическим мотивам, изгнало из христианского пантеона двух безвестных тружеников и честь основания церкви в Риме приписало имени, более отвечающему горделивым притязаниям этого города. По нашему же мне-

нию, истинное начало западного христианства не в театральной базилике, посвященной св. Петру, а в *Porta Portese*, в этом *ghetto* античного мира. Следы этих бедных скитальцев-евреев, носивших всюду за собой религию мира и среди своей нищеты мечтавших о Царстве Божиим, следовало бы отыскать. Не станем оспаривать у Рима его главную привилегию: в западном мире и даже во всей Европе Рим, по всем вероятностям, был первым местом, где утвердилось христианство. Но вместо гордых базилик, вместо надменных девизов: «*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*» следовало бы воздвигнуть часовню двум бедным евреям из Понта, произнесшим на набережных Рима имя Иисуса!

Важной чертой — и, во всяком случае, чертой, которую следует отметить — является то обстоятельство, что римская церковь не была основана школой апостола Павла, как церкви Малой Азии, Македонии и Греции. Она основана иудеями-христианами и непосредственно примыкает к церкви иерусалимской. Павел тут никогда не будет чувствовать себя у себя дома: он найдет в этой церкви много слабостей, к которым он будет снисходителен, но которые будут оскорблять его экзальтированный идеализм. Римская церковь, приверженная к обрезанию и внешней обрядности, эбионитская по своей любви к постам и своей больше еврейской, чем христианской доктрине о личности и смерти Иисуса, сильно склонявшаяся к идее хилиастов, уже с первых дней своего существования носит в себе те главные черты, которые будут отличаться на всем протяжении ее истории. Родная дочь Иерусалима, римская церковь навсегда сохранит аскетический церковно-иерархический характер, противоположный протестантской тенденции Павла. Петр будет ее истинным главою; затем, по мере того, как ее будет проникать политический и иерархический дух старого Рима, она действительно делается новым Иерусалимом, городом папства, иератической, торжественной религии и материальных таинств, дающих оправдание, как таковые, городом аскетов, вроде Иакова Охлиама, с мозолями на коленях и золотой пластинкой на лбу. По ее уверению, единственным признаком апостольской миссии будут подписанное апостолами письмо и представление свидетельства об ортодоксальности.

То зло и добро, которые Иерусалимская церковь сделала возникающему христианству, — Римская церковь сделает христианству вселенскому. Напрасно Павел обратится к ней с прекрасным посланием, излагающим ей тайну Креста Иисуса и спасение одной только верой. Римская церковь этого послания не поймет; но четырнадцать с половиною веков спустя его поймет Лютер и начнет новую эру в вековечной серии попеременных побед Петра и Павла.

II

В 61 году во всемирной истории произошло важное событие. Павел пленником был приведен в Рим; он требовал над собой суда императора. Какой-то глубокий инстинкт всегда заставлял Павла желать этого путешествия. Прибытие в Рим было в его жизни почти таким же решающим событием, как и его обращение. Он почувствовал, что достиг вершины своей апостольской жизни, и, конечно, ему пришел на память его сон, когда после одного из дней его борьбы ему явился Христос и сказал: «Мужайся! Как ты исповедовал меня в Иерусалиме, ты исповедуешь меня и в Риме».

Вам известны глубокие раздоры, разделявшие учеников Иисуса в первом веке по возникновении христианства. Раздоры эти были настолько глубоки, что все различия, разделяющие теперь правоверных, еретиков и раскольников целого мира, — ничто в сравнении с разногласиями Петра и Павла. Иерусалимская церковь, упорно приверженная к иудейству, отказывалась от всяких сношений с необрезанными, как бы они ни были благочестивы. Павел же, напротив, считал следование древнему закону за оскорбление Иисуса, потому что, таким образом, верующего оправдывали не заслуги Иисуса, а просто тот или другой поступок.

Как это ни странно, но известно, что иудеи-христиане из Иерусалима, с Иаковом во главе, для борьбы с миссионерской деятельностью Павла организовали энергичные миссии и что эмиссары этих ярых консерваторов почти что по пятам всюду следовали за апостолом язычников.

Петр принадлежал к партии Иерусалима, но в свое поведение вносил больше той робкой умеренности, которая вообще, по-видимому, составляла основу его характера. Был ли в Риме и Петр? Прежде, господа, это был самый жгучий из всех возможных вопросов. Прежде религиозную историю писали не с целью рассказать, но с целью доказать; религиозная история являлась добавлением к теологии. В эпоху великого возмущения, проникнутого таким мужеством и таким пламенным убеждением, возмущения, поднявшего в XVI веке против римской курии целую половину Европы, отрицание факта пребывания Петра в Риме превратилось почти что в догмат. Епископ города Рима является преемником св. Петра, говорили католики, и, как таковой, он — глава всех христиан. Можно ли найти более веское опровержение приведенного довода, чем утверждение, что нога Петра никогда не бывала в Риме?

Что касается нас, то мы можем вполне беспристрастно коснуться этих вопросов. Мы совсем не думаем, чтобы Иисус вообще имел намерение дать какого бы то ни было главу своей церкви. Да и прежде всего — сомнительно, чтобы идея церкви, в том виде, как она проявилась позднее, существовала в мыслях основателя христианства. Слово *ecclesia* появляется только в Евангелии, приписываемом Матфею. Идея епископства, развившаяся во II веке, не играла никакой роли в мыслях Иисуса. Сам Он был настоящим епископом в продолжение всего Своего краткого появления в Галилее; потом, до Его возвращения, Дух Святой будет вдохновлять каждого отдельного человека. Во всяком случае, если Иисусу и можно приписать какую-нибудь мысль о церкви и епископстве, то совершенно неоспоримо, что Иисус никогда не думал делать главой Своей церкви епископа города Рима, этого нечестивого города, средоточия всяких грехов земных, такого города, о существовании которого Иисус, может быть, едва только слышал и о котором уж, конечно, тоже имел мрачные представления всех евреев. Если и было что-нибудь неустановленное Иисусом, то именно папство, т. е. мысль, что церковь есть монархия. Итак, мы можем без всякой предвзятости обсуждать вопрос о пребывании Петра в Риме, этот вопрос для нас не играет никакой роли, и из нашего решения никоим образом не будет выте-

кать признание или непризнание Льва XIII руководителем христианской совести. Был Петр в Риме или нет, для нас это не имеет никакого ни морального, ни политического значения. Это любопытный вопрос истории, и большего в нем ничего искать не нужно.

Скажем прежде всего, что своим неудачным положением, утверждающим, будто бы Петр прибыл в Рим еще в 42 году, католики дали повод к решительным возражениям со стороны своих противников; согласно этому положению, заимствованному у Евсевия и бл. Иеронима, продолжительность первосвященнической деятельности Петра определяется в двадцать три или в двадцать четыре года. Но это совершенно недопустимо. Для уничтожения всяких сомнений на этот счет достаточно указать факт, что преследование, которому Петр подвергался в Иерусалиме со стороны Ирода Агриппы I, происходило в 44 году. После этого делается совершенно излишним опровергать далее положение, не имеющее за собой ни одного рассудительного защитника. Можно, правда, пойти еще дальше и утверждать, что Петр не был в Риме еще и тогда, когда туда был приведен Павел, т. е. в 61 году. Послание Павла к римлянам, написанное в 58 году, может служить в данном случае веским аргументом; трудно представить себе, чтобы св. Павел обращаясь к верующим, главой которых был св. Петр, ни словом не упомянул о последнем. Но еще убедительнее оказывается последняя глава «Деяний Апостолов». Эту главу, и особенно стихи 17—29, трудно понять, если Петр был уже в Риме, когда туда прибыл Павел. Будем же считать безусловно достоверным, что Петр не был в Риме до Павла, т. е. приблизительно до 61 года.

Но, может быть, он был там после Павла? Установить этого еще никому не удалось. Позднейшее путешествие Петра в Рим не только не имеет за собой ничего невероятного, но, напротив, многие соображения говорят в его пользу. Кроме довольно ценных свидетельств отцов церкви II и III века, есть еще три соображения, доводами которых, на мой взгляд, не следует пренебрегать.

1) Петр погиб смертью мученика. Это неоспоримо. Свидетельство четвертого Евангелия, Климента римского, фрагмента, называемого *Канон Муратори*, свидетельство Дио-

нисия Коринфского, Гая и Тертуллиана не оставляют на этот счет ни малейшего сомнения. Пусть четвертое Евангелие апокрифично и XXI глава прибавлена к нему позднее — это не играет важной роли. Ясно, что стих, в котором Иисус предсказывает Петру смерть, одинаковую с учителем, является выражением мнения, установившегося в церквах около 120—130-х годов, и что на это мнение ссылались как на всем известную вещь. Между тем, трудно себе представить, чтобы Петр принял мученичество не в Риме, а в другом месте. Преследования Нерона отличались жестокостью только в Риме. В Иерусалиме или Антиохии мученический конец Петра объясняется гораздо труднее.

2) Второе соображение основывается на гл. V, ст. 13, приписываемого Петру послания «Приветствует вас (избранная, подобно Вам) церковь в Вавилоне». Очевидно, что под Вавилоном здесь подразумевается Рим. Если послание подлинно, то слова эти имеют значение решающего доказательства; если оно апокрифично, то все-таки вывод из них не теряет своей силы. Ведь автор, кто бы он ни был, хочет убедить читателей в том, что его сочинение принадлежит Петру. И, чтобы придать более вероятия своей подделке, он, конечно, должен был расположить обстоятельства места сообразно с тем, что было известно или считалось в его время известным о жизни Петра. Если под давлением таких соображений он выставил Рим как место написания своего письма, то значит, по общему мнению считалось, что Петр жил в Риме. А согласно всем гипотезам, «Первое послание Петра» оказывается сочинением очень древним и очень скоро приобретшим большой авторитет.

3) Основные черты эбионитских «Деяний св. Петра» тоже заслуживают внимания. Они говорят, что Петр повсюду следовал за Симоном Волхвом (под которым нужно понимать св. Павла), чтобы опровергать ложное учение последнего. Липсиус с удивительной проницательностью разобрал эту легенду. Он показал, что основанием для различных дошедших до нас редакций легенды первоначально служил рассказ, написанный около 130 года. Трудно предположить, чтобы автор-эбионит этого рассказа, в такую отдаленную эпоху мог придать такой вес путешествию Петра в Рим,

если бы это путешествие не было до известной степени достоверным. Эбионитская легенда должна скрывать в себе ядро истины, несмотря на все примешавшиеся к ней вымыслы. Весьма допустимо, что св. Петр прибыл в Рим вслед за св. Павлом, также, как он прибыл за ним и в Антиохию, отчасти, чтобы нейтрализовать его влияние. Миссионерская деятельность Павла и те удобства, которые евреи встречали в своих путешествиях, сделали обычными далекие экспедиции. Древнее и укоренившееся предание гласит и про апостола Филиппа, будто он прибыл в Гиераполь, город Малой Азии, и поселился там.

Итак, я считаю вероятным предание о пребывании Петра в Риме; но я думаю, что это пребывание было кратковременным и что Петр был замучен вскоре после своего прибытия в Вечный город.

III

Вы знаете, какая тайна, витает над фактами ранней истории христианства, — тайна, которую нам хотелось бы раскрыть, по возможности, во всех деталях. Смерть апостолов Петра и Павла окутана дымкой, и эту дымку никогда не удастся рассеять. Вероятнее всего, что оба апостола погибли во время массового избиения христиан, устроенного по приказанию Нерона.

19 июля 64 года в Риме вспыхнул необыкновенно сильный пожар. Он начался в той части Большого цирка, которая соприкасается с Палатином и Целием. В этом квартале было много лавок с легко воспламеняющимися веществами, и огонь распространился здесь с ужасающей быстротой. Отсюда он обошел вокруг Палатина, опустошил Веллабр, Форум, Карины, перебрался на холмы, сильно повредил Палатин, снова спустился в долины и в течение шести дней и семи ночей пожирал тесные кварталы, прорезанные кривыми улицами. Массовым разрушением зданий у подножия Эсквилина удалось остановить огонь на некоторое время; но затем он снова вспыхнул и продолжался еще три дня. Число погибших было велико. Из четырнадцати частей, составлявших город, три были совершенно разрушены; от семи остались только почерневшие стены. Рим представлял со-

бою город очень сжатый, с густым населением. Несчастье было ужасно, и подобного ему еще не бывало никогда.

Когда вспыхнул пожар, Нерон был в Анции. Он вернулся в город лишь в тот момент, когда огонь уже приближался к его «временному» дворцу. Спасти что-либо от пламени не было никакой возможности. Императорские дворцы на Палатине, самый «временный» дворец вместе со всеми пристройками, весь квартал — все было разрушено. Нерон, по всему было видно, не особенно дорожил спасением своей резиденции. Его восхищал величавый ужас зрелища. Позднее предание рассказывало, будто, взобравшись на башню, он смотрел оттуда на пожар и в театральном костюме, с лирой в руках, размером античной элегии воспевал разрушение Илиона.

Такова была легенда, плод времени и последовательных преувеличений. Но пункт, в котором сразу сошлись все мнения, это — что город был подожжен по приказанию Нерона или, по крайней мере, что его делом было возобновление пожара, когда он уже готов был угаснуть.

Подозрения подкрепило то обстоятельство, что после несчастья Нерон, под предлогом уборки развалин, как бы желая расчистить место их владельцам, приказал на свой счет вывести остатки от пожарища; при этом никому не было дозволено к ним приблизиться. Дело пошло еще хуже, когда увидели, что император извлекает выгоду из разорения родного города, когда увидели, что новый дворец Нерона, этот «золотой дом», с давних пор служивший игрушкой его больного воображения, поднимался на месте старой, временной резиденции, увеличенный тем пространством, которое расчистил пожар. Стали думать, что Нерон хотел приготовить место для этого нового дворца, осуществить давно задуманную новую постройку, добыть деньги путем присвоения остатков от пожара и удовлетворить, наконец, свое безумное тщеславие, заставлявшее его желать заново построить Рим, который существовал бы только с его времени и назывался бы Нерополем.

Все порядочные люди в городе были возмущены. Самые драгоценные древности Рима, дома старых восначальников, еще украшенные триумфальными трофеями, самые святые предметы, древние ex-voto, наиболее чтимые, храмы, все

предметы старого культа Рима — все исчезло. Наступил как бы траур по воспоминаниям и легендам отечества. Стали совершать искупительные церемонии, стали справляться по книгам Сивиллы; дамы особенно усердно отправляли различные *piacula*. Но все-таки оставалось тайное чувство совершенного преступления и низости.

Тогда дьявольская мысль блеснула в голове Нерона. Он стал соображать, нет ли в мире каких-нибудь несчастных, которых римское население ненавидело бы еще сильнее, чем его, и на которых он мог бы свалить всю гнусность поджога. И вот он вспомнил о христианах. Они питали отвращение к самым уважаемым храмам и зданиям Рима, и это отвращение делало довольно вероятной мысль о том, что виновниками пожара, разрушившего все святилища, были именно христиане. Их печальные лица при виде римских памятников казались оскорблением родины. Рим был городом очень набожным, и человек, выражавший протест национальному культу, быстро делался известным. Нужно еще прибавить, что некоторые еврей-ригористы доходили до того, что не желали дотрагиваться до монет с портретом императора и считали таким же грехом рассматривать или носить изображение, как и вырезать его. Другие отказывались проходить через ворота, украшенные статуей. Все это вызывало насмешки и недоброжелательство в народе. Может быть, речи христиан о великом конечном пожаре, их мрачные пророчества, их постоянные повторения, что скоро придет конец мира и что мир кончится огнем, способствовали тому, что их сочли за поджигателей. Возможно даже, что некоторые из верующих допустили те или другие неосторожности и дали повод к обвинению их в том, что они хотели, предвосхитив небесный огонь, во что бы то ни стало оправдать свои предсказания. Четыре с половиною года спустя¹ Апокалипсис сложил песнь о пожаре Рима, и событие 64 года дало этой песне не одну подробность. Гибель Рима в огне была действительно мечтой евреев и христиан, но только мечтой; благочестивые сектанты, конечно, довольствовались тем, что только духовным взором видели, как святые и ан-

¹ Приурочение Апокалипсиса к эпохе Нерона очень сомнительно; наиболее правдоподобной является его датировка правлением Домициана. *Прим. ред.*

гелы радовались с высоты небес событию, которое они считали справедливым искуплением.

Сначала схватили несколько человек, заподозренных в принадлежности к новой секте; их заперли в тюрьму, что само по себе уже было пыткой. За первыми арестами последовали многие другие. При этом вызвало удивление громадное количество сторонников этих мрачных учений, и о нем заговорили не без ужаса. Все разумные люди находили обвинение в поджоге очень слабым. «Их истинное преступление, — говорили они, — это ненависть к роду человеческому». Но многие очень серьезные римляне, хотя и убежденные в том, что пожар был преступлением Нерона, увидели в этом ловком ходе полиции способ освободить город от очень опасной язвы. Такого мнения держался Тацит, несмотря на некоторую жалость к христианам. Что же касается Светония, то пытки, примененные к приверженцам нового и зловредного суеверия, он ставит даже в заслугу Нерону.

Пытки эти были ужасны. Еще никогда жестокость не доходила до такой утонченности. Почти все арестованные христиане были *humiliores* — люди из низших слоев. Пытка этих несчастных, раз дело касалось оскорбления величества или святотатства, заключалась в том, что их отдавали на растерзание зверям или живыми сжигали в амфитеатрах. Одной из самых отвратительных черт римских нравов было то, что из пыток римляне делали себе праздник, публичные игрища. Амфитеатры сделались местом казни, а трибуналы снабжали арену материалом. Осужденные со всего мира сгонялись в Рим для поддержания амфитеатра и увеселения народа.

На этот раз к варварству пыток присоединились еще и издевательства. Жертв приберегли к празднеству, которому, разумеется, придали искупительный характер. На «утренних играх», посвященных борьбе животных, увидели неслыханное шествие. Одних осужденных, одетых в шкуры диких зверей, вытолкнули на арену, и они были разорваны собаками; других распяли; третьих, наконец, одетых в пропитанные маслом, смолой или варом туники, привязали к столбам, и вечером они должны были осветить праздник. С наступлением сумерек эти живые факелы были зажжены.

Нерон предоставил для празднества свои великолепные сады, расположенные по другую сторону Тибра, на месте нынешнего Борго, площади и церкви св. Петра. Тут находился цирк, начатый еще Калигулой; обелиск, вывезенный из Гелиополя в Египте (тот, который теперь стоит в центре площади св. Петра), обозначал середину *spina*. Это место было уже свидетелем казни при факелах. Калигула во время прогулки велел тут, при свете факелов, отрубить головы нескольким консуларам, сенаторам и римским дамам. Мысль заменить факелы человеческими телами, пропитанными горючими веществами, могла показаться Нерону остроумной. В смысле пытки это сожжение живьем не было новостью; оно было обычным наказанием за поджог; но никогда еще его не применяли как способ иллюминации. При свете этих отвратительных факелов Нерон, введший в моду вечерние скачки, показывался на арене то в толпе народа, одетый возницей, то правя своей колесницей и срывая аплодисменты.

И женщины и девушки должны были стать участницами этих ужасных игр. Толпа наслаждалась их несказанными унижениями. При Нероне вошло в обычай заставлять осужденных изображать в амфитеатре какие-нибудь мифологические роли, кончавшиеся смертью исполнителя. Эти отвратительные зрелища, где машинная техника достигала поразительных эффектов, усердно посещались. Несчастливого осужденного выводили на арену в пышном костюме бога или обреченного на смерть героя; затем он своею казнью изображал какую-нибудь трагическую сцену мифа, увековеченного поэтами или скульпторами. То это был неистовый Геракл, сжигаемый на горе Эте, срывающий с себя воспламенившееся смоляное одеяние, то Орфей, разрываемый на части медведем, Дедал, низвергаемый с неба и пожираемый дикими зверями, Пасифая, преданная объятиям быка, или иврашенный Аттис; иногда же устраивались ужасные маскарады, в которых мужчин одевали жрецами Сатурна, в красные плащи, женщин — жрицами Цереры, с золотым обручем на лбу; иногда разыгрывались драмы, и героя, в конце их, действительно умерщвляли, подобно некоему Лавреоду, а иногда изображались героические деяния старины вроде поступка Муция Сцеволы. Под конец этих отвратительных

зрелищ Меркурий раскаленным железным жезлом дотрагивался до каждого трупа, чтобы убедиться, что в нем нет больше жизни; переодетые прислужники, изображавшие Плутона или *Орка*, растаскивали мертвецов за ноги, добывая палицами все, в чем еще трепетала жизнь.

Самые почтенные женщины-христианки должны были подвергаться этим ужасам. Одни исполняли роли Данаид, другие — Дирцеи. Трудно сказать, каким образом миф о Данаидах мог дать повод к кровавым сценам. Пытка, которой подвергались, по преданию, эти преступные женщины, в том виде, как она этим преданием изображалась, не была настолько жестока, чтобы удовлетворить развлечениям Нерона и обычных посетителей его амфитеатра. Может быть, их заставляли дефилировать в процессии с урнами, и актер, изображавший Линкея, наносил им роковой удар. Может быть, несчастные проходили перед зрителями через всю серию мук Тартара и умирали после целых часов мучений. Изображения ада были в моде. За несколько лет перед тем (в 41 году) в Рим приезжали египтяне и нубийцы. Они имели большой успех, давая ночные представления и показывая по порядку все ужасы преисподней в том виде, как они изображались на росписях подземных могил Фив и именно могилы Сета I.

Что же касается пытки Дирцеи, то тут нет сомнений. Всем известна колоссальная группа, называемая *Быком Фарнезе*, в настоящее время находящаяся в неаполитанском музее. Амфион и Зеф привязывают Дирцею к рогам дикого быка, который должен тащить ее по скалам и кустам Киферона. Эта посредственная мраморная группа, перевезенная в Рим с Родоса, вызывала всеобщие восторги. Можно ли было найти более подходящий сюжет для отвратительного искусства, введенного в моду жестокостью эпохи и состоящего в постановке живых картин со знаменитых статуй? Один текст и одна помпеянская фреска доказывают, по-видимому, что эта ужасная сцена часто воспроизводилась, когда нужно было предать пытке женщину. Нагие, привязанные за волосы к рогам быка, несчастные должны были услаждать взгляды кровожадной толпы. Некоторые из умерщвленных таким образом христианок были слабы телом; их мужество было сверхчеловеческим; одна-

ко же гнусная толпа глядела только на их распоротые животины и растерзанную грудь.

После того дня, когда Иисус испустил дух на Голгофе, день празднеств в садах Нерона (его можно отнести к 1 августа 64 года) был самым торжественным днем в истории христианства. Крепость строения соответствует количеству добродетели, жертв и преданности, заложенных в его фундамент. Только фанатики могут что-либо основать. Иудейство длится еще благодаря интенсивной пылкости его пророков, его приверженцев; христианство — благодаря его первым исповедникам. Оргия Нерона послужила великим кровавым крещением, сделавшим Рим городом мучеников, судившим ему играть совершенно особую роль в истории христианства и стать его вторым святым городом. Этот праздник был днем завоевания Ватиканского холма победителями, до тех пор совершенно неизвестными. Правивший миром ненавистный безумец не подозревал, что он был основателем нового строя и что он подписывал для будущего хартию; результаты которой должны были отразиться по прошествии восемнадцати веков.

IV

Смерть апостолов Петра и Павла можно, как мы уже сказали, с большой вероятностью поставить в связь с только что описанным нами событием. Единственным исторически известным фактом, объясняющим мученическую смерть Петра, является эпизод, рассказанный Тацитом. Веские доводы говорят за то, что и Павел нашел мученический конец, и притом тоже в Риме. Таким образом, естественно, можно относить и его смерть к июльско-августовскому эпизоду 64 года. Что же касается самого способа казни апостолов, то мы достоверно знаем, что Петр был распят. Древние тексты говорят, будто одновременно с ним была казнена и его жена и будто он видел, как ее вели на пытку. Рассказ III века говорит, будто Петр, слишком смиренный для того, чтобы принять одинаковую с Иисусом смерть, просил, чтобы его распяли вниз головою. Ввиду того, что характерной чертой казней 64 года было стремление придумать из ряда вон выходящие пытки, можно

легко предположить, что Петр действительно был показан толпе в таком ужасном виде. Сенека приводит несколько случаев, когда, по приказанию тиранов, головы распинаяемых обращали к земле. Позднее благочестие христиан усмотрело мистический оттенок в том, что в сущности было лишь странным капризом палачей. Может быть, слова четвертого Евангелия: «Ты прострешь руки, и другой препояшет тебя и поведет туда, куда ты не хочешь» — и заключают в себе намек на особенность казни Петра. Павлу, благодаря почетному его званию римского гражданина, отрубили голову. Весьма, впрочем, вероятно, что над ним был проведен правильный суд, и он не вошел в суммарный приговор жертв празднества Нерона.

Все это, повторяю, не доказано и не имеет существенно-го значения. Правдивая или нет, легенда о смерти апостолов утвердилась. В начале III века около Рима уже показывали два памятника, с которыми связывали имена апостолов Петра и Павла. Один из них был расположен у подножия Ватиканского холма — памятник св. Петру, другой — на дороге в Остию — памятник св. Павлу. На риторическом языке их называли «трофеями апостолов». В IV веке над этими «трофеями» появляются две базилики; одна из них превратилась в теперешнюю базилику св. Петра, а от другой — базилики св. Павла вне стен — главные очертания сохранились до нашего времени.

Действительно ли чтимые христианами около 200 года «трофеи» обозначали собою места мученической смерти апостолов? Это возможно. Нет ничего невероятного в том, что Павел в конце своей жизни жил в пригороде, расположенном за Porta Lavernalis до сосны Сальвийских Вод, по дороге в Остию. С другой стороны, тень апостола Петра в христианских преданиях всегда витает около пинии Ватикана, недалеко от садов цирка Нерона и, в частности, около обелиска. Очень может быть, что прежнее место обелиска в ризнице св. Петра, теперь обозначенное надписью, приблизительно указывает место, где распятый на кресте Петр своей агонией услаждал взоры жадного до всяких страданий народа. Впрочем, это, конечно, вопрос второстепенный. Если даже ватиканская базилика на самом деле и не возвышается над могилой апостола Петра, она все-таки обозначает в наших воспоминаниях одно из самых

святых мест христианства. Площадь, обнесенная в XVII веке театральной колоннадой, считалась второй Голгофой, и даже если предположить, что тут не был распят апостол Петр, то нет никакого сомнения в том, что именно здесь страдали все Данаиды и все Дирцеи.

В следующей беседе мы укажем, как предание разрешило все эти сомнения и каким образом церковь завершила между Петром и Павлом то примирение, которому их совместная смерть положила начало. Успех дела мог быть куплен лишь такой ценою. Для успеха будущего дела было одинаково необходимо как иудействующее христианство Петра, так и эллинизм Павла, совершенно несовместимые по виду. Иудейское христианство заключало в себе дух консерватизма, без которого нет прочности; эллинизм является залогом движения и прогресса, без которого ничто не может существовать. Жизнь — это результат конфликта между этими двумя противоположными силами. От недостатка всякого революционного веяния умирают так же, как и от избытка революции.

РИМ — ЦЕНТР ОБРАЗОВАНИЯ ЦЕРКОВНОГО АВТОРИТЕТА

I

Почти всегда нации, которым было суждено иметь решающее влияние на всемирную цивилизацию, как Иудея, Греция и Италия эпохи Возрождения, оказывают свое полное влияние на мир лишь после того, как сами они падут жертвой своего собственного величия. Сначала им нужно умереть; потом мир живет ими, присваивая себе то, что они создали ценой своих страданий. Народам действительно приходится выбирать между долгой, спокойной и темной судьбой того, кто живет ради себя, и мятежной, полной бурь деятельностью того, кто живет ради человечества. Нация, душу которой волнуют социальные и религиозные проблемы, почти всегда бывает слаба в политическом отношении. Всякая страна, занятая мечтой о Царстве Божием, живущая идеями общего характера и преследующая дело универсального интереса, жертвует, в силу этого самого, своим особым назначением, ослабляет и разрушает роль своего земного отечества. Нельзя безнаказанно носить в себе пламя. Чтобы завоевать своей религией весь мир, Иудее пришлось исчезнуть как нации. Страшная революция вспыхнула в этой стране в 66 году. В продолжение четырех лет странная нация, как бы созданная для того, чтобы бросить вызов всем благословляющим и проклинающим ее, находилась во власти внутреннего боре-ния, перед которым, как перед всем таинственным, историк должен с уважением остановиться.

Кризис этот был вызван давними причинами, и избежать его было невозможно. Закон Моисеев, создание экзальтированных утопистов, самых плохих политиков в мире, одержимых мощным социалистическим идеалом, был, как и ислам, отрицанием гражданского общества, параллельного обществу религиозному. Этот закон, окончательно вылившийся в той редакции, в которой мы застаем его, по-видимому, в VII веке до Р. Хр., даже независимо от ассирийского завоевания, заставил бы разбиться вдребезги маленькое царство потомков Давида. С самого момента победы в нем пророческого элемента царство Иудейское, перессорившееся со всеми своими соседями, ненавидящее Тир, Эдом, Моав и Аммон, перестало уже быть жизнеспособным. Повторяю, нация, предавшаяся социальным и религиозным проблемам, губит себя в политическом отношении. В тот день, когда Израиль стал «избранным народом Божиим, царством священников, святой нацией», он перестал быть таким народом, как другие. Нельзя совмещать противоположные судьбы: превосходство в одном всегда искупается унижением в другом.

Ахеменидское царство дало Израилю некоторый покой. Это крупное феодальное государство, полное терпимости ко всем разновидностям своих провинций, очень похожее на Багдадский калифат или на Оттоманскую империю, оказалось для евреев тем состоянием, в котором они чувствовали себя наиболее удобно. Власть Птолемея в III веке до Р. Хр. также, кажется, была им довольно симпатична. Но нельзя того же сказать про Селевкидов. Антиохия была центром деятельной эллинистической пропаганды; Антиох Епифан считал нужным, в знак своей власти, повсюду водворить изображение Зевса Олимпийского. Тогда вспыхнуло первое восстание евреев против нечестивой цивилизации. Со времен Навуходоносора Израиль терпеливо сносил разрушение своего национального существования; но лишь только он почувствовал опасность, грозившую его религиозным учреждениям, он потерял всякую меру. Нацию, мало воинственную вообще, охватил приступ героизма; не имея ни регулярной армии, ни полководцев, ни тактики, Израиль победил Селевкидов, открыто стал исповедовать свой закон и создал себе новый период автономии. Но все-таки асмонейское царство было

постоянно разъедаемо глубокими внутренними пороками; оно держалось только один век. Назначением еврейского народа не было создание отдельной национальности; вера его всегда космополитична; его идеал не город, но синагога, свободная конгрегация. То же можно сказать и об исламе, создавшем громадную империю, но разрушившем у покоренных им народов всякую национальность, в том смысле, как ее понимаем мы, и не оставившем им другого отечества, кроме мечети и *Zaouia*.

Часто к такому социальному строю применяют название теократии; в данном случае это будет вполне справедливо, если подразумевать, что глубокой идеей семитических религий и созданных ими царств было царство Бога, понимаемого как единственного господина и повелителя мира; но у этих народов теократия не является синонимом власти священников. Священник, в собственном смысле слова, играет слабую роль в истории иудейства и ислама. Власть принадлежит представителю Бога, тому, через которого говорит Бог, — пророку, святому человеку, получившему небесное посланничество и доказывающему истинность своей миссии чудом, т. е. успехом. Когда нет пророка, власть переходит к составителям апокалипсисов и апокрифических книг, приписываемых древним пророкам, или же к учителю, толкующему божественный закон, к начальнику синагоги, а еще более к главе семейства, охраняющему сокровище закона и передающему его своим детям. Светской власти, царю нечего делать при такой организации общества. Эта организация лучше всего действует среди личностей, рассеянных в качестве иностранцев и терпимых в большой империи, где нет однообразия. Политическая подчиненность лежит в самой природе иудейства, так как оно не способно в самом себе почерпнуть принцип военной власти. Его свойством было создание, на лоне других государств, общин с особым уставом и с личным составом служащих, пока современный либерализм не выработал принципа равенства всех перед законом.

Власть Рима, установленная оружием Помпея в Иудее в 63 году до Р. Хр., сначала как будто осуществила некоторые из условий еврейской жизни. Рим в ту эпоху не считал за

правило ассимилировать страны, поочередно присоединяемые к его обширной империи. Он отнимал у покоренных право войны и мира, присваивая себе лишь арбитраж в серьезных политических вопросах.

При выродившихся потомках асмонеиской династии и при Иродах еврейская нация сохраняла полунезависимость, при которой ее религиозный строй не был затронут. Но внутренний кризис народа был слишком силен. Невозможно управлять человеком, перешедшим за известный предел религиозного фанатизма. Надо прибавить также, что Рим все время стремился сделать более действительной свою власть на Востоке. Маленькие, сохраненные сначала царства исчезали со дня на день и стали входить в состав римских провинций. Евреям глубоко претили даже самые разумные административные обычаи римлян. Обыкновенно римляне проявляли самую большую уступчивость по отношению к мелочным предрассудкам нации; но этого было недостаточно; положение вещей стало таково, что нельзя было уже ступить ни шага, не задавая какого-нибудь канонического вопроса. Такие абсолютные религии, как ислам и иудейство, не выносят раздела. Если они не на положении господствующей религии, они считают себя угнетенными. Если же им покровительствуют, они становятся требовательными и стараются сделать невозможным существование окружающих их культов.

Мне пришлось бы слишком выйти из рамок моего плана, если бы я вздумал описывать странную борьбу, о которой повествует нам Иосиф, — террор в Иерусалиме, захват города Симоном-Бар-Гиорой, захват храма Иоанном из Гисхалы и его шайкой убийц. Фанатические движения далеко не исключают ненависти, зависти и недоверия друг к другу в своих руководителях; люди, связанные одной целью, очень убежденные и очень страстные, обыкновенно начинают подозревать друг друга, и, пожалуй, в этом их сила: взаимная подозрительность порождает между ними террор, сковывает их как бы железной цепью, предотвращает отпадение и минуты слабости. Интерес создает партию; абсолютные принципы — разделение; они внушают желание избивать, изгонять, казнить своих врагов. Тот, кто поверхностно судит о делах человеческих, думает, что раз революционеры, как гово-

рится, «начинают поедать друг друга», то и революция проиграна. Но это, напротив, служит доказательством того, что она развила всю свою энергию, что ею руководит уже безличная страсть. Яснее всего это проявилось в ужасной драме Иерусалима. Казалось, что участники ее заключили союз смерти друг с другом. Предания средних веков рассказывают, будто не раз видели адские хороводы, в которых сатана, идя во главе цепи, увлекал в фантастическую пропасть целые вереницы держащихся за руки, танцующих людей; так же и революция никого не выпускает из своей пляски; ужас гонит людей; по очереди, возбуждая одних, возбуждаемые другими, они доходят до края бездны; никто не может отступить: позади каждого — скрытая шпага, принуждающая его идти вперед, лишь только ему придет в голову остановиться.

Но страннее всего то, что эти безумцы не были совершенно неправы. Исступленные иерусалимцы, утверждавшие во время пожара Иерусалима, что он вечен, были гораздо ближе к истине, чем те, кто видел в них только шайку убийц. Они ошибались с военной точки зрения, но не в смысле отдаленных религиозных результатов. Эти смутные дни действительно обозначали момент, с которого Иерусалим стал духовной столицей мира. Апокалипсис, жгучее выражение любви к Иерусалиму, вошел в число религиозных писаний человечества, свято запечатлев в нем образ «возлюбленного города». Никогда не нужно заранее говорить, кто окажется святым или изувером, безумцем или мудрецом в будущем! Оставшись городом посредственной буржуазии, Иерусалим бесконечно продолжал бы свою посредственную историю. Но ему выпала на долю беспримерная честь — он сделался колыбелью христианства, — и вот почему он пал жертвою Иоанна из Гисхалы и Бар-Гиоры, с виду бывших бичами своей родины, а на самом деле ставших орудиями ее апофеоза. Эти ревнителы, которых Иосиф считает убийцами и разбойниками, были ничтожными политиками и бездарными военачальниками; но они геройски погубили свою отчизну, которая уже не могла быть спасена. Они погубили город материальный, но открыли царство Иерусалима духовного, в своем запустении более славного, чем в дни Ирода и Соломона. Чего же, в самом деле, хотели консерваторы-

саддукеи? Чего-то очень жалкого: они хотели продлить существование города священников, города вроде Эмесы, Тиваны или Комоны. Утверждая, что взрыв энтузиазма будет гибелью нации, они, конечно, были правы. Революция и мессианизм разрушили национальное существование еврейского народа; но и революция, и мессианизм были призванием этого народа, заставившим его внести свой вклад во всемирное дело цивилизации.

II

Победа Рима была полная. Военачальник нашей расы, родственник нам по крови, человек, как мы с вами, стоявший во главе легионов, в списке которых — если бы он еще существовал — многие из нас могли бы найти своих предков, стер с лица земли оплот семитизма и нанес закону, считавшемуся откровением Божиим, величайшее из когда-либо испытанных им поражений. Это была победа римского права или, вернее, права рационального, чисто философского творения, не предполагавшего за собой никакого откровения, над еврейской *Торой* — плодом откровения Божия. Это право, уходящее своими корнями к грекам, но в значительной степени обязанное своей разработкой латинскому гению, было прекрасным даром, предлагаемым римлянами побежденным взамен их утраченной независимости. Каждая победа Рима была победой во имя разума; Рим вносил в мир принцип, стоящий во многих отношениях выше принципа еврейского; он утверждал светское государство, в основе которого лежала чисто гражданская концепция общества.

Победа Тита, таким образом, оправдывалась многими данными, а между тем никогда еще победа не была более бесполезна. Плачевное религиозное ничтожество Рима сделало его победу безрезультатной: она не задержала ни на один день успехов иудейства; не увеличились ни на йоту шансы религии империи в борьбе с этим опасным соперником. Безвозвратно потеряно было только национальное су-

ществование еврейского народа; но это было скорее счастьем. Истинную славу иудейства должно было создать возникающее христианство, а для христианства разрушение Иерусалима и храма являлось самым большим счастьем.

Если мысль, приписанная Тацитом¹ Титу, справедлива, то, по-видимому, полководец-победитель думал, что разрушение храма наносило смертельный удар как христианству, так и иудейству. Но это было жестоким заблуждением. Римляне воображали, что, уничтожая корень, они тем самым уничтожают и побег. Но побег успел уже превратиться в деревцо, живущее самостоятельной жизнью. Не будь разрушен храм, христианство, несомненно, остановилось бы в своем развитии. Храм оставался бы центром всяких иудейских начинаний. Его всегда считали бы величайшей святыней в мире, стекались к нему на поклонение, приносили дары. Церковь Иерусалимская, сосредоточенная вокруг священных дворов, продолжала бы, во имя своего первенства, быть предметом почитания всего мира, стала бы преследовать христиан церкви, основанной Павлом, и требовать обрезания и соблюдения Моисеева закона для того, чтобы иметь право называться последователями Иисуса. Всякая плодотворная пропаганда была бы запрещена; от миссионеров стали бы требовать выражения зависимости, подписанного в Иерусалиме. Утвердился бы центр непогрешимой власти, возник бы патриархат, что-то вроде коллегии кардиналов, под предводительством таких лиц, как Иаков, истых евреев, членов семьи Иисуса. Такой патриархат грозил бы величайшей опасностью возникающей церкви. Уж если св. Павел, несмотря на столь дурное к нему отношение, всегда хранил связь с Иерусалимской церковью, то можно себе представить, как затруднителен был бы разрыв с этими святыми лицами. Подобное отпадение сочли бы чудовищным. Отделиться от иудейства не было бы никакой возможности, а между тем разрыв с ним являлся необходимым условием существования новой религии. Мать собиралась убить свое детище. Напротив, разрушение храма искоренило в христианах всякую мысль о нем; вскоре даже его перестанут считать святыней: для христиан всем делается Иисус.

¹ Отрывки Тацита, извлеченные Бернайсом из Сульпиция Севера.

Вместе с тем, и христианская церковь в Иерусалиме была отодвинута на второй план. Она снова сплотилась вокруг того элемента, который составлял ее силу; она собралась около *desposyni*, сыновей Клеоновых, членов семьи Иисуса. Но владычеству ее был положен конец. Разрушение этого очага ненависти и исключительности облегчило сближение между противоположными партиями церкви Иисуса. Петр и Павел официально будут примирены, и гибельная двойственность возникающего христианства перестанет быть его смертельной язвой. Маленькая группа приверженцев родственников Иисуса, Иакова и Клеона, затерянная в глуши Батанеи и Хаурана, превращается в секту эбионитов и медленно умирает.

Родственники Иисуса были людьми благочестивыми, тихими, мягкими и скромными; они жили трудами рук своих и, в смысле бедности, оставались верны самым строгим принципам Иисуса; но в то же время они представляли собой чрезвычайно правоверных евреев и звание сынов Израиля ставили впереди всяких других преимуществ. Приблизительно с 70 до 110 года они действительно управляют церквами по ту сторону Иордана и образуют нечто вроде христианского сената. Вряд ли нужно доказывать, какую огромную опасность для возникающего христианства создавали эти генеалогические соображения. Нарождалось нечто вроде аристократии христианства. В области политики аристократия почти необходима государству. Политика имеет дело с грубой борьбой, прикрепляющей ее более к материальным, чем к идеальным сферам, а потому и государство сильно лишь тогда, когда известное число фамилий, в силу традиционных привилегий, считает своим интересом и долгом следить за делами государства, представлять его и защищать. Но в области идеала высокое рождение ничего не значит; цена каждого пропорциональна количеству добытой им истины и осуществленного им добра. Установления, имеющие религиозную цель, гибнут, раз только в них начинают преобладать соображения семейные, кастовые или наследственные. Племянники и двоюродные братья Иисуса погубили бы христианство, если бы церкви Павла не были уже настолько сильны, чтобы стать противовесом этой аристократии, проливившей тенденцию считать себя исключительно достой-

ной уважения, а всех других обращенных — не более как пришлым элементом. Быстро народились бы претензии, аналогичные претензиям Алидов в исламе. Ислам непременно погиб бы под тяжестью созданных семьей пророка затруднений, если бы результатом борьбы первого века хеджры не было отстранение на второй план всех тех, кто был слишком близок к личности основателя. Истинными наследниками великого человека оказываются продолжатели его дела, а не родственники его по крови. Считая традицию Иисуса своей собственностью, маленький кружок так называемых назареев, несомненно, заглушил бы ее. Но, по счастью, эта замкнутая группа рано исчезла; родственники Иисуса были скоро забыты в глуши Хаурана. Они утратили всякое значение и предоставили Иисуса Его истинной семье, единственной, которую Он признал бы: они отдали Его «слушающим слово Божие и исполняющим его».

III

По мере того, как падает церковь Иерусалимская, возвышается церковь в Риме. Или лучше сказать — в следующие за победой Тита годы становится очевидно, что римская церковь все больше и больше делается наследницей церкви Иерусалимской и заменяет ее. Дух обеих церквей одинаков, но то, что в Иерусалиме было опасностью, в Риме делается преимуществом. Любовь к традиции и иерархии, уважение к авторитету как будто переселились из дворов Иерусалимского храма на Запад. В Иерусалиме Иаков, брат Господень, был чем-то вроде папы; Рим воскресит роль Иакова. Появится Папа Римский. Без Тита папа оказался бы в Иерусалиме, но с той разницей, что иерусалимский папа задушил бы христианство через каких-нибудь сто, много через двести лет, тогда как Папа Римский превратил его в религию всего мира.

Роль Рима вполне уже определилась в эпоху выдающегося деятеля, по-видимому, бывшего главою римской церкви в последние годы I столетия. Относительно этого лица я рад признаться, что разделяю мнение одного из самых просвещенных и талантливых ваших критиков — Лейтфута. Я говорю о Клименте Римском. Окутанный прозрачными

сумерками и как бы исчезающий в светлой дымке прекрасной исторической дали, Климент является одной из крупных фигур раннего христианства. Он очень похож на голову со старой, полуистершейся фрески Джииотто; мы узнали ее еще по золотому ореолу и нескольким смутным, но чистым и нежным чертам. Нет сомнения, что Климент занимал высокое положение в чисто духовной иерархии церкви своего времени и пользовался необычайным уважением. Его одобрение было законом. Все партии хотели приписать его себе и прикрыться его авторитетом. Очень возможно, что он был одним из самых энергичных деятелей того готовящегося великого дела — посмертного примирения Петра и Павла и слияния двух партий, — без которого самое дело Христа могло бы погибнуть. Высокая личность Климента Римского, еще вознесенная легендой, является одной из самых святых после Петра фигур Рима эпохи раннего христианства.

Мысль об известном первенстве римской церкви уже начинала тогда пробиваться. К этой церкви относили право предостерегать другие церкви и улаживать их споры. Подобная привилегия перед другими апостолами была, как думали, дарована Петру. И вот между Петром и Римом начинает устанавливаться все более и более тесная связь. В эпоху Климента важные разногласия волновали церковь в Коринфе. Римская церковь, спрошенная об этих беспорядках, ответила посланием, сохранившимся и до наших дней. Послание это анонимно; но одно из самых древних преданий называет автором его Климента. Коринфская церковь со времени св. Павла нисколько не изменилась. В ней царил все тот же дух гордости, раздоров и легкомыслия. Чувствуется, что главная оппозиция против иерархии заключалась в греческом духе, всегда подвижном, живом, не знающем дисциплины, не умеющем (и я благодарен ему за это) превратить толпу в стадо. Женщины и даже дети находились в полном возмущении. Представители трансцендентной доктрины воображали, что они постигают глубокий смысл всех вещей и обладают мистическими тайнами, аналогичными с ниспосланием языков и различением духов. Удостоенные этих высших даров презирали старейшин и стремились заменить их. В Коринфе были уважаемые пастыри, но они не изъявляли притяза-

ний на высший мистицизм. Иллюминаты хотели оттеснить их и занять их место: некоторые *пресвитеры* были даже отрешены. Возгоралась борьба установленной иерархии и личного откровения, и этой борьбе суждено было пройти через всю историю церкви; избранной душе не нравилось, что ей, несмотря на те дары благодати, которых она удостоилась, приходилось официально подчиняться управлению грубого клира, чуждого духовной жизни. Это, как видите, была ересь индивидуального мистицизма, защищавшего право духа против авторитета и претендовавшего быть выше простых смертных и обыкновенного духовенства во имя своих прямых сношений с Божеством.

С тех пор римская церковь стала церковью порядка, подчинения и устава. Главным принципом она провозглашала смирение и подчинение, которые ставила выше самых великих даров. Послание Климента было первым провозглашением принципа власти в христианской церкви.

Несколько лет тому назад вызвали большое удивление слова одного французского архиепископа — тогда сенатора, — сказанные им с трибуны: «Мой клир — это мой полк». Но то же самое, и гораздо раньше, сказал Климент. Порядок и послушание — вот высший закон семьи и церкви. «Посмотрите на солдат, служащих нашим государям. С каким порядком, какой точностью, какой покорностью исполняют они то, что им приказывают. Не все из них префекты, трибуны или центурионы, но каждый, на своем месте, выполняет приказания императора и своего начальства. Великие не могут существовать без малых, ни малые без великих. Во всем есть смешение элементов, и благодаря этому смешению все идет своим ходом. Возьмем для примера наше тело. Голова без ног — ничто; ноги без головы — тоже ничто. Мельчайшие из наших органов необходимы и служат всему телу; все согласуются между собою и повинуются одному принципу ради сохранения целого».

История церковной иерархии является историей тройного отречения: сначала община верных передает все свои полномочия в руки старейшин, или *пресвитеров*; коллегия пресвитеров резюмируется затем в одном лице — *епископе*; наконец, епископы латинской церкви признают своим главою одного из своей среды — *папу*. Последний прогресс —

если к этому явлению можно применить такое выражение — совершился уже в наше время. Епископство же, напротив, создание II века. Поглощение церкви *пресвитерами* произошло еще до конца I века. Послание Климента Римского говорит еще не о епископстве, а о пресвитерстве. В нем еще нет и следа какого-нибудь возвышения одного *пресвитера* над другими, ведущего к свержению других. Но автор открыто провозглашает, что пресвитерство и клир существуют раньше народа. Апостолы, устанавливая церковь, избрали, по указанию Духа Святого, «архиереев и диаконов для будущих верующих». Власть апостолов была передана в непрерывной преемственности. Поэтому ни одна церковь не имеет права низлагать своих старейшин. Богатые в церкви не пользуются никакими привилегиями. Также и те, кто почтен мистическими дарами. Они не только не должны считать себя выше иерархов, но должны быть самыми покорными из всех. Тут затрагивалась великая проблема: «Кем существует церковь? Народом, клиром или получившими откровение?» Вопрос этот возникал уже и во времена св. Павла, который правильно разрешил его: взаимной любовью. Наше послание решает его в духе чистого католичества. Апостольское звание — все; права народа — ничто. Итак, можно сказать, что начало католичества было действительно положено в Риме, потому что римская церковь начертала первое его правило. Первенство принадлежит не духовным дарам, не науке, не благородству; оно принадлежит иерархии — власти, переданной посредством канонического рукоположения, непрерывной цепью восходящего до апостолов. Чувствовалось, что свободная церковь, такая, какую ее понимал Иисус и допускал еще св. Павел, была утопией, из которой ничего нельзя было извлечь для будущего. Евангельская свобода создавала только беспорядок, но никто не понимал, что утверждение иерархии привело к однообразию и смерти.

IV

Климент, по всей вероятности, не застал уже ни Петра, ни Павла. Но его большой практический ум подсказал ему,

что спасение христианской церкви требовало примирения двух ее основателей. Он ли вдохновил автора «Деяний», с которым он, по-видимому, находился в сношениях и который говорит об этом примирении как об уже совершившемся факте, или благочестивые души обоих внезапно согласились относительно направления, которое нужно было дать взгляду христиан? Мы не знаем этого, так как у нас нет никаких документов. С достоверностью можно лишь сказать, что примирение Петра и Павла было делом Рима. В Риме были две церкви; одна шла от Петра, другая — от Павла. Если бы многочисленные, приходящие к Иисусу исповедники этих церквей — одни со стороны Петра, другие со стороны Павла — вздумали спросить: «Как? Значит, есть два Христа?», — нужно было иметь возможность ответить им: «Нет, Петр и Павел вполне соглашались друг с другом. Христианство одного было христианством другого». Может быть (это остроумное предположение принадлежит Штраусу), легкий оттенок был по этому поводу внесен уже в евангельскую легенду о чудесном лове рыб. По рассказу Луки, сетей Петра не хватает, чтобы вместить всю массу идущих в них рыб; Петр принужден подать знак своим товарищам, чтобы те пришли ему на помощь; тогда вторая лодка (Павла и его помощников) наполняется, как и первая, и улов Царства Божьего обилен.

Жизнь обоих апостолов начинала сильно забываться. Все видевшие их уже исчезли, большинство не оставило никаких записей. Имелась полная возможность свободно вышивать по этой, еще совершенно нетронутой, канве. Дружья и враги пользовались неизвестностью, создавая аргументы для своих тез и для удовлетворения своей ненависти. Около 130 года, т. е. приблизительно через 66 лет после смерти апостолов, в Риме сложилась пространная эбионитская легенда. Она утвердилась под названием «Проповеди», или «Путешествия Петра». Главной ее темой были проповеди и путешествия Петра. Она рассказывала о миссионерской деятельности главы апостолов, главным образом вдоль Финикийского побережья, о совершенных им обращениях, о его спорах, преимущественно с Антихристом, бывшим тогда страшным призраком христианской совести, Симоном из Гиттона. Но часто под прикрытием этого проклятого имени

обозначалось другое лицо: мнимый апостол Павел, враг закона, разрушитель истинной церкви. Истинной церковью была церковь Иерусалимская, во главе которой стоял Иаков, брат Господень. Никакое апостольство не считалось действительным, если не могло предъявить писем от этой центральной коллегии. У Павла таких писем не было, значит, он был самозванец. Он был «враг человека», пришедший сеять плевелы по следам истинного сеятеля. Зато с каким увлечением Петр изобличал его обманы, его ложные доказательства личного откровения, его восшествие на третье небо, его претензию знать об Иисусе то, чего никогда не слышали люди, внимавшие евангельской проповеди, наконец, ту преувеличенность, с которой он и ученики его толковали божественность Иисуса!

Эти странные выходки малообразованных сектантов остались бы без последствий всюду, кроме Рима; но все, что касалось Петра, принимало внушительные размеры в столице мира. Книга о «Проповедях Петра», несмотря на ее ереси, возбуждала большой интерес в правоверных. Она провозглашала первенство Петра. Св. Павла она оскорбляла, но несколько поправок могли смягчить то, что неприятно поражало в этих нападках. Было сделано несколько попыток загладить особенности новой книги и применить ее к нуждам католичества. Эти способы переделки книг в духи той секты, к которой данное лицо принадлежало, были совершенно в порядке дня. Мало-помалу сила вещей заставляла себя чувствовать; все благоразумные люди видели, что спасение дела Иисуса заключалось только в полном примирении двух основателей христианской проповеди. До конца V века у Павла оставались еще ярые враги — назареи; но у него были и неумеренные сторонники, вроде Маркиона. Вне этих упорных, правой и левой, произошло слияние умеренных масс, которые, хотя и были обязаны христианством одной из школ и оставались к ней приверженными, вполне признали права другой на то, чтоб называться христианской. Иаков, приверженец абсолютного иудейства, был принесен в жертву; хотя он и был истинным главою сторонников обрезания, ему предпочли Петра, проявившего гораздо менее оскорбительности по отношению к ученикам Павла.

У Иакова остались горячие приверженцы только среди иудействующих христиан.

Трудно сказать, кто извлек наиболее выгод от этого примирения. Уступки потребовались главным образом со стороны Павла; все его последователи, без всякого затруднения, признавали Петра, тогда как большая часть христиан, обращенных Петром, отвергала Павла. Но чаще всего уступают более сильные. В действительности с каждым днем победа склонялась на сторону Павла. Каждый вновь обращенный язычник перетягивал чашу весов на его сторону. Кроме Сирии, христиане-иудеи были повсюду как бы затоплены волной новых обращенных. Церкви Павла процветали; они обладали практическим смыслом, стойкостью мысли и денежными средствами, которых не было у других церквей. Церковь эбионитов, напротив, беднела с каждым днем. Деньги церковей Павла служили для поддержания существования прославленных нищих, неспособных что-либо заработать, но обладавших живым преданием духа первоначальных времен. Их высокое благочестие и строгость нравов вызывали преклонение в общинах, составленных из христиан языческого происхождения; последние старались им подражать и усваивать себе их добродетели. Вскоре даже наиболее выдающиеся члены римской церкви не могли уже отличать одних от других. Тогда взял верх кроткий и примирительный дух Климента Римского и Св. Луки. Договор мира был подписан. Согласно изложению автора «Деяний», было установлено, что Петр обратил первых язычников; он первый освободил их от ярма закона; Петр и Павел стали оба считаться двумя главами, двумя основателями церковей в Риме. Петр и Павел превратились в две половинки нераздельной четы, в два светоча, подобно солнцу и луне. Чему учил один, тому учил и другой; они всегда находились в согласии, боролись с общими врагами и оба были жертвами предательства Симона Волхва; в Риме они жили, как два брата; римская церковь — их общее создание. Первенство этой церкви было упрочено на многие века.

Таким образом, из примирения партий и умиротворения первоначальных распрей выросло великое единство — католическая церковь, церковь Петра и Павла, чуждая соперничества, запечатлевшего собой первый век христианства. Боль-

ше уступчивости проявили церкви Павла; но зато они же и восторжествовали. Упорные эбиониты остались в иудействе и сделались участниками его косности. Местом указанного превращения был Рим. И великая христианская судьба этого удивительного города уже вписывалась в историю сияющими буквами.

В особенности занимала умы смерть апостолов; она давала повод к самым различным комбинациям. Ткань легенды в этом отношении создавалась инстинктивной работой, почти настолько же повелительной, как и та, что создала легенду об Иисусе. Конец жизни Петра и Павла был а priori, заранее предначертан. Утверждали, что Христос возвестил мученический конец Петра так же, как он предсказал и смерть сыновей Заведеевых. Чувствовалась как бы необходимость в смерти соединить примиренные насильно лица. Рассказывали — и, может быть, в этом не были далеки от истины, — что оба апостола умерли вместе, или, по крайней мере, вследствие одного и того же события. Места, которые считали освященными этой кровавой драмой, были рано установлены и отмечены памятниками (*memoriae*). В подобных случаях воля народа всегда берет верх. Легенда ретроспективно создает историю, какой бы она должна была быть и какой она никогда не бывает. Еще недавно в Италии не было общественного места, где бы вы не встретили рядом портретов Виктора Эммануила и Пия IX, и общее верование считало, что эти два человека как представители принципов, примирение которых, по общему чувству, необходимо для Италии, в сущности хорошо ладили друг с другом. Если бы в наше время подобные намерения создавали историю, мы бы в один прекрасный день прочли в документах, считающихся серьезными, что Виктор Эммануил и Пий IX (к ним бы, вероятно, присоединили еще и Гарибальди) тайно виделись друг с другом, друг друга любили и понимали. В средние века также, ради умиротворения ненависти доминиканцев и францисканцев, старались доказать, что основатели этих орденов были братьями, жили в самых лучших отношениях, что у них сначала были одни и те же правила и св. Доминик препоясывался веревкой св. Франциска.

В отношении Петра и Павла работа легенды совершалась плодотворно и быстро. Рим и его окрестности, особенно же

дорога в Остию, быстро наполнились воспоминаниями, относящимися, по общим уверениям, к последним дням жизни обоих апостолов. Целая масса трогательных инцидентов — бегство Петра, видение несущего крест Иисуса, «камо грядеши», последнее прощание Петра с Павлом, встреча Петра с женою, Павел на Сальвийских водах, Плавтилла, посылающая покрывавший ее волосы платок, чтобы завязать глаза Павлу, — все это дало прекрасный материал, которому не доставало только искусного и в то же время наивного редактора. Но было уже поздно; вдохновение первой христианской литературы уже истощилось; ясность рассказчика «Деяний» была утрачена; тон более не поднимался выше уровня сказки или романа. Из массы одинаково апокрифичных обработок ничего уже нельзя было выбрать; напрасно старались прикрыть эти слабые рассказы самыми почтенными именами (псевдо-Лин, псевдо-Маркелл); римская легенда о Петре и Павле осталась навсегда в зачаточном состоянии. Ее больше рассказывали набожные гиды, чем серьезно читал кто-нибудь. Она осталась чисто местным произведением. Ни один текст не был принят для чтения в церкви и не получил авторитета.

Многие из вас, господа, увидят Рим. Так вот, если вы сохраните добрую память об этих лекциях, побывайте, в воспоминание обо мне, на Сальвийских водах, *alle tre fontane*, за базиликой св. Павла, «вне стен». Это одно из красивейших мест римской Кампаньи — пустынное, сырое, печальное и зеленое. Глубокое понижение почвы, обрамленное широкими горизонтальными линиями, не нарушаемыми ни одной яркой подробностью, привлекает туда свежую, прозрачную воду. Там все дышит лихорадкой, плесенью гробницы. Там поселились трапписты и добросовестно практикуют свое религиозное самоубийство. Придя туда, присядьте там, но не надолго (там быстро можно схватить лихорадку), и, пока траппист принесет вам воды, бьющей из тех мест, куда, трижды подскочив, упала голова св. Павла, вспомните о том, кто беседовал с вами здесь об этих легендах, о том, кого вы слушали с такой любезностью и таким доброжелательным вниманием.

Значение тех или других церквей в первоначальной христианской общине находилось в зависимости от их непосредственно апостольского происхождения; это было совершенно понятно. Гарантией ортодоксальности являлась преемственность епископов, в главных церквях восходящая до апостолов. Прямая связь с апостолами сильнее всего обеспечивала чистоту учения, которая ставилась чрезвычайно высоко. Что же можно было сказать о церкви, основанной сразу двумя апостолами — и Петром и Павлом? Ясно, что в глазах верующих такая церковь должна была получить несомненное превосходство над другими, и упрочение подобного убеждения было самым выдающимся проявлением умелой тактики римской церкви. С этих пор судьбы римской церкви определены. Исполнив свою светскую роль, город Рим взялся за другую; он стал городом священным, вроде Иерусалима. То самое христианство, с которым Рим так ревностно боролся, он сумел обратить в свою пользу: трудно человечеству устоять против власти тех, кого судьба испокон века избрала для великой задачи — *regere imperio populos!*

При Антонине и Марке Аврелии Рим достиг апогея своего величия; власть его над миром казалась непоколебимой; ни одно облачко не омрачало горизонта. Движение провинциалов, особенно с Востока, в Рим не только не уменьшалось, но все увеличивалось. Говорящее по-гречески население было многочисленнее, чем когда-либо. Все, что жаждало

света, стремилось в Рим; священным делалось только то, что носило на себе печать этой универсальной выставки произведений целого мира.

Центром будущего правоверного католичества мог, очевидно, быть только Рим. При Антонине существуют уже характерные зачатки папской власти. Римская церковь становится все более и более равнодушной к бесплодным спекуляциям гностицизма, которыми увлекались живые, но зараженные мечтательностью Востока, умы греков. Главную задачу Рима составляла организация христианского общества. К ней этот необыкновенный город применял весь свой практический гений и всю силу той нравственной энергии, которую он вносил в самые различные отрасли жизни. Весьма мало интересуясь спекулятивными теориями, с открытой враждебностью относясь к догматическим новшествам, Рим властной рукой вершил дела, касавшиеся вопросов дисциплины и иерархии.

I

Около 120—130 года в христианской церкви устанавливается епископство. Создание его, главным образом, принадлежит Риму. Всякая *ecclesia* предполагает маленькую иерархию, своего рода управу: председателя, его помощников и небольшой персонал служащих. Демократические ассоциации стараются по возможности ограничить функции этих лиц в смысле времени и преимуществ; но такое положение создает некоторую непрочность, вследствие которой демократическая ассоциация обыкновенно исчезает вместе с исчезновением создавших ее обстоятельств. Гораздо прочнее были еврейские синагоги, хотя персонал служителей синагоги никогда не представлял из себя клира. Причиной их прочности было подчиненное в течение многих веков положение иудейства; давление извне побуждало тенденцию внутреннего разделения. Христианская церковь при подобном отсутствии управления несомненно отклонилась бы от своих путей. Если бы на духовную власть продолжали смотреть как на власть, вытекающую из самой церкви, церковь

потеряла бы весь свой иератический и теократический характер. Но духовенству суждено было завладеть христианской церковью и даже заменить ее. Действуя ее именем, во всем являясь ее единственным поверенным, это духовенство оказалось ее силой; но в то же время оно внесло в нее и разложение, являясь главной причиной ее будущего распада.

В истории, повторяю, нет примеров более глубокого превращения, чем превращение, случившееся в христианской церкви ко времени Андриана и Антонина. То, что произошло в христианской церкви, можно сравнить с обществом, в котором члены отказались бы от своих прав в пользу правления; правление, в свою очередь, передало бы свои полномочия председателю и притом настолько, что ни члены общества, ни даже члены правления не сохранили бы совещательного голоса и не пользовались бы ни влиянием в распоряжении капиталами, ни контролем, а председатель мог бы сказать про себя: «Я олицетворяю собою общество». *Presbyteri* (старейшины) или *episcopi* (надзиратели) очень скоро сделались единственными представителями церкви; почти сейчас же вслед за этим совершается и другая, еще более важная, перемена. Из «пресвитеров» или «епископов» выделяется один, который вследствие привычки занимать председательское кресло подчиняет себе права других и становится «епископом» или «пресвитером» по преимуществу. Самый культ сильно способствовал утверждению такого единовластия. Евхаристию могло совершать только одно лицо; епископ, совершавший это таинство, приобретал чрезвычайно важное значение. Он удивительно быстро становится главою пресвитеров, а следовательно, и всей церкви. Его кафедра, поставленная отдельно от других и имевшая вид кресла, стала почетным местом, признаком его первенства. С тех пор каждая церковь имеет одного главного пресвитера, который в отличие от прочих называется «епископом». Рядом с этим епископом мы видим еще диаконов, вдов, совет «пресвитеров»; но решительный шаг уже сделан; епископ один является преемником апостолов; верующий совершенно ступшевается. Апостольская власть, передаваемая, как думали, через рукоположение, поглотила власть общины. Затем епископы различных церквей вступают в сношения друг

с другом; они составляют вселенскую церковь, род олигархии, которая созывает собрания, проверяет своих собственных членов, решает вопросы веры и сама по себе образует настоящую верховную власть. С одной стороны — пастыри, с другой — стадо. Первоначального равенства более не существует; говоря правду, оно существовало один только миг. Отныне церковь будет лишь орудием в руках правящих ею; последние получают свою власть не от общины, а в силу духовного наследия, путем передачи, восходящей по прямой линии до апостолов. Становится очевидным, что представительная система, в какой бы то ни было степени, никогда не будет законом христианской церкви.

Таким образом, без всякого вмешательства гражданской власти, без всякой поддержки со стороны трибуналов, в обществе, первоначально основанном на наитии духа, епископы заменили свободу законностью. Вот почему эбионитам, у которых нет епископов, чужда и самая идея католичества. На первый взгляд дело Иисуса может показаться очень непрочным. Конгрегация Иисуса, основанная на вере в кончину мира, на вере, которую протекающие годы должны были превратить в заблуждение, казалось, не могла не выродиться в анархию. Свободное пророчество, глоссолалия, харизмы, наитие свыше на отдельных лиц — всего этого было более чем достаточно, чтобы все свести к степени кратковременного культа. Наитие свыше создает, но тотчас же и разрушает им созданное. За свободой непременно должно следовать упорядочение. Дело Иисуса можно было считать спасенным с того дня, когда было установлено, что церковь обладает непосредственной властью, заменяющей власть самого Иисуса. С тех пор церковь владеет над индивидуализмом и в случае необходимости изгоняет из своего лона. Наитие духа переходит от лиц к общине. Клир является подателем всякой благодати; он — посредник между Богом и верующим. Покорность церкви, а затем епископу становится высшим долгом христианина; всякое новшество служит признаком заблуждения, и раскол отныне стал для христианина худшим из преступлений.

Можно сказать, что в некотором отношении это было упадком, оскудением творческой непосредственности. Было

очевидно, что церковные формы должны поглотить, задушить дело Иисуса и что всякие свободные проявления христианства вскоре будут совершенно уничтожены.

Под цензурой епископской власти глоссолалия, пророчество, создание легенд, составление новых священных книг — все это иссякнет; харизмы сведутся к официальным таинствам. Однако же в другом отношении такое превращение было главным условием жизнениности христианства. Централизация власти становилась прежде всего необходимой с момента размножения церквей; сношения между этими маленькими общинами благочестия были возможны только при условии признанного, уполномоченного действовать за них представителя. Неоспоримо также, что без установления епископской власти церкви, объединенные на некоторое время воспоминаниями об Иисусе, вскоре бы распались. Различие учений, разница в направлении воображения и, кроме того, соперничество, неудовлетворенное самолюбие производили бы до бесконечности свое разлагающее и расчленяющее действие. Христианство окончило бы свое существование через каких-нибудь триста или четыреста лет, подобно культу Митры и многим другим сектам, которым не дано было победить время. Демократия иногда в высшей степени обладает способностью к творчеству, однако же при том условии, чтобы она создавала консервативные учреждения, не дающие революционному пылу продолжаться до бесконечности.

Вот истинное чудо раннего христианства. Путем свободного подчинения своей воли оно создало порядок, иерархию, авторитет и послушание; оно организовало толпу, дисциплинировало анархию. Кто же совершил это чудо, более поразительное, чем мнимые нарушения законов физической природы? Это сделал дух Иисуса, мощно проникавший его учеников, дух кротости, отречения, забвения настоящего, дух исключительного стремления к внутренним радостям, уничтожающий тщеславие, а также проповедь любви к детям и беспрестанно повторяемые слова Иисуса: «Пусть первый из вас будет всем слугою». Не менее способствовала этому и память, оставленная по себе апостолами. Апостолы продолжали жить и управлять еще и после смерти. Мысль,

что стоящее во главе церкви лицо получило свое избрание от (выбравших его) членов церкви, ни разу не проглядывает в литературе того времени. Таким образом, церковь, благодаря божественному происхождению своей власти, избежала дряхлости, присущей каждой переданной власти. Власть законодательная и исполнительная может исходить от массы; но таинства, раздача небесных милостей не стоят в связи со всеобщей подачей голосов. Подобные привилегии исходят от Неба, или, по христианской формуле, от Иисуса Христа, источника всякого добра и благодати.

Религия Иисуса стала, таким образом, крепкой и прочной. Опасность гностицизма, грозившая разбить христианство на бесчисленное множество сект, была отражена. Слово «католическая церковь» раздаётся со всех сторон как символ великого целого, которое, не раздробляясь, уйдет в века. И характер этого католичества уже ясно намечается. Монтанисты считаются сектантами; маркионисты уличены в подделке апостольского учения; различные школы гностиков все более и более извергаются из лона вселенской церкви. Существует, значит, что-то такое, что не является ни монтанизмом, ни маркионизмом, ни гностицизмом, — чуждое сектам христианство, христианство большинства епископов, противящихся сектам и побеждающих эти последние. Если хотите, христианство имеет только отрицательные признаки, но ими-то оно и охраняется от пиетистических заблуждений и рационалистического разложения. Христианство, как и все партии, желающие жить, дисциплинирует само себя, отбрасывая свои собственные крайности. К мистической экзальтации оно присоединяет элементы здравого смысла и умеренности, убивающей хилиазм, харизмы, глоссолалию — все проявления духа первых времен христианства. Горсть экзальтированных людей, как монтанисты, ищущие мученичества, отвергающие покаяние и отрицающие брак, не составляет церкви. Побеждает золотая середина, и радикалам какого бы то ни было лагеря не удастся разрушить дело Иисуса. Церковь всегда держится среднего мнения; она — общее достояние, а не привилегия аристократа. Пиетистическая аристократия фригийских сект и умозрительная аристократия гностиков одинаково принуждены отказаться от своих притязаний.

Среди громадного разнообразия мнений, царящего в первые века христианства, появляется, таким образом, твердая точка — взгляд католической церкви. Чтобы победить еретика, вовсе не нужно входить с ним в рассуждения. Достаточно доказать ему, что он не имеет общения с католической церковью, с великими церквами, в которых восходящая линия епископов доходит до апостолов. *Quod semper, quod ubique* — становится абсолютным правилом истины. Аргумент давности, которому Тертуллиан придает столь убедительную силу, резюмирует собою всю диалектику католицизма. Доказать кому-нибудь, что он — новатор, что он — запоздалый пришелец в теологии, значит — доказать, что он не прав. Правило, правда, недостаточное, так как, по странной иронии судьбы, ученый, развивший этот метод опровержения до такой категорической формы, — Тертуллиан — сам умер еретиком!

Переписка между церквами рано вошла в обычай. Циркулирующие послания стоявших во главе больших церквей епископов, читаемые по воскресным дням в собраниях верующих, служили как бы продолжением апостольской литературы. Уже появляется в зачатке церковная епархия, предполагающая первенство больших церквей. Церковь, как и синагога или мечеть, является, главным образом, принадлежностью города. Христианство, подобно иудаизму и исламу, будет религией городов. Деревенский житель, *paganus*¹, будет последним препятствием на пути христианства. Сельские христиане, очень малочисленные, без сомнения, приходили в церковь ближайшего города. Таким образом, римский муниципий стал территорией церкви. Среди городов только большой город, *civitas*, имеет настоящую церковь с епископом во главе; маленькие же города стоят в церковной зависимости от большого. Такое главенство крупных городов стало фактом большой важности. Лишь только обращался в христианство большой город, как маленький и вся сельская область следовали его примеру. Таким образом, приход обусловил собою первоначальную единицу христианского конгломерата. Что же касается церковной провинции (епархии), то она соответствовала римской, здесь все бессознательно регулировалось

¹ Правильность этого объяснения слова *paganus* (= *paueu*, язычник) в последнее время стала сомнительной. *Прим. ред.*

организацией культа Рима и Августа. В тех городах, где прежде был фламмин или *archiereus*, позже появились архиепископы; *flamen civitatis* превратился в епископа. Начиная с III века фламмин занимает в городе сан, который позже стал саном епископа в епархии. Вот почему церковная география страны очень близко подходит к географии той же страны в римскую эпоху. Картина епископств и архиепископств является картиной античных *civitates* сообразно их взаимоотношениям. Империя оказалась как бы формой, в которую вместились новая религия. Внутренний план, рамки, иерархическое разделение — все было, как в империи. Древние штаты римской администрации и регистры церкви в средние века, и даже в наше время, почти не отличаются друг от друга.

Таким образом, крупные организмы, ставшие такой существенной частью моральной и политической жизни европейских народов, были все созданы наивными и искренними людьми, вера которых стала неотделимой от нравственной культуры человечества. При Марке Аврелии епископство уже совершенно созрело; папство уже существует в зачатке; вселенские соборы еще не были возможны; эти большие собрания могли существовать только в христианской империи; но провинциальный синод уже практиковался в делах о монтанистах и о праздновании пасхи; председательство в них без всяких споров предоставлялось епископу главной церкви в области.

II

Рим был пунктом, где назревала великая идея католичества. Рим с каждым днем все более и более становился столицей христианства и заменял Иерусалим в смысле религиозного центра человечества. Его церковь имела общепризнанное первенство над другими церквями. Все сомнительные вопросы, смущавшие совесть христиан, ищут в Риме если не разрешения, то суда. Христиане приходят к тому — правда, далеко не неоспоримому заключению, — что раз Христос сделал *Кифу* (Петра) краеугольным камнем своей церкви, то эта привилегия должна переходить и к преемникам Кифы. Благодаря своей беспримерной умелости, рим-

ская церковь могла считаться сразу церковью и Петра и Павла. Новый мифический дуализм заменил дуализм Ромула и Рема. Епископ города Рима стал епископом над епископами, наставляющим всех прочих служителей церкви. Рим провозглашает свое право (право опасное) отлучать от церкви тех, кто в чем-либо не идет рука об руку с ним. Видные артемониты (нечто вроде предшественников ариан) тщетно жалуются на несправедливость судьбы, делающей их критиками, тогда как до папы Виктора вся римская церковь держалась их мнения; их никто не слушает. римская церковь с тех пор перестает считаться с историей. Дух, заставивший ее в 1870 году провозгласить непогрешимость папы, заметными признаками проявляется уже со II века. По трактату, часть которого составляет латинский отрывок, известный под именем *Канона Муратори*, и который был написан в Риме около 180 года, мы видим, что Рим уже устанавливает канон церквей, ставит в основу католичества мученичество Петра и одинаково отталкивает как монтанистов, так и гностиков. Ириной опровергает все ереси учением этой церкви, «самой великой, самой древней, самой славной, обладающей, благодаря непрерывной передаче, истинной традицией апостолов Петра и Павла, — церкви, к которой, в силу ее первенства, должны прибегать все прочие церкви».

Этому преимуществу, признаваемому большинством церквей за церковью города Рима, много способствовали материальные причины. Римская церковь была чрезвычайно богата; ее владения, искусно управляемые, служили другим церквям фондом для помощи в пропаганде. Исповедники веры, приговоренные к работам в рудниках, получали от нее субсидии. Общая сокровищница христианства до некоторой степени находилась в Риме. Воскресный сбор, постоянно практикуемый в римской церкви, был уже, по всей вероятности, установлен. Замечательная приверженность к традиции оживляла эту маленькую общину, в которой Иудея, Греция и Лациум, казалось, сочетали свои самые разнообразные дары ради чудесного будущего. В то время как еврейский монотеизм составлял прочную базу нового строя, Греция, в гностицизме, продолжала дело свободной спекуляции, а Рим с поражающей последовательностью отдавал-

ся заботам управления. Всякие авторитеты, всякие ухищрения казались ему для этого пригодны. Политика не отступает перед обманами; а политика давно уже свила себе гнездо в самых тайных недрах римской церкви. Беспреданно возобновляемые источники апокрифической литературы, прикрываемые то именем апостолов, то близких к апостолам лиц, вроде Климента или Ермы, лишь только они получали санкцию Рима, с доверием принимались на самых отдаленных границах христианского мира.

В III веке это первенство римской церкви еще усилилось. Римские епископы проявили редкую ловкость; избегая вопросов теологических, они оставались всегда инициаторами в деле организации и управления церкви. Традиция римской церкви славится как самая древняя. Папа Корнелий играет выдающуюся роль в деле новатиан; в частности, он низлагает епископов Италии и ставит им преемников. Рим оказывался центральной властью и для африканских церквей.

Власть эта доходила уже до крайностей; особенно это сказалось в вопросе о праздновании Пасхи. Вопрос этот был гораздо важнее, чем кажется теперь. В первое время все христиане продолжали считать еврейскую Пасху своим главным праздником. Свою Пасху они праздновали в один день с евреями, т. е. 14 низана, на какой бы день недели ни выпадало это число. Убежденные, по данным всех древних Евангелий, что накануне своей смерти Иисус вкушал пасху со своими учениками, они считали этот праздник скорее воспоминанием о Тайной Вечере, чем памятью о Воскресении. Но когда христианство стало все более и более отделяться от иудейства, взгляд этот сильно поколебался. Во-первых, распространилось новое предание, гласившее, что Иисус не вкушал пасху перед смертью, но умер в самый день еврейской Пасхи, знаменуя собою пасхального агнца. Кроме того, этот чисто еврейский праздник оскорблял сознание христиан, особенно же христиан, принадлежавших к церкви Павла. Великим праздником христиан было Воскресение Иисуса, совершившееся, во всяком случае, в воскресенье после еврейской Пасхи. Сообразно с этим христианский праздник стали праздновать в воскресенье, следующее за первой пятницей после 14 низана.

В Риме этот обычай утвердился, по крайней мере, со времени папы Ксиста и Телесфора (около 120 года). В Азии же мнения резко разделились. Консерваторы, как Поликарп, Мелитон и вся старая школа, держались прежней еврейской традиции, совпадавшей с первыми Евангелиями и с обычаями апостолов Иоанна и Филиппа. Этот вопрос при папе Аниките, в 154 году, вызвал путешествие Поликарпа в Рим. Свидание между Поликарпом и Аникитом носило весьма сердечный характер. Спор относительно некоторых пунктов был, по-видимому, довольно жарким; но соглашение все-таки было достигнуто. Поликарпу не удалось убедить Аникита отказаться от обычая, вошедшего в силу еще при прежних епископах Рима. Но, с другой стороны, и Аникит умолк, узнав, что Поликарп перенял свой обычай от Иоанна и апостолов, с которыми он был, по его словам, в самых дружеских отношениях. Оба представителя религии остались в полном согласии друг с другом, и Аникит оказал даже Поликарпу почти беспримерные почести. Он предложил Поликарпу в римском собрании верующих произнести вместо себя и в своем присутствии слова освящения Даров. Эти пламенно верующие люди были слишком преисполнены высоких чувств, чтобы единение душ основывать только на одинаковости внешних обрядов и правил.

К сожалению, позднее Рим стал упрямо стремиться пронести преобладание своих обрядов. В 196 году вопрос снова обострился, более чем когда-либо. Азиатские церкви упорствовали к своему старому обычаю. Рим, ревниво жаждавший единства, решил их принудить. По приглашению папы Виктора были созваны собрания епископов; началась деятельная переписка. Но азиатские епископы, сильные традицией двух апостолов и стольких знаменитых людей, не захотели уступить. Старый Поликарп, епископ города Эфеса, написал от их имени довольно резкое послание Виктору и римской церкви. Что папство уже действительно и прочно зародилось, доказывало невероятное намерение, внушенное Виктору жесткими выражениями этого письма. Он вздумал отлучить, отделить от вселенской церкви самую славную провинцию за то, что своими традициями она не склонялась перед римской дисциплиной. Он издал декрет, в силу

которого церкви Азии отрешались от общины христиан. Но другие епископы воспротивились столь сильной мере и напомнили Виктору о милосердии. Особенно святой Ириней, в силу необходимости принявший для себя и для церквей Галлии западный обычай, не мог перенести мысли, что азиатские церкви, эти колыбели веры, церкви, к которым он был привязан всеми фибрами своей души, будут отделены от тела вселенской церкви. Он энергично отговаривал Виктора от отлучения церквей, державшихся традиций своих отцов, и напомнил ему примеры его более терпимых предшественников. Этот редкий, внушенный здравым смыслом поступок помешал расколу между востоком и западом разыграться уже со II века. Ириней разослал послание всем епископам, и вопрос для церквей Азии остался открытым.

В одном отношении вызванный этим спором процесс оказался важнее самого спора. По поводу этой распри церковь пришла к более ясному сознанию своей организации. Прежде всего стало очевидным, что миряне не играли уже больше никакой роли. Одни епископы участвуют в решении вопроса и высказывают свое мнение. Епископы собираются в провинциальные синоды под председательством столичного для провинции епископа (будущего архиепископа), а иногда под председательством самого старшего из них. Синодальное собрание заключается посланием к другим церквам. Таким образом, это была как бы попытка федеративной организации, попытка разрешения вопросов посредством провинциальных собраний под председательством епископов, письменно сносящихся друг с другом. Позднее в актах этого великого спора стали искать прецедентов для вопроса о председательстве в синодах и для иерархии церквей. Среди всех церквей римская церковь, по-видимому, пользуется особым правом инициативы. Но эта инициатива еще далеко не была синонимом непогрешимости. Евсевий говорит ведь, что он читал письма епископов, энергично порицавших поведение папы Виктора.

III

Власть, господу, любит власть; властолюбцы различных рангов, как говорят теперь, подают друг другу руку. Такие

консервативные люди, какими были главы римской церкви, должны были чувствовать сильное стремление примириться с той общественной силой, которая — как они сознавали — часто действовала на благо церкви. Эта тенденция чувствовалась с первых же дней христианства. Первое ее правило начертал сам Иисус. Портрет Кесаря на монете был для него высшим критерием законности, помимо которого искать было уже нечего¹. В разгаре царствования Нерона св. Павел писал: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога. Существующие власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению»...

Несколько лет спустя Петр, или тот, кто от его имени писал послание, называемое *Prima Petri*, почти буквально повторил те же слова. Также и Климент оказывается самым преданным сыном римской империи.

Наконец, одной из отличительных черт св. Луки (и ныне кажется, что между св. Лукою и духом римской церкви есть связь) является уважение к власти, которую он заботливо старается не обидеть. Автор *Деяний* избегает всего, что могло бы выставить римлян врагами христианства. Напротив, он старается показать, что во многих обстоятельствах они защищали св. Павла и христиан от евреев. У него нет ни одного оскорбительного слова по адресу гражданских судей. Лука любит указывать, как римские чиновники были благосклонны к новой секте, в которую даже иногда сами вступали; как было справедливо римское правосудие и насколько оно выше пристрастия местных властей. Он отмечает преимущества, которыми Павел обязан своему званию римского гражданина. Свой рассказ Лука прерывает на прибытии Павла в Рим, может быть, для того, чтобы не пришлось рассказывать о зверствах Нерона.

Конечно, в других частях империи существовали экзальтированные христиане, вполне разделявшие злобу евреев и только и мечтавшие о разрушении города идолов, отождествлявшегося для них с Вавилоном. Такие чувства питали авторы апокалипсисов и сивиллиных книг, но верующие

¹ С этим толкованием вряд ли можно согласиться. *Прим. ред.*

больших церквей держались совершенно других взглядов. В 70 году Иерусалимская церковь, руководимая чувством более христианским, чем патриотическим, покинула революционный город и пошла искать мира по другую сторону Иордана. Во время возмущения Баркохбы разделение стало еще более характерным. Ни один христианин не захотел принять участия в этой попытке, внушенной слепым отчаянием. Святой Иустин в своих апологиях никогда не оспаривает принципа империи; он хочет, чтобы империя рассмотрела христианское учение, одобрила его, скрепила его, так сказать, своею подписью и осудила тех, кто клеветает на него. Первый богослов времен Марка Аврелия, Мелитон, епископ Сардский, делает еще более явные авансы и старается показать, что истому римлянину есть за что полюбить христианство. В своем трактате об истине, сохранившемся на сирийском языке, Мелитон говорит в том же духе, как и епископ, объяснявший в IV в. Феодосию, что первый долг его — доставить своею властью победу истине (но увы! он не говорит нам, по каким признакам узнается истина). Пусть империя примет христианство, и преследуемые сегодня скажут, что вмешательство государства в область совести вполне законно.

Система апологетов, так горячо поддерживаемая Тертуллианом, система, согласно которой мягкие императоры относились к христианству благосклонно, а жестокие его преследовали, находилась уже в полном расцвете. Считалось, что христианство и империя, возникшие одновременно, развивались и процветали совместно. Их интересы, их страдания, их удачи, их будущее — все это было у них общее. Апологеты — те же адвокаты, а адвокаты всяких оттенков похожи друг на друга. Они умеют найти аргументы для всяких положений и на всякие вкусы. Но еще около полутора столетия лет должно было пройти прежде, чем их льстивые и не совсем искренние приглашения были услышаны. Однако уже тот факт, что при Марке Аврелии эти приглашения возникают в уме одного из самых просвещенных руководителей церкви, характерно предвещает будущее. Христианство и империя должны были подать друг другу руки; они были созданы друг для друга. Тень Мелитона радостно встре-

пенется, когда империя примет христианство и император возьмет дело «истины» в свои руки.

Таким образом, церковь делала не один шаг навстречу империи. Мелитон, конечно, из вежливости, но также и в силу весьма законной последовательности принципов, вообще не допускает, чтобы император мог издать несправедливый указ. Современники Мелитона охотно верили, что не все императоры были враждебно настроены к христианству; часто рассказывали, что Тиберий предлагал сенату причислить Иисуса к сонму богов и что отказ последовал со стороны сената. Решительное сочувствие христианства власти в тех случаях, когда христиане могут ждать от нее милостей, проглядывает уже и в те времена. В ущерб всякой истине стараются показать, что Адриан и Антонин стремились загладить зло, нанесенное Нероном и Домицианом. Тертуллиан и его поколение будут то же говорить о Марке Аврелии. Правда, Тертуллиан еще сомневается в том, что в одно и то же время можно быть христианином и цезарем; но через каких-нибудь сто лет подобное совмещение уже никому не будет казаться странным, а Константин ясно докажет, что Мелитон Сардский, еще за 150 лет, в самый разгар проконсульских гонений, предугадавший существование христианской империи, был очень проницателен.

Ненависть христианства и империи была ненавистью людей, которым суждено было когда-нибудь полюбить друга друга. При Северах язык церкви остался тем же, как и при Антонинах, — жалобным и мягким. Апологеты якобы стоят на стороне законности; они уверяют, будто церковь всегда первая приветствовала императора. «Среди нас, — говорит Тертуллиан, — никогда не было приверженцев Кассия, Альбина или Нигера». Какие иллюзии! Правда, возмущение Авидия Кассия против Марка Аврелия было политическим преступлением, и христиане хорошо сделали, что не вмешались в него. Что же до Севера, Альбина и Нигера, то тут дело решил успех, и заслуга церкви, оставшейся верной Северу, лишь в том, что она правильно угадала, на чью сторону склонится сила. Этот мнимый культ законности в сущности был лишь культом совершившегося факта. Прин-

цип св. Павла приносил свои плоды: «Всякая власть — от Бога; носящий меч — Божий слуга, отмститель делающему злое».

Это корректное поведение по отношению к власти обуславливалось столько же внешней необходимостью, сколько и самыми принципами, полученными церковью от своих основателей. Церковь представляла уже из себя мощную ассоциацию; по существу своему она была консервативна; она жаждала порядка и законных гарантий. При Аврелиане это ясно показало дело Павла Самосатского, епископа Антиохии. В это время епископ города Антиохии мог уже считаться важным лицом. Церковные имущества находились в его руках; целая масса людей жила его милостями. Павел не был мистиком; это был блестящий, светский человек с приемами вельможи; он стремился сделать христианство приемлемым для людей из общества и для властей. Пиетисты, как и следовало ожидать, обвинили его в ереси и низложили. Павел оказал сопротивление и отказался покинуть епископский дом. Слабая сторона всех самых высокомерных сект в том, что они богаты; а кто же может регулировать вопросы собственности и благосостояния, как не светская власть? Около этого времени Аврелиан переехал в Антиохию. Дело Павла было ему доложено, и вот мир увидел необычайное зрелище: повелитель неверных и гонитель христиан решал вопрос о том, кто был настоящим епископом. Аврелиан в этих обстоятельствах проявил довольно редкий здравый смысл мирского человека. Он потребовал переписку обоих епископов, выделил того, который находился в сношениях с Римом и с Италией, и решил, что этот и был настоящим епископом Антиохии.

Теологическое рассуждение Аврелиана могло бы вызвать много возражений; но ясно было одно: христианство не могло более жить без империи, а империи, с другой стороны, лучше всего было принять христианство и сделать его своей религией. Мир жаждал религии конгрегаций, церквей, синагог или часовен, религии, где бы основой культа служили собрания, ассоциации и братства. Христианство удовлетворяло всем этим требованиям. Великолепие его культа, чис-

тота морали, мудрая организация духовенства — все обеспечивало за ним будущее.

Эта историческая необходимость готова была осуществиться уже в III веке. Особенно это чувствовалось при тех сирийских императорах, которые, будучи иностранцами и не обладая благородством происхождения, не стояли во власти предрассудков и, несмотря на свои пороки, проявляли широту идей и неизвестную до тех пор веротерпимость. Юлия Домна, Юлия Меза, Юлия Маммея, Юлия Соемия — эти сирийки из Эмесы, красота, ум и смелость которых были почти легендарны и которых не сдерживала никакая традиция или социальная условность, не останавливаются ни перед чем; они делают то, что никогда бы не осмелилась сделать ни одна римлянка; они являются в сенат, принимают участие в делах, фактически управляют империей и мечтают стать Семирамидами или Нитокрисами. Римский культ кажется им холодным и незначительным. С этим культом их не связывают никакие соображения семейного характера; а религиозное воображение их более гармонирует с христианством, чем с язычеством Италии. И вот эти женщины упиваются рассказами о жизни богов на земле. Филострат чарует их своей жизнью Аполлония Тианского. Может быть, тайное сродство влекло их к христианству. Конечно, Гелиогабал был безумец; но тем не менее его мысль о центральном моногенстическом культе, установленном в Риме, о культе, который бы поглотил собою все другие, показывает, что тесный круг идей Антонинов был уже разорван. Александр Север пошел еще далее; он симпатизировал христианам; не довольствуясь дарованием им свободы, он, в трогательном эклектизме, поместил Иисуса в числе своих ларов. Мир, по видимому, уже заключен, но не так, как при Константине — поражением одной из партий, а на основе широкой терпимости. То же самое повторилось и при Филиппе Арабе, а на Востоке при Зиновии и вообще при тех императорах, иностранное происхождение которых не сковывало их цепями римского патриотизма.

Борьба возобновилась с еще большею яростью, когда великие реформаторы, Диоклетиан и Максимиан, одушев-

ленные духом античных времен, возгорелись надеждой вдохнуть в империю новую жизнь, придерживаясь узкого круга римских идей. Церковь победила своими мучениками; римская гордость уступила. Константин увидел внутреннюю силу церкви, увидел, что население Малой Азии, Сирии, Фракии и Македонии, одним словом, всей восточной части империи, было уже больше чем наполовину, христианским. Мать Константина, бывшая служанка гостиницы в Никомидии, развернула перед взором сына картину восточной империи, центром которой была бы Никея или Никомидия и нервом которой являлись бы епископы и множество приписанных к церкви бедняков, создававших общественное мнение в больших городах. Константин обратил империю в христианство. По отношению к Западу этот факт может нас удивлять; христиане на Западе составляли еще только слабое меньшинство; на Востоке же политика Константина являлась не только естественной, но и предначертанной.

Странная вещь! Эта политика нанесла Риму самый сильный из когда-либо поражавших его ударов. Константин создал успех христианства, но христианства восточного. Воздвигая *Новый Рим* на берегах Босфора, Константин низвел старый Рим до степени столицы только Запада. Последующие катастрофы, нашествие варваров, пощадившее Константинополь и всей тяжестью упавшее на Рим, низвели античную столицу мира до ограниченной и часто даже жалкой роли. Церковное первенство Рима, с такой очевидностью проявившееся во II и III веках, более не существует с тех пор, как Восток стал иметь свою столицу и зажил отдельной жизнью. Константин является истинным виновником раскола между церквами латинской и восточной.

Рим вознаграждает себя прежде всего своей серьезностью и глубиной своего организаторского духа. Какие люди св. Сильвестр, св. Дамасий, Григорий Великий! С изумительным мужеством Рим борется за обращение язычников; он возбуждает их любовь, делает их своими клиентами, своими подданными. Но венцом его политики был союз с домом Каролингов и смелый шаг, которым он восстановил в этом доме империю, окончившую свои дни около 300 лет тому назад. Тогда церковь Рима снова воздвигается, более

могучая, чем когда-либо, и снова становится, на восемь веков, центром всех великих дел западного мира.

На этом, господа, оканчивается моя задача; другим вы предложите рассказать вам удивительную историю феодальной церкви, ее величие и ее злоупотребления. Кто-нибудь еще покажет вам реакцию против этих злоупотреблений, протестантство, в свою очередь разделившее латинскую церковь и возвратившееся к идее первоначального христианства. Каждая из этих исторических страниц будет иметь свою прелесть и свою назидательность. Та, о которой рассказал вам я, преисполнена величия. Беспристрастным можно быть только к мертвым. Пока католичество было вражеской силой, опасностью для свободы и для ума человеческого, борьба с ним была законна. А когда история служит орудием борьбы, ее нельзя правильно изложить. Наш век — век истории, ибо это век сомнения в догматике, это век, когда, не входя в обсуждение систем, просвещенный ум говорит себе: «Если с тех пор, как существует разум, столько тысяч символов имели претензию олицетворять собою истину сполна, и если эта претензия всегда оказывалась напрасной, то вероятно ли, чтобы я был более счастлив, чем все другие, и чтобы истина ждала моего пришествия для того, чтобы окончательно раскрыться?» Окончательного раскрытия не существует; но существует трогательное стремление человека сделать судьбу свою более сносной. Результатом этого стремления является не презрение, а доброжелательство. Всякий, кто пожелает открыть нам что-нибудь о нашей судьбе и о нашем конце, должен быть желанным гостем. Вспомните в ваших старых историях скромный и рассудительный совет одного саксонского вождя Нортумбрии, высказанный в собрании, где обсуждалось, принять или отклонить учение римских миссионеров.

«Может быть, ты помнишь, о король, что иногда случается в зимние дни? Ты сидишь за столом со своими военачальниками; горит яркий огонь, в твоей зале тепло, а на дворе льет дождь, идет снег и бушует ветер. Вдруг появляется маленькая птичка; она пролетает через всю залу, влетев в одну дверь и вылетев в другую; момент этот сладок для нее; она не чувствует ни дождя, ни бури; но момент

этот краток; птичка исчезла в мгновение ока и снова вернулась в непогоду. Такой же мне кажется жизнь человека на земле; ее течение мгновенно в сравнении с временем до нее и после нее. Это время перед рождением и после смерти туманно; оно мучит нас своей неизвестностью; если новое учение может сказать нам хоть что-нибудь приблизительно достоверное о нем, оно заслуживает, чтобы мы его приняли».

Увы! миссионеры города Рима не принесли с собой того *minutum*'а достоверности, которым, как истинный мудрец, готов был удовлетвориться старый вождь нортумбрийцев. Жизнь все еще кажется нам коротким промежутком между длинными ночами. Счастлив, кто может уснуть под шум грозных вопросов, некогда смущавших совесть человеческую, а теперь только ее убаюкивающих. Достоверно для нас лишь одно — отеческая улыбка, время от времени проникающая природу; она доказывает, что на нас смотрит чье-то око и сочувствует нам чье-то сердце. Воздержимся же от всякой абсолютной формулы, которая может когда-нибудь превратиться в препятствие свободной деятельности нашего ума. Нет такого религиозного общения, которое бы не обладало дарами жизни и благодати; но при том условии, чтобы смиренное послушание сопровождалось добровольным слиянием. Сравнение с полком, изобретенное Климентом Римским и с тех пор столько раз повторявшееся, должно быть совершенно отброшено.

Вы хотели, чтобы я напомнил вам величие католичества в его лучшую пору. Благодарю вас за это. Связи детства, самые глубокие из всех, привязывают меня к католичеству; и, хоть я и отделился от него, мне часто хочется повторить слова Иова (по крайней мере, по нашей латинской версии): *Etiam si occiderit me, in ipso sperabo*. Великая семья католическая слишком многочисленна, чтобы еще не иметь великого будущего. Странные крайности, в которые она ударилась, вот уже более пятидесяти лет, неслыханное папство Пия IX, самое удивительное во всей истории, не могут остаться без последствий. Мы услышим еще громы и молнии, подобные тем, что сопровождают великие дни Божьего суда. И чтобы быть возможной, приемлемой для тех, кто любил ее, много еще предстоит ей дела, этой древней матери; ей не суждено еще умереть так рано. Может быть, чтобы остановить руку победителя своего — современного разума, она

найдет в себе искусство волшебницы, слова, подобные словам Бальдера на костре. Католическая церковь — женщина; не будем же доверять чарующим словам ее агонии. Представим себе, что когда-нибудь она станет говорить нам: «Дети мои, все здесь на земле — лишь символ и сон. Светлого в этом мире только и есть, что маленький голубой луч, пронизывающий сумерки и кажущийся отражением доброжелательной воли. Придите в лоно мое, и вы найдете забвение. Для того, кто жаждет фетишей, у меня найдутся фетиши; тому, кто ищет дел, я дам дела; того, кто хочет упоений сердца, я вскормлю опьяняющим молоком моим. Жаждет ли кто любви, я изобилую ею; кому нужна ирония, я налью ее до краев. Придите все; время догматических начал миновало. Я дам музыку и фимиам для ваших похорон, цветы для ваших свадеб, радостный призыв моих колоколов для ваших новорожденных». Заговори она так — и велико было бы наше смущение. Но она ничего этого не скажет.

Ваша великая и славная Англия, господа, разрешила практическую часть вопроса. Насколько теоретическое разрешение религиозной проблемы невозможно, настолько легко начертать путь, которого в подобных вопросах должны держаться государство и отдельная личность. Все резюмируется одним словом, и это слово — *свобода*. Может ли быть что-либо проще? Верс нельзя приказать; верят в то, что считают истинным; никто не может считать истинным то, что — правильно или неправильно — он считает ложным. Отрицать свободу мысли — значит впасть в противоречие. Но от свободы мысли до права выражения своих мыслей — один только шаг. Право для всех одно; я не имею права запретить кому бы то ни было выразить свое мнение; но и никто не имеет права запретить мне высказывать мое. Эта теория покажется весьма жалкой метафизикам, считающим себя обладателями абсолютной истины. У нас перед ними большое преимущество, господа. Чтобы оставаться последовательными, им приходится быть гонителями; мы же можем быть терпимыми, терпимыми ко всем, даже и к тем, кто бы не терпел нас, если б то было в их власти. Да, будем даже парадоксальны: свобода — лучшее орудие против врагов свободы. Некоторые фанатики откровенно говорят нам: «Мы принимаем от вас свободу, потому что ваши принципы обязывают вас дать нам ее; но от нас вы бы ее не получили,

ибо мы давать ее вам не обязаны». Ну, что же! Дадим им свободу и не будем думать, что в этой сделке они нас провели. Нет, свобода — великий разрушитель всякого фундамента. Требуя свободы для моего врага, для того, кто уничтожил бы меня, будь это в его власти, я, в сущности, делаю ему самый плохой подарок. Я заставляю его пить крепкий напиток, дурманящий ему голову, тогда как я сохраняю всю свою ясность. Наука выдерживает зрелый режим свободы; фанатизм, суеверие его не выдерживают. Мы делаем более вреда фанатизму неизменной мягкостью по отношению к нему, чем преследованиями; этой мягкостью мы прививаем принцип, в корне подрезывающий догматизм: всякие метафизические словопрения бесплодны, и истиной для каждого является то, что ему представляется ею. Главная задача, следовательно, состоит не в том, чтобы заставить умолкнуть опасное учение, заглушить какой-нибудь голос, вносящий раздор, но в том, чтобы привести ум человеческий в такое состояние, чтобы масса видела бесполезность своего гнева. Когда такое настроение станет атмосферой общества, жить фанатику станет уже почти невозможно. Он будет побежден общей мягкостью. Если бы вместо того, чтобы вести Полиевкта на казнь, римские судьи отпустили его с улыбкой и с дружеским пожатием руки, Полиевкт бы более не появился; и, может быть, в старости он даже посмеялся бы над своей выходкой и превратился бы в человека вполне здравомыслящего.

◆
Адольф ГАРНАК

—
ИСТОРИЯ
ДОГМАТОВ

◆

§ 1. Понятие и задача истории догматов

A. Ritschl, «Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte» в Jahrb. f. deutsch. Theol. 1871, стр. 191 и сл. — *A. Sabatier*, «Die christlichen Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung» (нем. пер. Schwalb, 1890). — *G. Krüger*, «Was heisst u. zu welchem Ende studirt man Dogmengeschichte?», 1895. — *J. Rambert*, «La formation du dogme d'après L'histoire des dogmes de M. Harnack», 1896. — *C. Stange*, «Das Dogma und seine Beurtheilung in der neueren Dogmengeschichte», 1898.

1. Религия составляет *практическую* задачу человека, потому что она разрешает вопрос о вечной жизни и дает *силы* к освящению земной жизни. Во всех религиях эти силы связаны с определенной *верой* или с определенным *культом*, основанными на божественном *откровении*. Христианство — это религия, в которой сила блаженной и святой жизни связана с верой в Бога как Отца Иисуса Христа. Поскольку этот Бог считается и всемогущим властелином неба и земли, постольку христианская религия заключает в себе известное *познание* Бога, мира и назначения его; но поскольку она учит, что Бог может быть познаваем в совершенстве только через посредство Иисуса Христа, постольку она неотделима от исторических знаний.

2. Поэтому христианству одинаково присущи два стремления: первое ведет к выражению содержания религии в *положениях веры*, второе — к согласованию этих положений с познаниями о мире и истории, к доказательству их *истины*. При этом универсальный и сверхмирный харак-

тер христианской религии требует от ее приверженцев установления такого выражения ее, которое не страдало бы от колебаний в познании природы и истории, т. е. которое устояло бы при всевозможном познании. Но возникающая тут проблема не допускает полного разрешения: всякое познание условно, а религия хочет наложить и на познание печать своей безусловности. Все же эта проблема продолжает занимать людей — этому учит история, об этом свидетельствует всякий мыслящий христианин — и именно поэтому различные *ступени* попыток ее разрешения имеют для нас цену.

3. Самой значительной попыткой разрешения надо считать ту, которую сделал католицизм и которая была перенята — хотя с очень большими оговорками — всеми реформированными церквами. Происхождение целого ряда христианских и дохристианских книг, а также устных преданий, было признано божественным; из них были выведены умозрительно сформулированные, приспособленные к научно-апологетическому обсуждению, *связанные между собой* положения веры, содержащие познание Бога, мира и данных Богом средств спасения и ведущие людей к блаженству. Этот свод (*догматы*) был объявлен *сущностью* христианства, требующей покорного признания со стороны каждого совершеннолетнего члена церкви и составляющей первое условие предполагаемого религией спасения. Признанием этого свода христианская община, определившая характер «католической церкви» именно таким пониманием христианства, заняла определенное и кажущееся непоколебимым место относительно мирского знания и истории, выразила свою религиозную веру в Бога и Христа и, объединяя всех своих членов этими положениями, оставила мыслящей части материал, поддающийся дальнейшей разработке безо всякого ограничения. *Так возникло догматическое христианство.*

4. Задача *истории догматов* состоит: 1) в исследовании *начала* этого догматического христианства, 2) в описании его *развития*. Границы между тем и другим остаются, конечно, неопределенными.

5. *История начала* догматического христианства кажется законченной там, где впервые умозрительно сформулированное и средствами науки выработанное положение веры было объявлено частью церковного учения (*articulus*

constitutivus ecclesiae) и в качестве таковой принято всей церковью вообще. А случилось это на рубеже III—IV веков, когда восторжествовало учение о Христе-Логосе. Развитие догмата in abstracto неограниченно, но in concreto оно закончено, так как: а) греческая церковь объявляет, что ее система догматов завершилась с окончанием иконоборства; б) римско-католическая церковь, хотя и допускает возможность формулирования новых догматов, все же завершила свою догматику уже на Тридентинском и, еще вернее, на Ватиканском соборе, — главным образом, по политическим соображениям, которые сделали из нее скорее правовое учреждение, требующее прежде всего подчинения и отодвигающее сознательную веру на второй план; этим она сместила первоначальные мотивы догматического христианства и ввела совершенно новые, угрожающие подавить старые; в) евангельские церкви, с одной стороны, восприняли большую часть формулировок догматического христианства и стараются, как и католические церкви, обосновывать их Священным Писанием; но, с другой стороны, они иначе понимали авторитет Священного Писания, они отказались признать предание неоспоримым источником положений веры, они отвергли значение эмпирической церкви для догматов и, что важнее всего, они пытались дать христианской религии толкование, основанное непосредственно на «чистом разумении слова Божьего». Этим в принципе отвергнуто было древнее догматическое понимание христианства, а в частности отношении к нему осталось невыясненным, что вызвало с самого начала реакцию, не раз возобновлявшуюся. («В протестантских церквях пересмотр догматов и по принципу и на деле составляет злобу дня». Сабатье.) Поэтому приходится исключить историю протестантского вероучения из истории догматов и ограничиться изложением точек зрения реформаторов и реформаторских церквей, составляющих исходную точку последующего сложного развития. Таким образом, история догматов может быть исследована как относительно законченная дисциплина.

6. Заявление церквей, что догматы содержат лишь изложение самого христианского откровения, выведенного из Священного Писания, не подтверждается историческим исследованием. Исследование, напротив, показывает, что догматическое христианство (догматы) и концеп-

цией своей и построением является *делом эллинского духа на почве Евангелия*. Рассудочные средства, при помощи которых в древнее время понимали и усваивали Евангелие, срослись с содержанием его. Так возникла догматика, в образовании которой участвовали, конечно, и другие факторы (изречения Священного Писания, потребности культа и государственного устройства, политические и социальные условия, требования логики, слепая привычка и т. д.), но во всем этом преобладало, по крайней мере, в древнее время, старание понять, выяснить и применить основную мысль христианского спасения.

7. Понимание догмата как *чистого* изложения Евангелия оказалось иллюзией; историческое исследование точно так же разрушает и другие иллюзии церквей, — будто догматы у них были всегда одни и те же и поэтому были лишь постепенно разъяснены, будто у церковного богословия никогда не было иной задачи, кроме разработки все тех же догматов и защиты их от вторгающихся извне лжеучений. Исследование, напротив, показывает, что богословие *образовало* догматы и что церкви затем надлежало скрывать работу богословов, попавших, таким образом, в очень неприятное положение. В лучшем случае их производительная работа была названа воспроизведением, и сами они были лишены своих заслуг. Но обыкновенно они при дальнейшем ходе истории подпадали суду догматических формулировок, основанных ими же самими и обратившихся в последующем своем развитии против них же; целые поколения богословов вместе со своими учителями были признаны еретиками или, по крайней мере, подозрительными. Догмат в историческом развитии всегда пожирал своих творцов.

8. Хотя догматическое христианство в продолжение своего развития никогда не потеряло своего первоначального стиля и характера, как произведение духа последних времен античности на почве Евангелия (стиля *эллинических апологетов и Оригена*), оно все же подвергалось значительным преобразованиям, — во-первых, при блаженном Августине, а во-вторых, при Лютере. Оба они, и последний в более широких размерах, чем первый, проводили новое понимание основ христианства, покоящееся главным образом на павлинизме и приближающееся более к ядру Евангелия благодаря индивидуализму и другим моментам. Бла-

женный Августин и не пытался проверить существовавшие тогда догматы, он скорее прибавлял новое к старому, Лютер же сделал попытку такой проверки, но не довел ее до конца. Христианский характер догматов выиграл и от того и от другого; но традиционная система догматов несомненно потеряла свою определенность в протестантизме настолько, что, как было замечено выше, символическое учение протестантских церквей уже нельзя рассматривать как простое изменение древних догматов.

9. Невозможно дойти до понимания процесса развития догматов, если мы зададимся целью выяснить и проследить каждое учение в отдельности (специальная история догматов), предпослав этому характеристику каждой эпохи (общая история догматов). Надлежит, напротив, собрать в одно и «общее» и «специальное» каждого периода, исследовать каждый период и вывести, насколько это возможно, происхождение отдельных явлений из основных понятий и основных побудительных причин. Можно наметить не больше четырех таких главных отделов, а именно: I. Возникновение догматов. II *a.* Развитие догматов соответственно их первоначальной концепции (восточное развитие их от арианских споров до иконоборства). II *b.* Развитие догматов западной церкви под влиянием блаженного Августина и политики римского престола. II *c.* Тройное разветвление догматов (в церквях Реформации — в тридентинском католицизме — в критике просвещения, т. е. в социализме).

10. История догматов, излагая процесс возникновения и развития догматов, представляет самое целесообразное средство для освобождения церкви от догматического христианства и для ускорения неотвратимого процесса эмансипации, начатого бессознательно блаженным Августином. Но вместе с тем она свидетельствует о *единстве* христианской веры, доказывая, что центральное значение личности Иисуса Христа и основные мысли Евангелия никогда не погибали и устояли против всех нападений.

Методологическое пояснение: 1) Обсуждая христианскую религию с точки зрения истории догматов, причем главным образом приходится брать во внимание ее свойства как *религии спасения*, никогда нельзя забывать, что Евангелие есть *познавание* Бога как Отца и что эта религия для участия в ее общине ставит условием исполнение Божьей воли.

2) Положение, говорящее, что догмат — язык религии (Sabatier), только отчасти верно; действительный язык религии — исповедание, молитва и дела, а догмат — язык вынужденный.

3) Понимание догматов как символов, будучи последовательно проведено, разрушает (хотя и косвенно) положительную религию. Оно равным образом не соответствует сознанию творцов догматов и предположению, что последние покоятся на фактах. Неоспоримо, однако, что догматам присущ скрытый символический характер.

4) Старый вопрос о том, сколько в христианской религии «своего» (или «нового») и сколько «заимствованного», не может быть разрешен внешним сравнением религий. «Свое» в христианской религии есть Иисус Христос, Его познание Бога, Его сила, Его смерть, Его жизнь. А затем «свое» этой религии выражается в ее ассимилятивной, производительной и организаторской силе. А что касается «перенятого» — а в известном смысле все перенято, в особенности материальное, — то надо различать, что перенято: факты ли (действительные или мнимые) и конкретные представления (например, о загробной жизни) или идеи; затем, воспринято ли чужое как реалистичная форма, или как идея, или как предмет необъясненного поклонения, или как символ, или же как эстетический убор для оживления религиозной фантазии. Далее, надо исследовать, какое место дано перенятому: в центре ли, или на периферии, в догмате ли, или в культе, или среди предметов религиозных бесед, или же в религии «низшей» ступени (*superstitio*), без которой никогда не обходились. Также надо проследить постепенный подъем воспринятых элементов из области произвольного и необязательного в область официального, от периферии — к центру. Если эти и тому подобные исследования будут оставлены без внимания, то сравнительная история религий дойдет до нелепостей и лишь затемнит вопрос вместо того, чтобы разъяснить его. Прежде всего приходится исследовать и то, какой смысл и какую цену имел у чужих религий в свое время перенятый у них элемент. Ведь в первые века нашей эры они почти все превратились в «*superstitiones*» (суеверия), они основательно изменились и существовали отчасти лишь в виде обновленных, подчас даже в виде ученых культов. Наконец, еще следует напомнить о том, что в истории одинаковые или схожие условия дают

одинаковые результаты и что поэтому часто напрасно спрашивают, где находится действовавший в данном случае первообраз. А что касается *идей*, встречающихся в религиях высшей ступени, то надо различать те, которые из них развились, от тех, которые от них независимы. Сюда еще надо прибавить такие, которые были просто привнесены в них.

§ 2. Обзор исследований по истории догматов

Исследования по истории догматов появляются лишь в XVIII столетии — с Мосгейма, Вальха, Эрнести, Лессинга и Землера. Это объясняется тем, что католицизм вообще неспособен к критическому изложению этой дисциплины — хотя отдельные католические богословы (Бароний, Беллармин, Цетавий, Томассен, Кун, Шване, Бах и т. д.) написали очень ученые книги, — а протестантские церкви до XVIII века оставались под гнетом ортодоксальности, хотя и в эпоху реформации можно указать очень важные попытки критического описания истории догматов (Лютер, Эколампадий, Меланхтон, Флаций, Гиперий, Хемниц), основанные отчасти на работах гуманистов критического направления (Л. Валла, Эразм и др.). Но работа XVIII века немыслима без учебного материала, собранного бенедиктинцами и другими конгрегациями, с одной стороны, и протестантами Казаубоном, Фоссием, Персоном, Даллсем, Шпангеймом, Грабе, Баснажем и др., с другой, и без сильного толчка, данного пие-тизмом (Готфрид Арнольд). Рационализм отнял у истории догматов исключительно церковный интерес и подверг ее критической обработке, которая осветила ее «темные углы» спокойным светом беспристрастного разума и исторической оценки. (Первая история догматов Ланге 1796 г., а до него работы Землера, Резлера, Лефлера и т. д., затем истории догматов Мюншера, «Handbuch», 4 т. 1797 и сл. г., отличный учебник, 1-е изд. 1811 г., 3-е изд. 1832 г., Мюнтера, 2 т. 1802 и сл. г., Штейдлина, 1800 г. и 1822 г., Аугусти, 1805 г. и 1835 г., Гизелера, изд. Редепеннинга, 2 т. 1855 г.) Почтенные учебники Баумгартена-Крузиуса 1832, 1840 и 1846 гг. и Мейера 1840 и 1854 гг. обозначают переход к той группе учебников, которые старались дойти до внутреннего понимания исторического процесса в догматах, которого добивался уже Лессинг и которое было подготовлено, с одной

стороны, Гердером, Шлейермахером и *романтической школой*, а с другой, Гегелем и Шеллингом. Труды Фридриха Баура можно назвать выдающимися («Учебник», 1847 и 1867 гг. — «Лекции», 3 ч. 1865 и сл. г.), так как в них процесс истории догматов, хотя схвачен односторонне, но, так сказать, пережит вновь (ср. также Д. Ф. Штрауса, «Glaubenslehre», 2 т. 1840 и сл. г., Ф. К. Маргейнеке, 1849 г., А. Дорнера, «Grundriss», 1899 г.). С точки зрения Шлейермахера смотрели А. Неандер (2 т. 1857 г.) и К. Р. Гагенбах (1840 и 1867 гг., изд. Бенрата 1888 г.). К согласованию Гегеля и Шлейермахера стремился Дорнер («Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi», 1839 и 1845—1853 гг.). На строго лютеранской точке зрения стоит Т. Ф. Д. Клифот («Einleitung in die Dogmengeschichte»), Г. Томазиус (2 т. 1874 и 1887 гг., изд. Н. Бонветша и Р. Зееберга), Г. Шмидт (1859 и 1887 гг., изд. А. Гаука) и — с оговорками — К. Ф. А. Канис («Der Kirchenglaube», 1864 г.). Значительный прогресс знаменует «Dogmengeschichte» Ф. Ницше (1 т. 1870 г.). Предстоящее же изложение, примыкающее к «Lehrbuch der Dogmengeschichte» (3 т., 3-е изд. 1894 и сл. г.), близко соприкасается с превосходным руководством Ф. Лоофса (3-е изд. 1893 г.); ср. также «Lehrbuch der Dogmengeschichte» Р. Зееберга, I ч. 1895 г., II ч. 1898 г., «Основы», 1901 г., «Hist. of Christian Doct.», 1896 г. П. Фишера. Специально для верного понимания начала догмата очень ценны работы Роте, Ритшля, Ренана, Овербека, фон Энгельгардта, Гетша, Вейцзекера, Ревилля, Гольцмана, Пфлейдерера, Вернле, Буссе, Вейнеля и О. Гольцмана. Относительно католической литературы надо указать на Шванне, «Dogmengeschichte», 3 т. 1862 и сл. г.

А. Loisy в историко-догматических намеках своих трудов «L'évangile et l'église», 1902 и «Autour d'un petit livre», 1903 etc. старается связать нерушимый католический принцип традиции с очень радикальной критикой древнейшей истории христианства. Принцип традиции при этом так переистолкован и расширен, что смысл его можно выразить следующим правилом: критикуй что угодно, но пусть критически разрушенное все же останется учением церкви, потому что она — носительница развития.

§ 3. Вводные соображения

1. Евангелие появилось, «когда время исполнилось», Евангелие есть Иисус Христос — этими положениями утверждается, что Евангелие представляет завершение всемирного развития, но что сила его проявилась в личной жизни.

Христос не «нарушил», но «исполнил». Он создал новую жизнь перед Богом и в Боге, но в рамках иудейства и на основании Ветхого Завета, скрытые сокровища которого Он вынес на свет. Можно доказать, что все высокие духовные начала, встречающиеся у пророков и в Псалтире и достигнутые греческой этикой при тогдашнем ее уровне развития, подтверждены бесхитростными словами Евангелия; но они получили новую силу от того, что стали жизнью и делом *личности*, величие которой сказалось и в том, что она не бралась за преобразование мирских условий, не давала устава для будущего, не сковала себя с временем вообще.

2. Через два поколения еще нет единой церкви, но существуют уже рассыпанные по великой Римской империи и состоящие в связи между собой общины верующих в Христа (церкви), составленные преимущественно из язычников по рождению, осуждающие иудейский народ и его религиозный культ, овладевшие Ветхим Заветом, смотрящие на себя как на «новый народ» и одновременно как на древнейшее творение Бога и создающие во всех отраслях жизни и мышления определенные священные *формы*. Существова-

ние этих соединенных языческо-христианских общин составляло первое условия возникновения догматического христианства.

Образование этих церквей началось уже в апостольскую эпоху, и своеобразие их проявилось в отрицательной форме — в отделении Евангелия от иудейской церкви. Между тем как в исламе арабийский народ целыми веками оставался носителем новой религии, в истории Евангелия самый удивительный факт тот, что оно очень скоро с родной почвы перешло в мир и что оно доказало свой универсальный характер не тем, что преобразовало иудейскую религию, а тем, что разрослось во всемирную религию на *греко-римской почве. Евангелие становится всемирной религией, так как оно было признано обращенной ко всему человечеству вестью, было возведено и эллинам и варварам и, таким образом, было связано со всей умственной и политической культурой Римской империи.*

3. Так как Евангелие сначала приняло иудейские формы и было возведено лишь иудеям, то в этом переходе, совершившемся отчасти постепенно и без сотрясений, отчасти сильными толчками, заключается факт, имеющий самые значительные последствия. Поэтому непродолжительная история Евангелия в рамках палестинского иудейства с точки зрения истории церкви и догматов представляется палеонтологической эпохой. Тем не менее она остается *классической* эпохой, не только из-за своего Основателя и первоначальных свидетелей, но еще и по той причине, что *иудейский* христианин (ап. Павел) узрел в Евангелии Божью силу, дающую блаженство и иудеям и эллинам, что он признал его религией спасения через Иисуса Христа, что он сознательно отрекся от иудейской национальной религии и стал проповедовать Христа как завершение закона. За ним последовали другие иудейские христиане, даже личные ученики Христа (ср. также 4 Еванг. и послание к Евреям).

Но если вникнуть глубже, то нет великой пропасти между этой краткой древней эпохой и последующим временем, так как личность Иисуса Христа с самого начала была воспринята как действительно новое переживание и так как Евангелие по своей природе универсально. Все же то средство, при помощи которого ап. Павел и его единомышлен-

ники доказывали универсальность Евангелия, — указание на то, что религиозная ступень Ветхого Завета была пре-
взойдена смертью и воскресением Христа — редко встречало
понимание, и сообразно этому тот способ, которым христи-
ане из язычников усваивали Евангелие, только отчасти был
узаконен проповедью ап. Павла. Поскольку, значит, Новый
Завет состоит из книг, в которых Евангелие так глубоко
продумано, что оно ценится как *победа* над ветхозаветной
религией, и которые в глубине своей не тронуты эллинским
духом, — постольку эта литература ярко отличается от всей
последующей.

4. Образующаяся церковь христиан-язычников, несмот-
ря на значение для нее ап. Павла, не поняла и не пережи-
ла того кризиса, из которого выросло Павлово понимание
Евангелия. Попадая в сферу иудейской пропаганды, кото-
рая давно уже одухотворила Ветхий Завет, и побеждая ее
постепенно, эта церковь редко смущалась проблемой со-
гласования Ветхого Завета с Евангелием; посредством ал-
легорического толкования она освобождалась от буквы
Закона, но не всегда побеждала его дух, а отвергала лишь
чисто национальные черты его. Враждебные ей силы иуде-
ев, за которыми скоро последовали и язычники, и созна-
ние собственной мощи заставили ее скоро образовать от-
дельный «народ», и при этом она, конечно, перенимала
формы мышления и жизни из окружающего ее мира, от-
вергая, однако, всякий политеизм, все безнравственное и
низменное. Так возникли новые образования, которые все
же были сродни древним палестинским общинам в том,
что 1) и тут и там Ветхий Завет признавался как документ
откровения и в том, что им были общи: 2) строгий духов-
ный монотеизм, 3) основные черты благовествования Иису-
са Христа, 4) сознание живого и непосредственного сно-
шения с Богом через дар духа, 5) надежды на близкий конец
мира и уверенность в ответственности каждой человече-
ской души и в воздаянии. К этому еще следует прибавить,
что и самое древнее иудейско-христианское благовество-
вание и даже Евангелие носят *печать* той духовной эпохи,
из которой они произошли — *эллинистической* эпохи, во
время которой народы обменивались своим достоянием, пре-
образовывались религии и распространялись идеи о ценнос-
ти и ответственности каждой человеческой души; так что

эллинический дух, ворвавшийся скоро с такой силой в церковь, уже не был ей абсолютно чуждым.

5. История догматов рассматривает лишь языческо-христианскую церковь, хотя история богословия начинается с ап. Павла; но чтобы дать историческое понимание основ развивающегося учения этой церкви, должно, кроме изложенного здесь, еще принять в расчет следующие предпосылки: 1) *Евангелие Иисуса Христа*, 2) *общую проповедь о Христе первому поколению верующих*, 3) *тогдашнее толкование Ветхого Завета, иудейские чаяния будущего и спекуляции*, 4) *религиозные представления и религиозную философию эллинистических иудеев*, 5) *религиозное настроение греков и римлян в первые два века и тогдашнюю греко-римскую религиозную философию*.

Евангелие, возвещенное Христом, для истории догматов всегда остается на заднем плане. Она начинается с благовествования первого поколения и с Ветхого Завета, истолкованного с христианской точки зрения.

§ 4. Евангелие Иисуса Христа по свидетельству Его самого

F. Strauss, T. Keim, B. Weiss. «Leben Jesu». — P. W. Schmidt, «Die Geschichte Jesu», 1899. — H. Wendt, «Der Inhalt der Lehre Jesu», 1890. — A. Jülicher. «Gleichnissreden Jesu», 2 т. 1899. — O. Holtzmann, «War Jesus Ekstatiker?», 1903. — J. Weiss, «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes», 2-е изд., 1900. — W. Wrede, «Das Messiasgeheimniss», 1901. — «Die Biblischen Theologie» (H. Holtzmann, 1897). — A. Harnack, «Das Wesen des Christenthums», 1-е изд. 1900.

Сущность Евангелия состоит в проповеди о *владычестве* над всем миром и над каждой отдельной душой всемогущего и святого Бога, Отца и Судьи. Оно наступило в деяниях Христа: «слепые видят, хромые ходят и т. д.». Под этим владычеством, дающим людям права гражданства в небесном царстве и долженствующим осуществиться в грядущей жизни, *жизнь* каждого человека, отдавшего себя Богу, обеспечена, хотя бы он лишился мира и земного существования; а те, которые добиваются сохранения жизни и достояний мира, предаются судьбе, обрекающему их огню адову. Это

владычество Бога налагает на людей закон, превышающий всякие религиозные церемонии и предписания; закон этот старый, и все же новый, он требует нераздельной любви к Богу и к ближнему. В этой любви осуществляется лучшая праведность, соответствующая совершенству Бога. Путь, ведущий к ней, — изменение образа мыслей, т. е. самоотвержение, покорность Богу и душевное доверие к Нему. В покорности и доверии содержится признание собственной недостойности. Но Евангелие призывает именно мыслящих так грешников в Царствие Божие, обещая им насыщение праведностью, т. е. прощение грехов, отделявших их дотоле от Бога. Эти три момента, представляющие суть Евангелия [владычество Бога, которому можно отдаться с доверием, лучшая праведность (закон любви) и прощение грехов], неразрывно связаны с Иисусом Христом. Возвещая это Евангелие, Он зовет людей к себе. В Нем Евангелие стало и словом и делом; оно сделалось Его пищей, Его личной жизнью, и в эту свою жизнь Он вовлекает всех других. Он Сын, познавший Отца и ведущий к этому познанию других. На Нем все должны убедиться, как милостив Господь; на Нем все должны почувствовать мощь и власть Бога над миром и должны уверовать в это утешение. За Ним, за покорным и кротким, должны последовать все; призывая грешников к Себе, к святому и непорочному, Он им дает уверенность в том, что Бог через Него прощает им грехи и принимает людей в число чад Своих.

Эту связь Евангелия со своей личностью Христос на словах нигде не выдвигает на передний план, но Он заставил своих учеников пережить ее. Сначала Он называл себя наставником, учителем и приводил их к признанию, что Он — Господь и Мессия. Этим Он в конце своей деятельности нашел доступное всем выражение своего непреходящего значения для учеников и для своего народа (Мессией Он, кажется, признал себя лишь за несколько месяцев до своей смерти). В торжественную минуту в конце своей жизни Он сказал ученикам, что как смерть Его, так и жизнь представляют неисчерпаемую услугу, которую Он оказывает «многим» для прощения грехов. Этим Он выделил себя из всех других, хотя они должны были быть Его братьями. Он присвоил себе совершенно особое значение: Он смерть свою,

как и все страдания, признал искуплением и победой, преодолением мира и переходом к *Его* величию; и Он имел силу действительно возбудить в окружающих Его убеждение, что он жив и властвует над живыми и мертвыми.

Религия Евангелия покоится на этой вере в Иисуса Христа, т. е. в лице Христа как исторической личности верующий убеждается, что *Бог* управляет небом и землею, что Бог — судья, но вместе с тем и Отец и Спаситель. Религия Евангелия — это та религия, которая освобождает человека от всякого законопоклонения и одновременно предъявляет к нему самые высокие нравственные требования — самые простые и самые трудные, раскрывая в то же время противоречие, в котором человек находится по отношению к ним. Но она создает и *спасение* из этого бедствия, ведя человека к всемилостивому Богу, поручая его Ему и соединяя нашу жизнь с неисчерпаемой и блаженной жизнью Иисуса Христа, победившего мир и призвавшего грешников к Себе.

1. Своеобразный характер христианской религии, каковою она представляется с самого начала, обусловлен тем, что в ней всякое отношение к Богу заключает в себе и отношение к Христу, и наоборот. В этом смысле личность Христа составляет центр религии, т. е. она неотделима от содержания благочестия, рассматриваемого как твердое упование на Бога. Напрасно говорят, что такая связь вносит чуждый элемент в чистую сущность религии. Эта сущность, напротив, требует ее, потому что «преклонение перед личностью, перед проявлением нравственной силы и доброты — вот корень всякой искренней религии» (W. Негтманн). Христианская религия знает и называет лишь *одно* имя, перед которым она преклоняется. В этом заключается ее *положительный* характер; во всем остальном — в своем благочестии — она, по своему внутреннему духовному направлению, не может считаться видом положительной религии наряду с другими, она есть сама религия.

2. В проповеди Христа *пребывающие* элементы, — в полном совершенстве сосредоточенные в «Отче наш» и в «нагорной проповеди» и выражающиеся кратчайшим образом в признании Бога *Отцом*, — заключены в возвещении о *Царствии Божиим* (Евангелие же явилось в мире апокалиптически-эсхатологическим возвещением и движением). Возве-

щение это заключало в себе *импульсивный, зажигающий, отвергающий мир* элемент. Этим было положено начало разладу между квиетизмом и экстазом, созерцанием и деятельной силой, подчинением Промыслу Божию и ожесточенной борьбой с миром; разлад этот проходит через всю историю церкви и действует и поныне. История догматов основана на *пребывающем* элементе. Импульсивные элементы чередовались в истории церкви (эсхатология, отречение от мира, сознание своего избрания) и меняются до сих пор. Принимая во внимание самые неоспоримые изречения Христа, едва ли может быть сомнение в том, что для человека единственная цель религии состоит в искании и познании Бога, в подчинении Ему и в исполнении Его воли. А коэффициенты — иудейская ли здесь религия или нет, воздержание или наслаждение, отречение от мира или господство над ним — все это в конце концов безразлично: христианская религия терпит эти противоположности, подчиняя их себе. Но с другой стороны, Христос учил, что богатый *едва ли* войдет в Царство Небесное, и по большей части Он требовал отречения от мира.

§ 5. Общее возвешение о Иисусе Христе в первом поколении верующих

C. Weizsäcker, «Apostolisches Zeitalter», 2-е изд., 1892. — *E. Renan*, «Histoire des origines du Christianisme», Т. II—IV. — *O. Pfleiderer*, «Das Urchristentum», 2 т., 2-е изд., 1902. — *P. Wernle*, «Die Anfänge unserer Religion», 2-е изд., 1904. — *H. Weinel*, «Paulus», 1904. — *W. Wrede*, «Paulus», 1905. — *Ev. Dobschütz*, «Probleme des apostolischen Zeitalters», 1904. — *Ego же*, «Die urchristlichen Gemeinden», 1902. — *W. Heitmüller*, «Taufe und Abendmahl bei Paulus», 1903. — *H. Holtzmann*, «Sakramentliches im N. T.» (Archiv f. Religionswiss., 1904, стр. 53 и сл. — См. введения в Новый Завет и в библейскую теологию, особенно *Гольцмана* (Holtzmann), 1897. — *W. Wrede*, «Über Aufgabe u. Methode der sog. neutestamentlichen Theologie», 1897.

Иисус Христос явился людям, и в Нем обрели Мессию. Следующие после него два поколения высказали о Нем все, что люди вообще могут высказывать. Зная о Нем, что Он

воскрес, Его восхваляли как сидящего одесную Бога, как Господа мира и истории, как путь, истину и жизнь, как владыку жизни, как живую силу нового существования, как победителя смерти и царя нового грядущего царства. Можно установить черты, общие всему возвещению, хотя личные ощущения и переживания, степень книжной учености, а также фантазия с самого начала сильно разнообразили и изменяли исповедание Его.

1. Содержание веры учеников и общее их возвещение, соединившее их в убеждении, что Христос воскрес, может быть выражено в следующих положениях: Христос — обещанный пророками Мессия, Он скоро придет вновь и видимо для всех восстановит Царство, верующий в Него и отдающийся всецело служению этой вере может твердо рассчитывать на милость Божью и на участие в грядущем величии. Таким образом, среди израильского народа образовалась новая община верующих в Христа, поклоняющихся Ему как своему *Господу*. Эта новая община признавала себя *истинным Израилем* мессианского времени и поэтому она всеми своими мыслями и чувствами жила в будущем. Таким образом, все апокалиптически-иудейские надежды могли сохранить свою силу до времени второго пришествия Христа. Гарантия в исполнении их заключалась для новой общины в смерти и в воскресении Христа, а также в различных проявлениях духа, переживаемых при вступлении новых членов в общину — которое, должно быть, с самого начала было связано с актом крещения — и на собраниях верующих. Обладание духом доказывало каждому, что он не только «ученик», но избранный «святой», и как таковой — жрец и помазанник Божий. Вера в Бога Израиля превратилась в веру в Бога-Отца; к ней присоединились вера в Иисуса как Христа, Сына Божия, а также свидетельство о даре Святого Духа, т. е. Духа Бога и Христа. На основании этой веры они жили в страхе перед Судьей и в уповании на Бога, начавшего уже дело спасения своих избранных (победой над демонами).

2. Возвещение о том, что Иисус есть Христос, опиралось, главным образом, на Ветхий Завет, но исходной точкой его явилось возвеличение Его через воскресение из мертвых. Преобладающим интересом для верующих, поскольку

они не отдавались целиком надеждам на будущее, было доказательство того, что весь Ветхий Завет имеет в виду Его, что Его личность, Его деяния, Его судьба составляют действительное и буквальное исполнение ветхозаветных пророчеств. Целью этих доказательств было не выяснение смысла и ценности мессианского подвига — в этом не было надобности, — а несомненности мессианства Христа. Между тем Ветхий Завет, как он тогда был понимаем, при определении личности и достоинства Христа давал повод к расширению идеи завершенной в Израиле теократии. Кроме того, вера в восседание Христа одесную Бога заставляла соответствующим образом представлять себе начало Его существования. Далее, факт успешного обращения язычников бросал новый свет на объем Его дела, т. е. на его значение для всего человечества. Наконец, свидетельство Христа о самом себе требовало обсуждения Его своеобразного отношения к Богу-Отцу. Уже в апостольскую эпоху спекуляция исходила из этих четырех пунктов и выводила новые заключения о личности и достоинстве Христа, ядром которых была твердая уверенность, что в Иисусе Христе явился сам Бог, что в Сыне можно воспринять Его, и что Он в духе Христа общается нам как принцип новой жизни. Это возвещение о Иисусе как о *Христе, Сыне* (исторический Христос есть Сын) и *Госпode* совершенно совпадало с возвещением Евангелия, причем слова «исполнять все, что наказал Иисус» принимались как разумеющийся сами собою и не очень занимали мысль. Ясно, что тут должен был последовать роковой для будущего сдвиг: хотя главное заключается в присоединении к личности Христа — лишь жизнь создает жизнь, — все же оно, по духу и мысли Христа, совершается помыслами и *делами*. «Если вы Меня любите, то исполняйте мои заповеди». Преобладание теоретически-созерцательного элемента, вскоре еще усиленное полемикой и апологетикой, угрожает чистоте религии.

3. На основании подлинных слов Христа и сознания, что они обладают Святым Духом, верующие были твердо уверены в прощении грехов, в праведности перед Богом, в полном познании Божественной воли и в избрании их в члены грядущего царства; им все это представлялось *действительным* достоянием. В даровании этих благ, на-верное, многие видели результаты первого пришествия Мессии, т. е. исполненное Им дело, и выводили прощение гре-

хов из Его смерти, а вечную жизнь — из Его воскресения. Но теории об отношении благ Евангелия к истории Христа еще не вырабатывались. Ап. Павел был первый, который на основании смерти и воскресения Христа развил теологию отношений христианства к ветхозаветной религии и представил пережитое как новую религию, выросшую на основе старой.

4. Праведность по закону, признаваемому фарисеями, т. е. официальная ветхозаветная религия, составляла противоположность этой теологии. Принимая поэтому отчасти древние формы, она все же видела свою силу в убеждении, что настала новая жизнь в духе, дарованная Воскресшим, который смертью своею действительно сломил силу греха и плоти. Устанавливая идею, что праведность приобретается верой в того Бога, который воскресил Христа и через распятие Его законным путем положил конец и Ветхому Завету, и власти греха, — ап. Павел оторвал Евангелие от родной почвы. Вместе с тем он дал ему спекуляцией о Христе, мистерией воплощения, таинством крещения и выяснением противоположности плоти и духа понятный для эллинов смысл; правда, эти последние при всем том никогда не могли усвоить специальную форму отношений христианства к закону. Благодаря ап. Павлу, первому богослову в христианской общине, вопросы об абсолютной силе христианской религии, о законе (в теории и на практике) и о принципах миссионерской деятельности стали жгучими. В то время как он проповедовал освобождение от закона и крестил язычников, запрещая им делаться иудеями, другие именно теперь сознательно основывали христианскую праведность на точном соблюдении закона и отвергали ап. Павла и как апостола, и как христианина. Но самые выдающиеся ученики Христа дали убедить себя, чему, может быть, сильно содействовали успехи апостола, и признали за язычниками право быть христианами, не сделавшись иудеями. Этот достоверный факт сильнее всего остального доказывает, что Христос в личных учениках своих возбудил веру в Себя, которая им была дороже всех отцовских преданий. Но среди признавших мессию ап. Павла были люди разных оттенков в зависимости от отношений, которые они устанавливали в жизни и обществе к христианам из язычников. Эти оттенки долго сохранялись.

Но если даже признать, что ап. Павел боролся за *все* христианство, то надо сознаться, что и *помимо* его деятельности совершался переход первоначальных форм в универсальные (доказательством может служить римская община); его доводы не легко понимались и нередко составляли трудно объяснимый контраст с его окончательными делами. Иудейство рассеяния давно уже было окружено смешанной эллинской братией, для которой особенные, национальные формы ветхозаветной религии почти не существовали (см. § 7). Кроме того, это иудейство и для самих иудеев начало преобразовывать древнюю религию в универсальную и духовную, не отклоняя, однако, ее форм, которые, напротив, считались важными откровениями и символами (мистериями). Как только Евангелие было принято здесь, оно просто и почти моментально довершило процесс одухотворения древней религии и сбросило старые формы, как пелену, заменяя их, иногда немедленно, новыми (например, обрезание означало обрезание сердца и вместе с тем крещение; суббота означала славное Царствие Христа и т. д.). Внешнее отделение от синагоги и здесь опять доказывает силу и самосознание нового учения. Оно произошло скоро по причине ненависти староверных иудеев; ему содействовал апостол Павел, а разрушение Иерусалима положило конец все еще сохранившимся неясным отношениям.

1. Ап. Павла без труда можно выставить вторым основателем и даже вообще основателем христианства. Но такому изложению можно противопоставить: 1) то, что рядом с ап. Павлом были и другие, чувствовавшие и мыслившие подобно ему и выдвинувшие личность и деяния Христа, как воплотившегося Сына Божия, в центре идеи спасения; 2) что переживание воскресения Христа может быть рассматриваемо как последствие несравнимого впечатления Его личности, но что уверенность в Его воскресении необходимо должна была повести к христоцентрическим убеждениям; 3) что Христос собственным свидетельством о Себе, а в заключение даже принятием звания Мессии подготовил эту оценку своей личности и своей судьбы; 4) что возвешение Христа не лишено указаний на отпущение грехов и предложений присоединиться к Нему, а это стало корнем представлений о спасении у ап. Павла и у других. Если избрать достаточно

высокую точку зрения для оценки Христа и ап. Павла, то мы убедимся, что ап. Павел понял Христа и продолжал Его дело. Об ап. Павле при этом надо судить по Рим., 8, I Коринф. 13 и тому подобными местам.

2. Также и в послании к евреям и в писаниях Иоанна Евангелие носит печать строгой универсальности и духовности; оно выше не только буквы, но и *религии* Ветхого Завета. Оно и тут содержит учение о Христе, и ядро его составляет спасение через Христа, добываемое верой и таинствами. Образ Христа в четвертом Евангелии является как бы синтезом синоптического и Павлова, и все же он целен и един. Эллинизм тут, видимо, содействовал, но не как метафизическая система, а как образ мышления, как сакраментальная мистика, растворенная в вере и познании. Но и здесь не легко выделить эллинское. Понятие о Логосе автор принял только для того, чтобы обнаружить в Логосе Сына Божия, Иисуса Христа (ср. *A. Harnack* в «*Zeitschrift für theologische Kritik*», II). Тот самый автор, который написал «Прощальные слова», восторгался (и при самом реалистичном понимании) чудом в Кане! Эти совмещения надо изучить, чтобы знать не только то, что тогда было возможно, но и то, что считалось важнейшим и величайшим (объяснение дано у Иоан., 6). Четвертый евангелист, сильно занятый отражением иудейских нападений и проникнутый живым воздействием Христа, — высший представитель синкретизма. Здесь так же, как и у ап. Павла, мистически-сакраментальные представления являются совершенно преобразованными и символизированными посредством веры и познания, но затем духовность и свет как будто теряются за мистическим реализмом. В конце концов суть заключается в вере, в познании и в духовном служении.

§ 6. Тогдашнее толкование Ветхого Завета и значение иудейских чаяний будущего для древнейших выражений христианских благовествований

E. Schürer, «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi», 3-е изд., 3 т., 1898 и сл. — *F. Weber*, «System der altsynagogalen paläst. Theologie», 1880. — *A. Kuenen*. «Volksreligion und Weltreligion», 1883. — *J. Wellhausen*, «Abriss der Geschichte

Israels und Judas» (Skizzen und Vorarbeiten, 1887). — *W. Bousset*, «Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter», 1903. — *L. Diestel*, «Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche», 1869.

1. Хотя метод мелочного толкования, казуистического разбора Закона и мудрствований над скрытым смыслом пророчеств был отвергнут Христом, если не непосредственно, то принципиально, — в христианской общине все же продолжал действовать старый метод школьной эксегезы и, прежде всего, лишенный исторического значения местный метод в толковании Ветхого Завета, а также аллегористика и хагада; священный текст — а таковым считался Ветхий Завет — всегда при объяснении его заставлял отвлекаться от исторической условности и толковать его соответственно наличным требованиям. Особенно там, где дело шло о доказательстве исполнения пророчеств, т. е. о мессианстве Христа, привычный способ влиял и на толкование Ветхого Завета и на представление о личности, судьбе и деятельности Христа. Под впечатлением истории Христа он многим ветхозаветным текстам придавал чуждый им смысл и, с другой стороны, обогащал жизнь Христа новыми фактами, останавливая внимание на частностях, которые часто и не существовали и редко имели выдающееся значение.

2. Иудейско-апокалиптическая литература, процветавшая со времени Антиоха Эпифана, не была изгнана из общин первых приверженцев Евангелия. Ведь и Евангелие имело форму эсхатологического возвещения; поэтому она сохранялась, ревностно читалась как разъяснение обещаний Христа и даже продолжалась. Хотя содержание ее несколько изменилось и личность Мессии-Судьи вполне определилась, но материально-земные надежды ничуть не были упразднены. Фантазия рисует пестрые картины, угрожающие затмить простые и строгие изречения о неминуемом для всякого суде и увлекающие немало исповедующих Евангелие в суету и в отвращение к государству. Вследствие этого традиция эсхатологических речей Христа становилась ненадежной, к ним примешались совершенно чуждые им элементы, и действительные цели христианского направления жизни и упований стали шаткими и смутными.

3. Апокалиптическая литература, стоявшая отчасти под чуждым (вавилонским, персидским, эллинским) влиянием, а равно и техническая эксегеза и хагада ввели массу мифологий (в особенности учения об ангелах) и аллегорий в христианские общины. Для последующего времени самыми важными стали спекуляции о Мессии; отчасти взятые из толкований Ветхого Завета и из апокалипсисов, отчасти же составленные самостоятельно по методам, права которых никто не оспаривал и применение которых, казалось, укрепляло веру. Давно уже в иудейской религии всякому бытию и становлению было приписываемо существование в знании Бога, но это представление, конечно, было в действительности применяемо лишь к ценным идеям. Развивающееся религиозное мышление распространило эти спекуляции, долженствовавшие прославлять одного Бога, прежде всего и на личности, в особенности на выдающиеся, и таким образом и Мессии приписали предвечное бытие, но лишь такое, в силу которого он в *земном своем проявлении* пребывает у Бога. Эллинские же представления о предвечном бытии основывались на различении Бога и материи, духа и плоти. По ним предвечен один дух, а ощущаемая, видимая природа составляет лишь облик, принимаемый им. Здесь дана была почва для идей о воплощении, о принятии второй природы и т. д. В эпоху Христа эти эллинские представления уже влияли на иудейские, и оба рода идей были так распространены, что даже самые выдающиеся христианские учителя переняли их. Религиозное убеждение (см. § 5, 2) в том, что 1) основание Царствия Божия на земле и ниспослание Христа как совершеннейшего посредника было решено в предвечное время и составляет главнейшую цель в Божьих планах спасения, что 2) возвеличенный Христос занял подобающее Ему богоравное правящее положение, что 3) в Христе открылся сам Бог и что Христос этим превосходит всех ветхозаветных посредников и даже все силы ангелов — это убеждение, конечно, не без содействия эллинского мышления, вылилось в утверждение, что Христос существовал предвечно, т. е. что в нем проявилось и воплотилось небесное, богоравное существо, бывшее древнее мира, часть творческого принципа. Религиозный корень этой спекуляции виден в изречениях вроде I ап. Петра, 1, 20, выросшие же

из них формы были очень различны по степени образования и знакомству с апокалиптической теологией или с эллинской религиозной философией, в которой существа-посредники (прежде всего Логос) играли очень важную роль. Один только автор четвертого Евангелия признал с полной ясностью, что предвечный Христос должен быть понят как Бог, бывший в начале у Бога; иначе подвергается опасности содержание и значение совершившегося в Христе откровения Бога. Во многих кругах существовало, впрочем, и то воззрение, согласно которому Христос, будучи человеком (см. генеалогии, вариант к Лук. 3, 22, начало Ев. от св. Марка), был вдохновлен на свое дело ниспосланием ему Духа при крещении (а еще древнее представление, что Дух снизошел к Нему при Преображении, по исповеди Петра); другие же, ссылаясь на Исаяю, 7, видели основу Его божественного естества в чудесном рождении от девы. (Возникновение и распространение этого представления для нас необъяснимы; ап. Павел его, кажется, не знал, в Евангелие от Луки оно, должно быть, внесено впоследствии; в начале II века оно уже сделалось общим достоянием.) Все же очень знаменателен тот факт, что все учителя, признавшие в христианстве новую религию, приписывали Христу предвечное существование.

Прибавление. Указанием на доказательства, черпаемые из пророчеств, на тогдашнее толкование Ветхого Завета, на апокалиптику и признанные методы спекуляции, на внеиудейские влияния (проникшие, однако, уже в иудейство) невозможно объяснить все новые моменты, встречающиеся уже в христианском воззрении. Древнейшие общины были полны энтузиазма, имели в своей среде пророков и т. д. При таких условиях в истории всегда легко создаются факты (особенно важные, например, вознесение Христа и его сошествие в ад — понятно, в связи с пророчествами и иудео-гностическими мифологемами). Нет никакой возможности указать задним числом непосредственные побуждения к таким произведениям, которым был положен конец, и то не полный, лишь составлением новозаветного канона, или замной мифологем аллегориями. Гункель («Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.», 1903) объясняет ряд таких проблем «религиозно-исторически», но при этом не-

сколько запутывается, считая нужным отклонять простые объяснения.

4. В эпоху Христа и апостолов иудейство уже не было простым явлением. То, что называют разложением иудейства, было скорее, хотя и не всюду, разрушением ограничений, обогащением, религиозным просвещением и одухотворением. Не одно эллинистическое иудейство находилось на пути развития в универсальную религию. По отношению к христианству следует остановиться на следующих моментах: 1) культ храма и жертвоприношения были дискредитированы не только дурными жрецами: сама религия переросла их; 2) понятие о Боге стало более универсальным и духовным; 3) теологические спекуляции (о грехе и благодати, об общем и индивидуальном грехе, о предопределении, о провидении и т. д.) частью возникли, частью приобрели большое значение и распространение; 4) рядом с законнической мелочностью и моральной казуистикой появлялись попытки энергичной концентрации закона в главном его итоге; 5) черты будущего мессианского царства одухотворялись и получали нравственное обоснование; 6) вера в индивидуальную загробную жизнь (рай и ад) более определялась и проникала глубже; 7) некоторыми производился качественный разбор Ветхого Завета.

§ 7. Значение религиозных воззрений и религиозной философии эллинистических иудеев для переработки Евангелия

E. Schürer, указ. выше соч. и в Sitz.-Ber. d. K. Preuss. Akad, d. W., 1897, стр. 200 и сл. — *K. Siegfried*, «Philo von Alexandrien», 1875. — *P. Wendland* (изд. Филона и др. работы). — *Ch. Bigg*, «The Christian Platonists of Alexandria», 1886. — *M. Friedländer*, «Geschichteder jüdischen Apologetik», 1903. — Работы *Фрейденталя* (Freudenthal в «Hellenistische Studien») и *Бернейса* (Bernays).

1. Из сохранившихся остатков иудео-александрийской литературы (напомним о Сивиллах и о Иосифе) и из широкой пропаганды иудейства в греко-римском мире можно заключить, что в рассеянии существовало иудейство, в сознании которого культ и церемониальные законы со-

вершенно заслонялись монотеистическим почитанием Бога, учениями о добродетели и верой в будущее загробное воздаяние. Даже обрезание не везде требовалось от новообращенных иудеев; довольствовались очищающим омовением. Иудейская *религия* казалась здесь переработанной в общечеловеческую *мораль* и в монотеистическую *космологию*. Поэтому идея теократии и мессианские надежды тут отступали на задний план. Последние все же существуют; но пророчествами пользовались, главным образом, для доказательства древности иудейского монотеизма, а идеи о грядущем исчерпывались ожиданием гибели Римской империи, сожжения мира и — что было главное — *общего возмездия*. А специфически иудейский характер сохранился в безусловном почитании Ветхого Завета, на который смотрели как на источник всякой мудрости (даже греческой философии и всех проявлений истины не иудейских религий). Многие из просвещенных строго соблюдали Закон ради его *символического* значения. Эти иудеи и обращенные ими греки образовали новое иудейство на основе старого. Оно подготовило почву для христианизации греков и для возникновения великой, отрешившейся от Закона, церкви христиан из язычников в империи; оно развилось под влиянием греческой культуры до, так сказать, мирового гражданства на монотеистическом фоне. Как религия, оно освободилось от национальных форм или ослабило их и оказалось совершеннейшим выражением той «естественной религии», которую открыла стоическая школа. Но в той же мере оно стало и *моралистичнее* и потеряло отчасти ту *религиозную* влияние, которой обладали пророки и псалмопевцы. Тесное сближение иудейства с эллинистической религиозной философией надо считать важнейшим прогрессом в истории религии и культуры; но у него не хватило сил на прочные религиозные *образования*. Творения его претворились в «христианстве».

2. Главным представителем иудео-александрийской религиозной философии был *Филон* — совершеннейший эллин и убежденнейший иудей, развивший религиозную философию своего времени по направлению к неоплатонизму и подготовивший христианскую теологию, которая могла соперничать с философией. Филон соединял в себе

платоника со стоиком, а вместе с тем и философа откровения; он перенес окончательную цель в область сверхразумного (находящееся выше всякого естественного познания познание Бога) и сообразно этому высшую силу — в божественное откровение. С другой стороны, он, будучи ярким дуалистом (Бог = дух = благо, материя = ничтожество, зло), рассматривал человеческий дух как божественное начало и создал посредника между Богом и сотворенным духом, между природой и историей в виде лично-безличного *Логоса* (Логос — миротворческая сила Бога, творение Бога, наместник Бога, синтез всех проявляющихся в мире логосов, идей); в нем он видел разъяснение загадки религии и мира, материей которого все же оставалось ничтожество, зло. Его этические предписания, доходящие до единения с Богом через богоданное познание, в принципе носят строго аскетический характер, хотя он ценил и положительные добродетели, как относительные. Добродетель есть освобождение от чувственности и она совершенствуется прикосновением божества. Это прикосновение стоит выше всякого познания, которому, однако, придается великое значение как *пути*. Мышление о мире зависит у Филона от потребности блаженства и покоя, которые стоят выше всякого разума. Можно думать, что Филон потому был первым, выразившим ясно эту потребность с точки зрения философа, что он был не только эллином, но и иудеем, проникшимся Ветхим Заветом; но синтез Мессии и Логоса не находился еще в его кругозоре.

3. Практические основные идеи александрийской религиозной философии распространились — не равномерно, конечно — очень рано в иудейско-христианских кругах рассеяния и оттуда перешли и в языческо-христианские, или лучше сказать, почва была подготовлена там, куда эти идеи проникали. С начала II века философия самого Филона, специально *учение о Логосе* как выражение единства религии, природы и истории, а *прежде всего его герменевтические положения*, повлияли на христианских учителей. Системы Валентина и Оригена предполагают систему Филона. Тонкий дуализм и искусство аллегористики («библейская алхимия») были приняты и учеными церкви: девизом научной христианской теологии стало нахождение *духовного* смысла священных текстов, причем то принималось, то отвергалось буквальное их значение; только на этом основании она

и была возможна, так как она стремилась (не зная даже *относительного* мерила, применение которого одно могло бы привести к решению задачи) к объединению громадного и разнородного материала Ветхого Завета с Евангелием и обоих их с религиозной и научной культурой эллинов. В этом деле Филон был мастером; он первый, и в самом значительном объеме, перелил новое вино в старые меха, — способ правильный по конечной своей цели, ибо история едина, но при детальном проведении он нередко становился источником ошибок, неправдивости и, наконец, полного ослепления.

4. Александрийскую религиозную философию можно уже назвать «иудейским гностицизмом»; но рядом с этим гностицизмом было еще несколько вариантов. Они далеко не исчерпываются системами ессеев (и ферапевтов?) или учениями самарян и вышедшего из их среды Симона Мага. По иудейским источникам (апокалиптическим и позднейшим иудейским книгам), по посланию к колоссянам, по псевдоклементинам, по явлению элкесаитов и проч. можно заключить, что в I веке существовал многовидный иудейский гностицизм, на который повлияли не столько эллинские, сколько азиатские культовые спекуляции и мифологемы. Но наше знание тут слишком отрывочно, и поэтому до сих пор нельзя судить, воздействовал ли этот гностицизм вначале на *ядро* христианства в такой мере, чтобы этим объяснялись общехристианские явления культа, учения, организации и т. д.

«Необъяснимость» некоторых древнейших явлений (как, напр., крещения и причастия как таинств) не может быть устранена ссылкой на влияние какой-нибудь нарочито изобретаемой иудейской (или даже языческой) секты; она достаточно освещается указанием на общую степень развития, на которой находилась тогдашняя восточная религия.

§ 8. Религиозное настроение греков и римлян в первые два века и греко-римская религиозная философия

G. Boissier, «La religion Romaine d'Auguste aux Antonins», 2 т., 1874. — *J. Réville* «La religion à Rome sous les Sévères», 1886 (нем. пер. *G. Krüger*, 1888). — *G. Friedländer*, «Darstellungen aus der

Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine», 3 т., 5-е изд. — *J. Marquardt*, «Рömische Staatsverwaltung», 3 т. 1878. — *Leop. Schmidt*, «Die Ethik der alter Griechen», 2 т., 1882. — *M. Heinze*, «Die Lehre vom Logos», 1872. — *A. Aall*, «Geschichte der Logosidee», 2 т., 1896—99. — *F. Cumont*, «Die Mysterien des Mithra», нем. пер. *G. Gehrich*, 1903. — *R. Hirzel*, «Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften», 3 ч., 1877 и сл. — *E. Hatch*, «The influence of Greec ideas and usages upon the Christian church», 1890 (нем. пер. *E. Preuschen*, 1892). — *G. Anrich*, «Das autike Mysterienwesen», 1894. — *G. Wobbermin*, «Religionsgeschichtliche Studien», 1896. — *R. Reitzenstein*, «Poimandres», 1904. — *Guiraud*, «Les assemblées provinciales dans l'empire Romain», 1887. — *Krascheninnikoff*, «Die Einführung des provincialen Kaiserkultus im römischen Westen» (Philologus, т. 53, стр. 147 и сл.). — *O. Hirschfeld*, «Zur Geschichte des Römischen Kaiserkultus» (Sitz.-Ber. d. K. Preuss. Akad. d. W., 1888, 19 Juli). — *Büchner*, «De neocoria», 1888. — *E. Norden*, «Die antike Kunstprosa», 2 т., 1898. — Руководства по истории философии *Целлера* (Zeller), *Эрдмана* (Erdmann), *Ибервега* (Ueberweg), *Штрюмпеля* (Strümpell), *Виндельбанда* (Windelband) и др. — История античных религий *Роберта* (Robert), *Штенгеля* (Stengel), *Виссова* (Wissowa) и др. — *P. Wendland*, «Christenthum und Hellenismus in ihren litterarischen Beziehungen», 1902. — *A. Harnack*. «Geschichte der Mission u. s. w. in den drei ersten Jahrhunderten», 1902.

1. После того как в эпоху Цицерона и Августа народная религия и вообще религиозные настроения совсем почти исчезли в образованных кругах — к концу I века в греко-римском мире замечается новое оживление религиозной мысли, охватывающее все слои общества и усиливающееся с середины II века с каждым десятилетием. Параллельно с ним шли небезуспешные попытки восстановления древних национальных культов, религиозных обрядов, прорицалищ и т. д. Но новые религиозные потребности времени не нашли себе сильного и ясного выражения в этих попытках, которые отчасти делались свыше и искусственным образом. Соответственно совершенно изменившимся условиям (смешению народов и их общению, упадку древних республиканских порядков, подразделений и сословий, монархии и абсолютизму, социальным кризисам и пауперизму, влиянию философии на религию, нравственность и право, идее о мировом гражданстве и о праве человека, вторжению восточных культов, познанию мира и пресыщению им) эти потребности искали новых форм удовлетворения.

Из упадка политических культов и из синкретизма под влиянием философии развилось расположение к *монотеизму*. Религия и *индивидуальная нравственность* стали друг к другу ближе: *одухотворению культов, облагораживанию человека, идее нравственной личности, совести, чистоты, покаяния и искупления* было придано важное значение, искали внутренних сношений с божеством, явилось желание *откровения (аскезы и таинственных обрядов как средства приобщения к божеству), беспечальной вечной жизни* на том свете (*обоожествления*); земная жизнь казалась призрачной.

Если во II веке более выдвигалось *моралистическое* направление, то в III выступало вперед религиозное, жажда *жизни*. При этом политеизм не был побежден, но лишь отодвинут на второй план, где он процветал не хуже прежнего. Numen supremum проявляло свою полноту в тысяче разнообразных форм (божества второго порядка), как в восходящих (обоожествление, культ императоров, «dominus ascens noster»), так и в нисходящих (проявления в природе и в истории). Сама душа — существо неземное; развивается идеал совершенного человека и наставника (спасителя). Но все эти новые идеи отчасти скрываются под старыми формами культа, поддерживаемыми или восстанавливаемыми государством и благочестивыми людьми; они лишь ощупью искали новых выражений; и мудрецу, и скептику, и благочестивому человеку, и патриоту приходилось капитулировать перед древними преданиями культа.

2. Для развития новых форм в области религии имело громадное значение, с одной стороны, существование ассоциаций, а с другой — образование монархической всемирной Римской империи. И то и другое порождает идею всемирного гражданства; кроме того, в первых практикуется социальная помощь, а во втором осуществляется объединение человечества и нейтрализация наций. Церковь шаг за шагом присвоила себе великий аппарат Римской мировой империи, видя, по всей вероятности, в ее организации отражение божественного управления.

3. Главнейшим фактором переворота в религиозно-нравственных настроениях была, может быть, философия, выдвинувшая и усовершенствовавшая этику почти во всех своих школах. Исходя из начал стоицизма, Посидоний, Сенека,

Эпиктет и Марк Аврелий, — а люди, подобные Плутарху, исходя из платонизма, — дошли до этических воззрений, которые, при всей неясности в принципе (познание, покорность, упование), в частности едва ли могут быть превзойдены. Все они сходятся в оценке души. У некоторых ясно проявляется религиозное настроение, искание божественной помощи, спасения и вечной жизни; заметнее всего это у неоплатоников и предшественников их во II веке. Главные черты этого направления — дуалистическое противопоставление божественного и земного, абстрактное понятие о Боге, утверждение, что Бог непознаваем, скептическое отношение к опыту чувств, недоверие к силе разума вместе с горячей готовностью исследовать вещи и использовать плоды совершенной уже научной работы, далее — требование освобождения от чувственности посредством аскезы, потребность авторитета, вера в откровение свыше и сплочение религии, науки и мифологии. Люди уже начинают узаконять религиозные фантазии в области философии, возвращаясь к мифам как к сосудам глубочайшей мудрости (романтизм). Подготовившаяся, таким образом, теософическая философия представляется с точки зрения естественных наук и просвещения регрессом (но не во всех отношениях: неоплатоническая психология, напр., много выше стоической); но она была выражением более глубоких религиозных потребностей и ценного самопознания. Внутренняя жизнь со всеми ее чаяниями, надеждами и стремлениями становится исходной точкой мышления о мире. Идеи о божественном, милостивом Провидении, о единении всего человечества, о всеобщей братской любви, о необходимости прощения зла, снисходительного терпения, о признании собственных недостатков — все эти идеи, не в полном совершенстве, конечно, через посредство греческой философии сделались таким же достоянием широких кругов, как и убеждение о врожденной греховности, и потребность спасения, и оценка человеческой души, находящей себе покой лишь в Боге. Но недоставало положительного *откровения*, широкой, удовлетворяющей запросы *религиозной общины*, мощного религиозного *гения*, недоставало такого понимания *истории*, которое могло бы заменить потерявшую значение историю политическую; не было *уверенности*, и поэтому не прекращалось

колебание между страхом перед божеством и поклонением перед природой. Не было силы, способной овладеть людьми, низвергнуть идолов и разрушить старое. Все же Евангелие соединилось с этой философией, представляющей высшее достояние времени, и стадии церковной истории догматов соответствуют в первые пять веков стадиям эллинской религиозной философии той же эпохи.

1. Особенно поучительны исследования о содержании и объеме слов «Бог» и «обожествление» в первые три века, потому что через это мы знакомимся с разнообразием и эластичностью религиозных чувств и спекуляций.

2. Римская религия, собственно говоря, ничего не могла дать христианству; но формальные понятия ее о предании, преемственности, законности и дисциплине, господствующие, впрочем, во всей римской жизни, имели для него великое значение.

3. Во всей империи у христианства не было действительной и опасной соперницы в лице какой-нибудь отдельной религии, даже религии Изиды или Митры не могли считаться таковыми (самой опасной соперницей осталась бы иудейская религия, если бы она сама себе не преградила пути, вследствие своего внутреннего развития, и если бы она не была убита разрушением храма и рассеянием иудейской народности). Отдельные религии в этой борьбе играли лишь роль частиц общей силы. Полюсами этой общей языческо-религиозной силы надо считать, с одной стороны, культ императоров (политическая религия), а с другой, романтически-идеалистическую философию; опорой последней была история, т. е. греко-римская культура. Эту культуру христианство не могло, конечно, преодолеть, а должно было так или иначе слиться с ней. Еще с философией оно могло мириться, хотя и между ними оставались непреодолимые преграды. Неоплатоническая философия, представлявшаяся раньше союзником, стала мало-помалу серьезнейшим противником церкви, так как в ней олицетворялась последняя фаза эллинизма, т. е. всей греческой культуры.

4. Почти все элементы, совместное воздействие которых мы называем католицизмом, уже существовали в апостольскую эпоху (ведь и гностицизм и Ириней могут быть выве-

дены из элементов учения апостола Павла). Но сам католицизм не появлялся еще; нигде еще не было твердого построения — ни в учении, ни в практике культа, ни в организации целого, ни в дисциплине. Также недоставало и резкой исключительности и — хотя авторитеты уже имелись — священнического авторитета. А так называемый ортодоксальный протестантизм вообще не может быть сопоставлен с первобытным христианством, так как церковное его проявление не может быть отделено от католицизма, протестом против которого он был. Один только свободный протестантизм допускает сравнение с ядром проповеди Христа и с идеями апостола Павла о религиозной этике.

Как введение для изучения истории догматов, можно рекомендовать, кроме вышепереименованной литературы и изучения Септуагинты и Нового Завета, следующие книги: «Die Apokalypse Esra» (4 Buch Esra, изд. F. Fritzsche, «Libri apocr. Vet. Test.», 1871, нем. пер. Gunkel.), «Die Psalmen Salomo's» (указ. выше), «Die Pirke Aboth» (изд. H. Strack 1882), «Die sibyllinischen Orakel» (изд. Geffcken, 1902), сочинения Филона, особенно его толкования книги Бытия, Сенеки, Плутарха, Эпикура и Марка Аврелия.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО ДОГМАТА

Книга первая ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЙ ПЕРИОД

ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОРИЕНТИРОВКА

§ 9

P. Wernle, см. § 5. — *F. Overbeck*, «Ueber die Anfänge der patristischen Litteratur» (Hist. Zeitschr., N. F. XII, стр. 517 и сл.). — *R. Sohm*, «Kirchenrecht», I, 1892.

Первый век существования языческо-христианских общин характеризуется: 1) быстрой убылью иудейского христианства; 2) религиозным энтузиазмом («духом» — специально харизматическим учением; ведь и гностики почти все были энтузиастами); 3) силой упования на грядущее время (хилиазм); 4) строгой нравственностью в духе заповедей Господа; 5) разнообразием и свободой в выражении веры на основании утвердившихся таинств, определенных, но поддающихся различному толкованию формул и все обогащающегося предания; 6) отсутствием *единого*, ясно очерченного, беспрекословно применимого внешнего авторитета в общинах (авторитетами считаются Ветхий Завет, «учение Господа» в апостольском предании и животворящий, проявляющийся отчасти осязательно Святой Дух); 7) отсутствием политической связи между отдельными общинами (каждая еkkлeзия сама по себе представляет законченное изображение и осуществление всей небесной церкви) и твердой, но предоставляющей известный простор для отдельной личности, организацией; 8) своеобразным писательством, выступающим с наивысшими притязаниями и создающим даже факты; 9) воспроизведением отдельных изречений и рассуждений апостольских учителей при неясном понимании

их; 10) возникновением направлений, старающихся ускорить начатый с самого возникновения процесс слияния Евангелия с духовными и религиозными интересами времени (с эллинизмом), а также и начинаниями, имеющими целью оторвать Евангелие от его почвы и подвести под него совершенно чуждые ему представления. Между последними главное место занимает (эллинское) представление о том, что познание не есть (харизматический) придаток веры, а совпадает с существом самой веры.

ГЛАВА II. ВОЗЗРЕНИЯ, ОБЩИЕ ВСЕМ ХРИСТИАНАМ, И ОТНОШЕНИЕ К ИУДЕЙСТВУ

§ 10

У наибольшего числа христиан существовали общие воззрения; это доказывается, между прочим, фактом лишь постепенного выделения гностицизма. Убеждение в том, что они познали всевышнего Бога, сознание ответственности перед Ним, упование на Христа и на дарованное Им спасение (приобретаемое крещением), непоколебимые надежды на вечную жизнь, мощное возвышение над миром — вот элементы, составлявшие основное настроение. Определение христианства, данное Иустином (у Евсевия, ист. церкви, IV, 17, 10), как «школы божественной добродетели», было, наверно, одобрено всяким христианином, и точно также автор деяний св. Феклы выражает общее воззрение, когда он (гл. 5, 7) «слово Христа» отождествляет со «словом о воздержании и воскресении». В частности можно указать на следующие пункты:

1. Будучи основано на откровении, Евангелие есть достоверное проявление всевышнего Бога, и спасение приобретается лишь верой в это откровение.

2. Главное содержание этого откровения составляет духовный монотеизм, возвешение о воскресении из мертвых и о вечной жизни, а также проповедь нравственной чистоты и воздержания на основании покаяния перед Богом и даруемого единожды полного очищения (в крещении) с расчетом на предстоящее воздаяние за добро и зло.

3. Это откровение дано через Иисуса Христа — ниспосланного «в конце времени» Спасителя, состоящего в особенной, исключительной связи с самим Богом (сравнительно часто употребляемое в древнейшее время и многозначашее слово *παῖς Θεοῦ*). Он — Спаситель (*σωτήρ*), так как Он принес полное познание Бога и дар вечной жизни («познание» и «жизнь», а также «познание жизни», выражающие сумму Евангелия; см. молитвы при причастии в «Учении апостолов», гл. 9 и 10: «Благодарим Тебя, Отец наш, за жизнь и знание, которому Ты приобщил нас через Иисуса, Сына Твоего»). Но, кроме того, он — образец всей нравственной добродетели, законодатель и закон совершенной жизни и еще победитель демонов и судья мира.

4. Добродетель есть воздержание (т. е. отречение от благ земли, где христианин — чужой, где он ждет лишь гибели) и братская любовь. В силу рефлексии тут происходит явное отступление от слов Христа, и потому у древнейших языческо-христианских общин братская любовь стоит уже ниже аскетического соблюдения добродетели; Кельс (у Ориг. «*Contra Celsum*», V, 59) из уст всех христиан слышал слова: «для меня мир распят, как и я для него», а не зов: «любите братьев».

5. Благовествование о Христе поручено избранным мужам, апостолам, или одному из них: в их проповеди представлена проповедь самого Христа. А затем Божий дух действует в «святых» своими дарами и пробуждает еще особых «пророков и учителей», которые получают сообщения для назидания других и предписаниям которых надо подчиняться.

6. Христианское богослужение состоит в духовном жертвоприношении без церемоний и без устава; ценность священнодействий и таинств заключается в сообщении духовных благ («Учение», 10: «нам же Ты даровал, Господи, духовную пищу и питье и жизнь вечную через Сына Твоего»).

7. Границы, разделяющие людей в отношении пола, возраста, образования, нации, исчезают для христиан как таковых; христианская община основана на божественном избрании и организована соответственно дарам духа; о мотивах избрания мнения были различны.

8. Так как христианство — единственная истинная религия и отнюдь не национальная, а дана, напротив, всему

человечеству или ядру его, то из этого следует, что оно ничего общего не может иметь с иудейским народом и с его тогдашним культом. Иудейский народ в то время не состоит в отношениях благодати к тому Богу, откровение Которого дано через Иисуса Христа; состоял ли он раньше в таковых, это подлежало сомнению (ср. здесь, напр., одинаковое и все же совершенно различное положение Маркиона, ученика Валентина — Птолея, автора послания Варнавы, Аристида и Иустина), но несомненно было то, что теперь он отвержен Богом и что все откровения Бога, если только таковые были в дохристианскую эпоху (большинство допускало их и считало Ветхий Завет Священным писанием) имели целью лишь избрание «нового народа» и подготовку Божьего откровения через Сына Его.

ГЛАВА III. ОБЩАЯ ВЕРА ВЕЛИКИХ ЦЕРКВЕЙ И НАЧАЛА ПОЗНАНИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ ЯЗЫЧЕСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ С ЗАЧАТКАМИ КАТОЛИЦИЗМА

§ 11

«Сочинения апостольских мужей» (изд. Gebhardt, Harnack и Zahn, 1876 и сл.). — «Учение 12 апостолов = Didacho (изд. А. Harnack, 1884). — Отрывки так назыв. *Kerygma Petri* и других потерянных старинных сочинений (ср. А. Hilgenfeld, «Nov. Test. extra can. recept. fasc.», 4-е изд. II, 1884). — Заключение из сочинений апологетов II в., из Иринея и Климента александрийского. Также и отрывками гностиков можно пользоваться, но с осторожностью, а с другой стороны, и посланиями ап. Павла, особ. I и II к Коринфянам (ср. G. Heinrici, «Kommentar» II, стр. 557 и сл.). — А. Ritschl, «Entstehung der altkatholischen Kirche», 2-е изд., 1857. — М. v. Engelhardt, «Das Christenthum Justin's», 1878. — О. Pfleiderer, «Das Urchristenthum», 2-е изд., 1902. — G. Hoinrici, «Das Urchristenthum», 1902. — H. Weinel, «Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter», 1890. — P. Wernle, см. § 5. — F. Loofs, ст. «Christologie» в Real-Encycl. f. pr. Th. и K., 3-е изд. — J. Bornemann, «Die Taufe Christi durch Johannes», 1896. — Об апостольских мужах к I Климента: R. Lipsius, J. B. Lightfoot, W. Wrede; к II Климента: А. Harnack in Z. K. G., I, 1877; к Варнаве J. Müller; к Ерме Th. Zahn, E. Hückstädt, A. Link; к Игнатию и Поликарпу: J. B. Lightfoot, Th. Zahn, E. v. d. Goltz; к Symh. apost.: А. Harnack в Real-Enc., 3-е изд. и у L. Hahn, «Bibliothek der

Symbole», 3-е изд., 1897. — *F. Kattenbusch*, «Das apostolische Symbol», 2 т., 1894, 1900. — *A. Harnack*, «Geschichte der altchristlichen Litteratur» I, 1, 2, II, 1, 2, 1893—1904. — *G. Krüger*, «Geschichte der altchristlicher Litteratur», 1895. — *E. Hennocke*, «Die Apokryphen des N. T.», нем. пер. с комм., 2 т., 1903 и сл. — *R. Knoff*, «Das Nachapostolische Zeitalter», 1905.

1. *Общины и церковь*. И по размерам и по значению корень христианства был образован сплоченными в организованные общины людьми, исповедующими Евангелие, признающими Ветхий Завет божественным документом откровения, а Евангельское предание — обращенным ко всем благовестием, и соблюдающими его в чистоте, твердости и без сознательных изменений. Каждой общине надлежало быть отражением святой Божьей церкви, находящейся на небесах и посылающей своих членов на землю; это достигалось силой веры, твердостью надежды, священным строем жизни, любовью и миром; кроме того, она чистотой жизни и деятельной братской любовью должна была служить примером для «вне ее стоящих», т. е. для чуждого ей мира. В недавно открытом «Учении апостолов» (отчасти и в апологии Аристида) мы ясно видим круг интересов тех общин, которые еще не подверглись влиянию философии. Они чувствовали себя чужими на земле, ждали пришествия Христа, внушали необходимость чистой жизни («Два пути», зависимость правил нравственности от иудейско-александрийской гномики и от нагорной проповеди) и сознавали себя, без всякого политического союза, причастными новому и вместе с тем древнейшему творению, т. е. церкви, истинной Еве, подруге небесного Христа (Посл. Петра к Якову, 1; Тертулл. Apolog., 39; II Clem., 14; такие же мысли и у Ермы: ради церкви был создан мир, церковь же трансцендентная духовная величина; поскольку человек принадлежит ей, он уже не находится в сем мире. Ср. Валентина у Клим. алекс. Strom., V, 6, 25).

2. *Основы веры*, т. е. признание *единого* Бога (Ерма, Mandat., 1, формулирует только монотеизм), Иисуса, ниспосланного Богом, как спасителя и вождя вечной жизни (а также и Святого Духа), образовали Ветхий Завет, с христианским толкованием, апокалипсисы и все разрастающиеся предания о Христе (с одной стороны — этические и эсхатологические изречения Господа, с другой — известия о

жизни Его). Теологией служили доказательства по пророчествам. Рядом с этим уже рано составлялись краткие формулы исповедания («предание», «возвешение», «учение», «вера», «канон веры»).

Римская община, по всей вероятности, около 150 г. составила и употребляла при крещении употребляемую поныне формулу. Все предания о Христе, обещанном в Ветхом Завете (в пра-Евангелии), были сведены к *единогласному* свидетельству двенадцати апостолов. Возникновение этой инстанции, в которой даны начала католического понятия о предании, исторически необъяснимо и покоится, по крайней мере, отчасти, на априорном заключении. Рядом с ней стоят послания ап. Павла без видимой связи, далеко распространенные и известные. «Единоегласное свидетельство» апостолов и учение Христа почти вполне отождествлялись — и это отождествление, основанное на правильном познании, что апостольское свидетельство дополняет проповедь Христа и ради этого необходимо, положило начало самым серьезным конфликтам последующего времени.

Предположение (Лоофса), будто римский символ веры малоазиатского происхождения или что наряду с ним имелись формулы одинаковой и даже большей древности, не может быть опровергнуто с уверенностью, но еще менее может быть доказано. Можно лишь доказать, что христологическая часть римского символа веры развилась из древних формул или имеет множество древних параллелей. — Предположение, что римский символ веры вырос из борьбы против Маркиона (*Mc. Giffert, G. Krüger*), опровергается тем фактом, что в нем нет ничего специфически антимаркионского (даже не говорится о том, что Бог говорил устами пророков), что он может быть использован против Маркиона лишь с помощью (правда, последовательных) толкований. По *regulae fidei* Иринея и Тертуллиана можно узнать, как гласил бы символ веры, если бы он был составлен с полемическими намерениями против гностицизма и Маркиона. — *А. Зееберг* («*Der Katechismus der Urchristenheit*», 1903) хотел доказать, что уже в апостольскую эпоху существовал катехизис (догматический и этический), по которому учили и ап. Павел и остальные миссионеры. Он доказывает свое положение сопоставлением всего того, что в Новом Завете и в

послеапостольской литературе носит формальный характер, и указывает на то, что это все вместе составляет одно целое. Но и это опровергается тем фактом, что в то время и на ум не мог прийти такой катехизис и что если б он существовал, то он яснее бы чувствовался и не погиб бы никогда.

3. *Главными элементами христианства* были: 1) вера в Бога — Господа и в Сына, на основании пророчеств и засвидетельствованного апостолами учения Господа; 2) дисциплина, соответствующая слову Господню; 3) таинство крещения, дарующее спасение отдельным лицам; 4) общая молитвенная жертва, достигающая высшего предела в причастии, где святые дары, как чувственно-сверхъестественное благо, умножают познание и таинственным образом приобщают вечной жизни; 5) твердая надежда на скоро грядущее великое царствие Христа. Познания веры были самые разнообразные; законченного учения еще не существовало; фантазии, спекуляции и остроумному толкованию Ветхого Завета предоставляется широчайший простор, так как дух не должен был быть притесняем. Варнава (Посл. 16, 9) еще допускает различия между «словом Господним» и «мудростью, знанием» (также и Ерма). Все, что община познала о Боге и о Христе, выражалось в молитвах культа; и требование отречения от мира с расчетом на загробную жизнь было практической стороной самой веры. Понимание спасения группировалось вокруг двух центров, мало между собою связанных и привлекающих, с одной стороны, настроение и фантазию, с другой — строгое мышление. Одним спасение представлялось как грядущее славное *царствие* Христа, обещающее праведным время радостей на земле (были заимствованы даже чувственные иудейские представления из апокалипсисов; хилиазм; отсюда начался интерес к воскрешению *плоти*). Другие видели спасение в безусловном и полном *познании* Бога (и мира), данном в противовес языческим лжеучениям, и в этом познании для них заключалось твердое упование (вера) на дар *жизни* и всевозможных благ (воскрешению плоти тут не придавалось столько значения). Общине, поскольку она составляет общину святых, уже даны блага отпущения грехов и праведности. Но ценности обоих этих благ угрожает *моралистическое* рассуждение, по которому вечная жизнь представляет награду и возмездие за совершенную, нравственную жизнь, избранную и проведенную собственными

силами. Мысль, что безгрешность покоится на нравственном возрождении, совершаемом в крещении, все еще действительна (см. главным образом Варнаву), но ей отовсюду угрожает опасность быть вытесненной другою, по которой нет иного блага, кроме дарованного познания и обещанной в будущем (присвоенной уже посредством таинства) вечной жизни, а есть сумма обязательств, в которых Евангелие представляется *новым законом* (аскетической святости и любви). Христианизирование Ветхого Завета поддерживало это эллинское понимание. Хотя все еще существовала идея, что Евангелие, представляя собою «закон», содержит и дарованное благо («законы без ярма необходимости», Варнава; «закон свободы», Яков; «Христос сам закон», Ерма), но это представление всегда было шатким и постепенно оно совсем исчезло. Сосредоточение Евангелия в понятиях «знание», «возвешение», «закон» казалось столь же ясным, сколь и исчерпывающим, и, во всяком случае, следовало сохранить «веру», сказывающуюся как в познании, так и в уповании и послушании, но бывшую собственно «уверенностью избрания», чем-то предварительным, так как спасение (в смысле и Царствия Божия и вечной жизни) — дело будущего.

В надежде на Царство благо представляется осуществляющимся для всей *общины*, а при моралистически-гностическом толковании оно является благом индивидуальным, при котором награда и кара представляются координированными. Моралистический взгляд на грех, прощение и справедливость отступает у Климента, Варнавы и Поликарпа на задний план перед формулами ап. Павла; но неуверенность, с которой они воспроизводятся (см. в особ. I Климента, 10 и сл. и в иных местах), показывает, что они не вполне поняты. У Ермы и II Климента отпущение грехов после крещения основано на добровольном покаянии.

Сильно распространенное представление о том, что тяжкие грехи крещеным не могут быть отпущены внутри церкви (разве только на основании особенного божественного разрешения), а к легким должно относиться снисходительно, — доказывают полный переход к морализму, прикрытому покамест апокалиптическим энтузиазмом.

4. *Ветхий Завет, рассматриваемый как источник познания веры*, служил: 1) развитию монотеистической космоло-

гии; 2) изложению доказательства по пророчествам (это доказательство составляло вместе с космологией «теологию») и древности христианства («древнее мира»); 3) обоснованию (per analogiam) всех церковных идей, обрядов и необходимых установлений; 4) действительному углублению религиозной жизни (псалмы и пророческие отделы); 5) опровержению иудейства как нации, т. е. указанию, что этот народ отвержен Богом, что он или никогда не состоял в союзе с Богом (Варнава), или разве в союзе гнева, или же лишился этого союза, что он никогда не понимал Ветхого Завета и потому этот последний был отнят у него, если он когда-либо составлял его владение (отношения главной церкви к иудейскому народу и его истории, по-видимому, были так же разнообразны, как и отношения гностиков к Ветхому Завету). Были, конечно, сделаны попытки к *исправлению* Ветхого Завета в христианском направлении; но они стали лишними, когда был создан Новый Завет. Он сделался защитником точного сохранения Ветхого Завета.

5. *Познание веры* состояло, прежде всего, из познания Бога как Единого, Небесного, Духовного и Всемогущего: Бог — Творец и Правитель мира, и потому — Господь (у Ермы, Mand. I: «прежде всего уверуй, что Бог есть один», Он создал мир «из небытия»). Но если Он Творец, создавший мир ради людей как чудное, благоустроенное целое (монотеистический взгляд на природу), то Он в то же время Бог милости и спасения («Бог-Спаситель»), и только в познании единства Бога-Творца и Бога-Спасителя завершается вера в Бога-Отца. Спасение же признавалось необходимым, так как человечество и весь мир сразу подпали власти злых демонов. Общепризнанной теории о происхождении этой власти не существовало; но убеждение, что состояние и направление мира в данное время было делом не Бога, а дьявола, было и несомненно и общепринято. Все же вера во Всемогущего Создателя и надежда на преобразование земли не допускали *теоретического* дуализма, но практический влиял на настроения. Мир — благо, он дело Бога, но направление его — дело дьявола. Так в мире усматривали то прекрасное целесообразное целое, то скверность его направления, мерзость всего чувственного, владычество демонов. Как сама

проповедь Христа, так и христианство древнейшей церкви заключали в себе *покоящиеся* элементы (познание Бога, покорность судьбе, кротость, терпение) и *импульсивные* (хилизм, вражда против государства, агрессивное отречение и аскетизм). Те, по большей части, давали направление, а эти — движущую силу; но импульсивные элементы, конечно, сильно влияли также и на направление.

6. *Вера в Иисуса Христа* как Спасителя была теснейшим образом связана с верой в Бога-Спасителя. Христос — Господь и Спаситель, как Бог, и названия эти часто употреблялись без обозначения, кого из них, собственно, подразумевали; ведь в дарователе откровения и обожаемом Посреднике (Христе) заключался и Создатель его (Бог): воля спасения и откровение спасения покрывают друг друга; но с молитвами по обыкновению обращались к Богу *через посредство* Христа. Это название Иисуса («Христос») стало, конечно, простым именем, так как значение «Мессия» было совершенно непонятно. Поэтому христианам из язычников пришлось прибегать к иным средствам, чтобы выразить Его достоинство; все же в эсхатологиях заключались важные пережитки первоначального понимания личности Христа. В признании того, что Бог избрал или приготовил Христа, что Он и «Ангел» (автор послания к Диогнету и апок. Зефании отвергают это выражение) и «Служитель» Бога, что Он будет судить людей, а также и в других подобных выражениях проявляются мнения о Христе, которые происходят от основного представления, что он призванный Богом, облеченный Его волей Христос. Наряду с ним передавалось забываемое понемногу обозначение «Учитель».

Другое обозначение — «Сын Божий» (не «Сын человека») было также взято из предания и сохранено без всяких колебаний. Из него сразу вытекало, что Христос принадлежал к божественной сфере и что о Нем следовало думать «как о Боге» (у II Климента, 1, «Christo quasi deo»: христиане у Илиния, посл.). В этой формулировке классическим образом выражается косвенная теология Христа, в *которой не было сомнений*. О Христе следует мыслить как о Боге: 1) потому что Он — возвеличенный Богом Господь и Судья; 2) потому что Он дал познание и жизнь и выводит или выведет людей из власти демонов, из обмана и греха. Таким

образом, Он — Спаситель, Господь, наш Бог, мой Бог, *dei filius ac deus, dominus ac deus*, но не *ó θεός* (сильная полемика против этого выражения у Клим., *Homil.*, XVI, 15 и сл.). Он — и «упование наше», и «наша вера», Он — первосвященник наших молитв, нашей жизни.

На этой основе имелось много разных *пониманий сущности* Христа, представляющих, так сказать, аналогию к греческим «теологиям», и к наивным, и философским, но не было еще общепризнанного учения. Тут можно различить два главных типа¹: Христос считался человеком, которого Бог избрал, в которого вселился дух Бога (само божество) и который после испытания был «усыновлен» и возведен в сан правителя (адоптианистская христология), или же Христос считается небесным духовным существом (т. е. высшим духовным существом после Бога, «вторым» Богом, образующим все же единство с первым), которое древнее мира, которое воплотилось и, совершивши свое земное дело, возвратилось в небеса (*пневматическая*, или лучше — *ипостасическая* христология, которая сильно облегчала переход к учению о Логосе). Эти две христологии (предрешенный Богом с начала времени, призванный, одаренный духом Его, доказавший свое повиновение и за это возвеличенный до божественного владычества человек и принявшее человеческий образ божественное существо) сильно сблизились в тот момент, когда под предвечно существовавшим Сыном Божиим стали понимать вселившийся в человека-Христа дух Божий (Ерма) и когда, с другой стороны, название «Сын Божий»

¹ Возражения, сделанные Ф. Лоофсом (*Roal-Enc.*, 3 т., стр. 23 и сл. — См. также у Р. Зееберга, «*Grundriss*», стр. 6), не столько касаются самих различий, сколько непонимания первого главного типа. И адоптианистская христология пневматична, поскольку она признает самым главным живущего в Христе «духа»; ведь и она не «естественное» представление, а строго сверхъестественное. Нельзя согласиться с тем, что вопрос об ипостасирующем элементе в Христе анахронистичен: не следует только понимать его в строго дизъюнктивном смысле, так как ведь и Ерма в божественном «духе», который получает каждый человек, видит психологическую величину. Если не делать различия — для древнейшего христианства языческих общин (для прахристианства ср. Матфея и Луку; относительно Марка дело представляется сомнительным) — между адоптианистской и ипостатической христологией, то христология Ермы, алогиян, обоих Феодотов и др. покажется новшеством, которым она не могла быть.

было произведено от (чудесного) рождения во плоти этого пневматического существа (более или менее неопределенного в прабытии), а делалось обыкновенно и то и другое. Но, несмотря на эти переходные формы, обе христологии ярко отличаются: одна характеризуется избранием (тут придается важное значение чудесному событию при крещении), «переходом» к божественности, другая отличается наивным докетизмом; учения о двоякой природе еще не было (божественность являлась или даром, или принявшей на время оболочку человеческой плоти). Формула, говорящая, будто Христос был только простым человеком, по всей вероятности, с самого начала и во все времена считалась непристойной; а также и отвержение слов «во плоти»; с меньшей уверенностью отвергались формулы, просто идентифицирующие Христа с божеством (наивный модализм: «Он превратился в человека», как сказано в апок. Зефании). Но в более широких церковных кругах, очевидно, не было настоящей *теории* о тождественности Бога и Христа (Иустин явно отвергает ее); допущение существования хоть *одного* небесного, вечно духовного существа, кроме Бога, требовалось уже ветхозаветными писаниями, по тогдашнему пониманию их, так что должны были признавать его и те, которые для христологии не нуждались в таком небесном существе. (У Ермы: Святой Дух — природный сын Божий, Христос же, с которым Святой Дух соединился, — усыновленный.)

Пневматическая христология была принята всюду, где усиленно занимались Ветхим Заветом и где преобладала вера в Христа как в дарователя совершеннейшего откровения о Боге, т. е. у *всех*, имеющих значение и более образованных христианских писателей (не у Ермы, но у Климента, у Варнавы, у Игнатия, у автора *Kerygma Petri* и т. д.). Именно этой христологии предстояло развитие в будущем, так как она, по тогдашнему толкованию Ветхого Завета, казалась необходимой, лишь она давала возможность сомкнуть творение мира со спасением его, так как она доказывала, что мироздание и религия имеют одну и ту же божественную основу, так как она заключалась в самых почитаемых писаниях древнейшего христианства и, наконец, так как она предоставляла широкий простор спекуляциям о Логосе (это обозначение находится у Игнатия, *ad Magn.*, 8, 2, в *Kerygma*

Petri, в древних Деяниях Иоанна, у апологетов; автор «спора Ясона с Паписком» понимает «в начале» (кн. Бытия 1, 1) — «в сыне». Кельс у Оригена II, 31: «христиане утверждают, что Сын Божий вместе с тем и действительное Слово Его»). В писаниях Иоанна нет *спекуляции о Логосе*, но употребляется общепризнанное выражение, чтобы показать, что оно применимо к явившемуся Христу; в послании к ефессцам, 3, к римлянам, 8, Игнатий образовал замечательные формулы, что Христос — «мысль Отца» или «непреложные уста Отца». А адоптианистская христология оказалась недостаточной при всяких размышлениях об отношении религии ко вселенной, к человечеству и его истории и к Ветхому Завету. Поэтому представители пневматической христологии видели в ней не шаткую теологию; их изложения (Климент, Игнатий, Варнава, Иустин) показывают скорее, что христианство без веры в духовно-божественное существо Христа им кажется невыносимым. Напротив, в дошедших до нас литургических отрывках и в молитвах мало говорится о предвечном существовании; довольствуются тем, что Христос — Сын Божий и достойный обоготворения Господь.

Представления о деятельности Христа (Христос-учитель, принесший познание, установивший новый закон, и Христос-спаситель, даровавший жизнь, победивший демонов, отпускающий совершенные в дни незнания грехи) связывались одними, согласно преданию (тут пользовались посланиями ап. Павла), со смертью и воскресением Его (по I Клименту и Игнатию искупление заключается в крови Господней; см. также послание Поликарпа и у Варнавы), а другими утверждались и без явной связи с этими фактами. Самостоятельные размышления о связи дела спасения с общенными в возвещении фактами едва ли где встречаются; но представление о добровольно принятых страданиях, о Кресте и о Крови Христа действовало в широких кругах как священное таинство, содержащее глубочайшую мудрость и силу Евангелия (Игнатий), хотя далеко не везде устанавливалась связь между смертью на Кресте и отпущением грехов (менее всех о ней заботится Ерма, довольствуясь, Sim., V, 6, 1, фразой: «и сам Он очистил их от грехов, много выстрадав и много трудов вынеся»). Кроме того, идея, что Христос уже в Ветхом Завете был откровителем Бога, угрожала своеобразности и исключительности, которую видели в деятельности исторического Христа.

Что касается фактов истории Христа — действительных или принятых на веру, — то они получили важное значение от постоянного повторения их в учении и от нападений еретиков. К чудесному рождению, смерти, воскресению и второму пришествию только теперь явно присоединилось вознесение на 40-й день и — менее явно — сошествие в царство смерти, а история крещения тем временем ступенька вала. Несомненность этих событий упорно утверждалась; но все же они еще не были «догматами»: во-первых, потому, что они еще не были поставлены в неразрывную связь с понятием о даре спасения, во-вторых, потому, что объем их не был определен, в-третьих, потому, что границы фантазии в разработке и разрисовке еще не были установлены.

7. Одно было неопровержимо, — *почитание Бога* должно быть чисто духовным, без обрядов (см. в особенности последние главы I апол. Иустина и Учения апостолов; *Kerygma Petri*: «по-новому поклоняемся мы Богу через Христа»). Всякое богослужение считалось духовной *жертвой* (благодарения), сопровождаемой постом и делами милосердия. Жертвой в теснейшем смысле считалась евхаристия, и в идею жертвы включалось все, что с нею связывалось (напр., помощь бедным). Отсюда, вопреки всей принципиальной духовности, открылось великое поприще уставным элементам. Под названием *символов* (которые вместе с тем представляли нечто таинственно-действительное) установились необходимые для эллинов «мистерии». *Крещение* во имя Отца, Сына и Духа (эту формулу мы встречаем не только у Матфея, но и у апостола Павла, у I Клим., 5, 8, в Did., 7, у Игнат., к Эфесц., 9 и т. д.) считалось мистерией, посредством которой сообщалось спасение и вполне уничтожались грехи прежнего ослепления (смерть на кресте и крещение связываются у Варнавы и у Мелитона), но затем оно лишь налагало обязанности (это замечается особенно ясно во II послании Климента: смертные грехи, совершенные после крещения, считались непростительными, одному Богу предоставлялось их отпущение, которое Он иногда давал уже на земле через посредство вдохновенных лиц. Позже идея и практика приносимого единожды «второго покаяния» возникла по необходимости и распространилась, обоснованная пророческой книгой Ермы). Крещение называлось «печа-

тью» и «просветлением» (крещение детей сначала, вероятно, не практиковалось); связь крещения с дарованием Святого Духа становилась шаткой. *Причастие* считалось «средством бессмертия» (Игнат., к Эф., 20), таинственным, реальным сообщением познания и жизни (см. молитвы причастия в *Didache*; отпущение грехов здесь не упоминается); оно представляло собой и общую и жертвенную трапезу; употребление воды вместо вина не исключалось (см. «Texte u. Unters. Z. altchristl. Litt.-Gesch.», VII, 2). Тут сплетались и реалистические и символические идеи, точно так же как и идеи о даре и о жертвоприношении. Эллинские представления скоро примешались сюда (Игнатий, Иустин, апол., I, конец; *E. Hatch*, «The influence etc.», стр. 19 и сл.; *I. W. F. Höfling*, «Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer», 1851; работы *Анриха* (Anrich), *Воббермина* (Wobbermin), стр. 236, *Эйхгорна* (Eichhorn), 1898 г., *Гольцмана* (O. Holtzmann) в *Ztschr. für N—tliche Wissensch.*, 1904 г., стр. 89 и сл. См. также литературу к § 5. *E. v. Dobschütz*, «Sakrament und Symbol», в *Stud. u. Krit.*, 1905, стр. 1 и сл.).

Политическое устройство общин до 150 г. не имело влияния на представления веры. Но в почитании апостолов, пророков и учителей лежали основы будущего развития; затем Игнатий уже утверждает, что отношение к епископу предрешает отношение к Богу и к Христу, а иные учителя старательно внушают, что во всем необходимо следовать «старикам» — ученикам апостолов. В языческо-христианской церкви рано уже стали проводить несколько опасные параллели с государственными порядками Ветхого Завета.

Этот обзор показывает, что решающие исходные точки для развития католического вероучения существовали уже до начала II века и до ожесточенной борьбы с гностицизмом.

Документы, дошедшие до нас от I века языческо-христианской церкви, по отношению к истории догматов весьма различны. В *Didache* мы имеем катехизис христианской жизни, составленный, по всей вероятности, по иудейско-греческому катехизису, но выражающий специально христианские идеи в молитвах и в организации церкви.

Послание Варнавы — вероятно, александрийского происхождения — сообщает верное (христианское) толкование

Ветхого Завета, отвергает буквальное понимание его и иудейство как дело сатаны, а в христологии (о личности и о деяниях) следует главным образом ап. Павлу. Ту же христологию содержит послание римской общины (*I послание Климента*), где, кроме того, имеются и другие мысли ап. Павла (примирение и оправдание), но на моралистической почве. Эта последняя ярче всего выступает в *Пастыре Ермы* и во *II послании Климента*, где, кроме того, сильно выдвинут эсхатологический момент. Христология первого основана на усыновлении; у автора *II послания Климента* нет единообразной христологии, он следует разным мотивам. Теология *Игнатия* — самая передовая в том отношении, что он в борьбе с гностиками выдвигает на первый план факты спасения и обращает свой гносис не столько на Ветхий Завет, сколько на историю Христа. Он пытается сделать Христа и по духу и по плоти центром христианства, а спасение он видит в крови Божией. В этом смысле у него и теология и язык родственны и ап. Павлу, и четвертому евангелисту (это особенно заметно в послании к Эфесц.); как ставящий Христа в центр, он сильно отличается от своих современников. Одного с ним духа Мелитон и Иринея, предшественником которых он был. К ним он относится, как впоследствии Мефодий к классической ортодоксальной теологии IV—V веков. Параллель эту можно провести не только относительно формы; одно и то же направление духа переходит от Игнатия к Мелитону, Иринею, Мефодию, Афанасию, Григорию Нисскому (смешанное уже с идеями Оригена) вплоть до Кирилла Александрийского. Характерная черта его состоит в том, что в сферу и в центр теологии входит не только личность Христа как богочеловека, но и все главные пункты Его истории составляют мистерию спасения (см. Ad. Eph. 19). Игнатий отличается еще и тем, что в его посланиях за его восторженным, отрывистым, а равно литургически формулообразным стилем слышится искренний христианский пафос. Он увлечен Христом; ср. ad. Rom., 6, 7; ad. Smyrn., 1. *Послание Поликарпа* характерно своей зависимостью от более древних христианских писаний (посланий ап. Павла, I Климента, I Петра, I Иоанна), т. е. своей консервативностью по отношению к самым ценным преданиям. *Возвешение ап. Петра* обозначает переход от древнехристианского писатель-

ства к апологетическому (Христос, как $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$). Попытка указать отдельную малоазиатскую христологию и видеть в ней родник всех самых глубоких христологических идей сделана *Ф. Лоофсом* (R.-E., 3 т., стр. 29 и сл.). Географическое определение этой христологии все-таки сомнительно. Неоспоримо то, что Малая Азия (рядом и вместе с Римом) во II веке составляла центр христианства (Египет стоял в стороне).

ГЛАВА IV. ИУДЕО-ХРИСТИАНЕ И ИХ ВЫДЕЛЕНИЕ

§ 12

Главными источниками служат разрозненные указания Иустина, Иринея, Оригена, Евсевия, Епифания и Иеронима, а затем псевдоклиментовы писания. К литературе надо причислить почти все главные труды школы Baura, *Hilgenfeld*, «Judenthum u. Judenchristenthum», 1886 и *Ztschr. f. wiss. Theol.* т. 48, стр. 21 и сл. и большую отповедь *Ричля* (A. Ritschl), «Entstehung der katholische Kirche», т. 2. 1857. — *Th. Zahn*, «Geschichte des neutestamentlichen Kanons», II, стр. 668 и сл. — *A. Harnack*, «Chronologie», т. 2, стр. 518 и сл. — *H. Waitz*, «Pseudoclementinen» в «Texte u. Untersuchungen», т. 25, вып. 4.

1. Первоначальное христианство по своему происхождению было христианским иудейством, созданием универсальной *религии* на почве ветхозаветной; поэтому оно — поскольку оно не было эллинизировано, что никогда не было достигнуто вполне — сохранило иудейские черты своего происхождения, а прежде всего Ветхий Завет остался для него источником откровения. Соответственно этому надо признать *христианским* всякое использование Ветхого Завета, которое, исходя из идеи, что христианство представляет собою действительный Израиль, относит Ветхий Завет к христианским учреждениям и учениям, причем безразлично, придерживается ли оно более реального или спиритуального его толкования. Вопрос о принципах толкования считается церковной проблемой до тех пор, пока иудейской нации как таковой не предоставляется преимущества и требуется упразднение иудейского ритуала и закона.

Поэтому название «иудейское христианство» применимо лишь к тем христианам, которые или во всем объеме, или хотя в какой бы то ни было мере твердо держались *национальных* и *политических* форм иудейства и требовали исполнения Моисеева закона в буквальном смысле для христиан или, по крайней мере, для христиан, родившихся иудеями, а также к тем христианам, которые, отвергая эти формы, все же усматривали превосходство иудейского народа и в христианстве; очень верно у Климента Римск. Ном., XII, 16: «если инородец исполняет закон, то он иудей, если нет — эллин». (К иудео-христианам нельзя причислить, напр., Папия, несмотря на его хилиазм, автора Didache, несмотря на перенесение ветхозаветных жреческих прав на христианских пророков, Ерму, несмотря на отсутствие древнегреческой философии, адоптианистских христологов, несмотря на отвержение Логоса, а ап. Павла необходимо причислить: см. Римл., 11). Усиленное использование Ветхого Завета для поддержки католических порядков культа, учения и организации не может считаться признаком возрастающего иудейства в христианстве, так как рядом с ним идет эллинизация, которая его и вызвала. Формула католической церкви: «новый закон» — не иудаистическая, а антииудаистическая, хотя именно она давала возможность вносить все больше и больше ветхозаветных заповедей в церковь.

2. Иудейское христианство, бывшее мощным противником ап. Павла, было побеждено проповедью этого апостола и других учителей, а также и врожденной силой Евангелия. Окончательное падение Иерусалима завершило эту победу, соответствовавшую универсалистическому настроению века. С этого времени оно уже не было *фактором* в истории церкви, между тем как иудейство осталось таковым (влияние иудейства на церкви дальнего Востока и Юга в IV и V веках). Но иудео-христиане (эбиониты, назареи) удержались еще долго, и у них сохранились те различия, которые образовались уже в эпоху апостолов. Отделенные сначала от великой церкви не «учениями», а правилами социально-церковной жизни, обычаем и практикой пропаганды, они спорили между собой о следующих пунктах: 1) Составляет ли соблюдение Закона единственное решающее условие или лишь одно из многих для достижения мессианского спасе-

ния? 2) Следует ли требовать его и от христиан, рожденных язычниками? 3) Дозволительно ли общение и в какой именно мере с христианами из язычников, не соблюдающими закон? 4) Кем считать ап. Павла: избранным ли служителем Христа или богомерзким самозванцем? 5) Был ли Христос сыном Иосифа или чудесно рожден Святым Духом? Соответственно этому среда иудейского христианства имелись разные оттенки (не было двух строго отделенных партий, но были две группы: староверческая и прогрессивная, подававшаяся «гностическому» влиянию (см. ниже пункт 3). В литературе отвергнутые иудеями староверы-иудеохристиане (Иероним их называет полуиудеями и полухристианами, стоящими между двух огней) проявили очень мало деятельности; своим Евангелием они почитали родственное синоптикам Евангелие иудеев (свидетельство о них и о их Евангелии мы находим у Иустина, Оригена, Евсевия, Иеронима, Елифания). Иустин же называет либеральных иудеохристиан, соблюдающих Закон для себя лично и относящихся ласково к христианам из язычников, христианскими братьями. Еще их не разделяло ни христологическое исповедание, ни Новый Завет, и даже относительно эсхатологических чаяний крещеные язычники и крещеные иудеи еще понимали друг друга. Но чем более иудейское христианство отдалялось от мира и чем теснее спланивалась католическая церковь и в своем учении, и в своей организации (надо еще прибавить создание Нового Завета), и в развитии своей христологии при посредстве Логоса, тем более чуждым, более сретическим казалось иудейское христианство, которое со времен Ириней людьми, не знавшими его близко, было даже причислено к гностицизму. Все же некоторые восточные отцы церкви сохранили более верное суждение о нем.

3. Иудейство (см. выше, стр. 105) в I веке представляло весьма сложное, выработавшееся под чужими влияниями, явление (эллинистическое иудейство, самаряне, «секты»). Поэтому довольно рано встречаются и крещеные иудеи «гностики» (лжеучители в Колоссах, см. также и послания пастырей; с другой стороны, Симон Маг, Менандр), введшие в христианство спекуляции об ангелах (не чуждые, впрочем, и фарисеям и апокалиптикам), использовавшие космологические учения и мифы, возвысившие и тем и другим поня-

тие о Боге, сократившие, исправившие или перетолковавшие Закон (отвержение кровавой жертвы) и установившие своеобразный аскетизм и культ мистерий (Евангелие их, называемое ими именем Матфея, надо отличать от Евангелия иудеев; отрывки есть у Епифания). Они встречаются еще и в византийские времена. С особым отпрыском этого иудейского христианства мы знакомимся в псевдоклиментинах. Тут, т. е. в лежащих в их основе «возвещениях ап. Петра», сделана попытка подтвердить *апологетически* ту мысль, что Евангелие есть восстановление чистого Моисеева учения; это сделано, с одной стороны, при помощи стоического рационализма, а с другой — при помощи восточной мифологической космологии. Противоречащие друг другу представления стоического натурализма и положительного, провозглашенного через пророков откровения, должны были найти свое разрешение в идее о *едином* пророке, являвшемся со времен Адама все в разных видах. Евангелис представляет собою восстановление первоначальной и универсальной религии, которая есть не что иное, как лишенный всех частных требований (обращение, законы о жертвах) мозаизм. (Величайшее значение придается строгому монотеизму; оспаривается теология о Христе.) Христос считается единственным настоящим пророком, отождествляемым, по-видимому, и с праотцом Адамом. Стоическая идея о логосах перенята, но заменена дуалистической спекуляцией об эонах, в которой проглядывает древняя семитическая основа (мужской и женский элементы; нейтрализация этических противоречий во Всевышнем Боге). Платонические элементы едва ли замечаются. Рядом с апологетической тенденцией сильно развита полемическая. Под видом опровержения Симона Мага она обращена против всех форм языческо-христианского гностицизма (также против Маркиона) и против ап. Павла. Сама полемика и употребляемые для нее средства показывают, что католическая церковь уже существовала. Поэтому возвещения едва ли древнее времени ок. 200 года (исторической уликой нам может служить личность эбионита Симмаха в конце II века, в особенности на основании того, что Викторин Ритор передает о его учении). Далее же почти достоверно, что автор романа о Клименте и послед-

ние его редакторы¹ были совсем не иудео-христианами, а католическими христианами; но только не учениками Иринея или Оригена. Они, по-видимому, совершенно наивно пользовались иудео-христианским источником, не замечая в нем предательских ноток. В Гомилиях, каковыми они дошли до нас, главную роль играют антиполитеистические, антимифологические, антидемонические, морально-аскетические и рационалистические речи ап. Петра и других; полемика с Симоном Магом — лишь обстановка. Автору возвешений родственна группа элькесаитов (в Сирии, появилась в Риме в лице Алквиада в начале III века). Это были иудео-христиане, среди которых ветхозаветная религия вполне претворилась в спекуляции о природе (древнеавилонская религия); они хотя сохранили идею о пророчестве, т. е. считали Христа пророком, но скоро последовали за другим, завершившим религию на основании новой книги откровения предписаниями о покаянии и культе (омовениях). Это, собственно говоря, уже не христианское иудео-христианство (источники: Ипполит, Ориген, Епифаний) носит несколько черт, а именно: строгий монотеизм, критика некоторых частей Ветхого Завета, отвержение кровавых жертв, запрет вина, частые омовения, снисходительное отношение к браку, оскудение мессианской идеи до простого пророчества, исчезновение идеи умиротворения и, как кажется, также идеи о царствии, высокое почитание также и родственников пророка — встречающихся в исламе, который возник не без влияния этого «иудео-христианства», родственного, по всей вероятности, с религией завиев (см. *A. J. H. W. Brandt*, «Die mandäische Religion»). Великая церковь о них мало заботилась.

¹ Схема:

Иудео-христианские
и гностические «Возвещения
Петра» (ок. 200).

Католические антигностические
«Деяния Петра» (нач. III в.).

Роман о Клименте (225—300, быть может, ок. 260).

Гомилии.

Recognitiones.

(Нач. IV в., быть может, еще позже.)

**ГЛАВА V. ПОПЫТКА ГНОСТИКОВ СОЗДАТЬ
АПОСТОЛЬСКОЕ УЧЕНИЕ ВЕРЫ И ХРИСТИАНСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ, ИЛИ ОСТРАЯ ЭЛЛИНИЗАЦИЯ
ХРИСТИАНСТВА**

§ 13

Источники: сочинения Иустина, Иринея и древнекатолических отцов, затем Епифаний и Феодорит, отрывки *A. Hilgenfeld*, «Kotzergeschichte», 1884. Исследования *Фолькмара (Volkmar)*, *Гильгенфельда (Hilgenfeld)*, *Липсиуса (Lipsius)*, *Гарнака (Harnack)*. Изложения: *A. Neander*, «Gnostische Systeme», 1818. — *F. Ch. Baur*, «Gnosis», 1835. — *R. Lipsius*, «Gnostizismus», 1860. — *G. Krüger*, «Gnostizismus» в R.-E. 3, т. 6. — *W. Müller*, «Kosmologie in der griechischen Kirche», 1860. — *G. Heinrici*, «Valentinianische Gnosis, 1871; см. также *E. Renan*, «Histoire des origines du christianisme», Т. V—VII. — *C. Schmidt* (о сохранных на коптском языке гностических подлинниках в «Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Litteraturgeschichte», Т. VIII, 1. 2. См. также гностическую книгу «Pistis Sophia», изд. Petermann и Schwartz, 1853, *C. Schmidt*, 1905, а также книги *Jeû*) и *A. Harnack* в «Texte und Untersuchungen», VII, 2. — *W. Anz*, «Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus» (Texte u. Unters., Т. XV, вып.4). — *J. Kunze*, «De historiae Gnosticismi fontibus», 1894 [Керинф не был иудео-христианином]. — *R. Liechtenhan*, «Die Offenbarung im Gnostizismus», 1901. — *E. de Faye*, «Introduction à l'étude du Gnosticisme», 1903. — *A. Harnack*, «Der Brief des Ptolemäus an die Flora» (Sitzungsber. der Berliner Akademie 1902, 15 Mai). — *C. Schmidt*, «Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christenthum» (Texte u. Unters., Т. XX, вып. 4, 1900). См. также литературу к § 8.

1. Гностицизм — порождение великого синкретистического движения I—II века, начавшегося вследствие перехода религии от одной нации к другой, вследствие соприкосновения востока (древнеавилонская религия) с западом и вследствие влияния греческой философии на религии. Надлежало обеспечить человеку доступ к божеству и создать мировую религию, которая определяла бы цену людей не по принадлежности их к такому-то государству, а по их нравственным и духовным способностям. Такой мировой религией было признано Евангелие, но все же лишь постольку, поскольку оно допускало отделение от ветхозаветной религии и от Ветхого Завета (см. ап. Павла), воздействие религиозной философии эллинов и слияние с традиционным

учением культов и с практикой мистерий (здесь главным образом действовали древневавилонская и переднеазиатская религии, а египетская, по странной случайности, имела мало значения для гностицизма). Средством, приводившим к этим искусственным соединениям, был *аллегорический* метод, практиковавшийся уже давно эллинскими философами религии. Возможность возникновения христианского гностицизма была дана тем, что христианские общины империи унаследовали иудейскую пропаганду, в которой уже в достаточной степени произошла спиритуализация ветхозаветной религии, в которой проснулся интеллектуальный интерес к религии и проявилось сильное влияние чужих религий (вавилонской, персидской; см. иудейские апокалипсисы). Кроме того, Евангелие Христа, а еще более сам Христос производили такое неизгладимое впечатление, что являлось сильнейшее стремление согласовать с ним имевшееся у всякого высшее достояние, причем выходило, как это часто бывает, что «victus victori legem dat». Наконец, христианская проповедь с самого начала сулила познание божественной мудрости (не всем, конечно; было различие между младенцами ума и совершенными) — притом ап. Павел специально антиномистическое, — и общины империи, сообразно их эллинскому пониманию, усматривали в христианской мудрости «служение духу», соединяли таинственность с удивительной откровенностью, духовность с многозначительными эффектными обрядами и своей организацией и «философской жизнью» вызывали признание, что у них осуществлен идеал, которого искал тогда эллинский религиозный дух. Идеал этот состоял в союзе, владеющем, на основании божественного откровения, высшим познанием и ведущим поэтому самую святую жизнь, познание это сообщается не посредством споров, а через таинственные, действительные посвящения и через дарованные откровением истины.

2. Этим уже сказано, что в гностицизме проявляется острый ход процесса, начавшегося уже ранее в церкви и пережившего позднее медленное и сложное развитие в католической системе. Гностики были *богословами* I века; они первые превратили христианство в систему учений (догматов); они первые подвергли предание (ссылка на предание, иногда и на тайное, была делом обычным; главари

гностических школ не хотели быть основателями религии) и первобытные христианские книги систематической обработке; они взялись представить христианство абсолютной религией и поэтому противопоставляли его настойчиво всем другим религиям, даже ветхозаветной (а не одному только иудейству); но абсолютная религия, связываемая ими с Христом, сводилась для них по ее содержанию к результатам религиозной философии, нашедшей таким образом опору в откровении; они — те христиане, которые пытались завоевать быстрым приступом христианство для эллинской культуры и, наоборот, последнюю для первого; при этом они отказались от Ветхого Завета, чтобы облегчить себе заключение союза между этими двумя умственными силами. Христианство тут превращается в таинственную теософию (богооткровенную метафизику и философию истории), пропитанную *духом Платона и идеями ап. Павла*, сооруженную из старого материала культовой мудрости — большей частью *авилонской*, — сообщаемую посредством мистерий и просветленного познания, отделенную от ветхозаветной религии и скудной веры общин смелой и отчасти верной критикой (см. главным образом послание валентиниана Птолея к Флоре). Следовательно, мы в выдающихся гностических школах должны признать *семитические космологические основы*, эллинско-философское мышление и *признание спасения мира через Иисуса Христа*. Далее, надо рассмотреть следующие три элемента: *спекулятивно-философский*, *обрядово-мистический* и *дуалистически-аскетический*. Сочетания, в которых эти элементы появляются, — чтобы дать соединение с Богом, очищение и божественную жизнь, — переход этических проблем в космологические, наконец, воззрение, что история человечества составляет продолжение естественной истории, а специально спасение представляет собою последний акт драмы, завязка которой покоится в самом божестве, а развитие которой составляет мир — все это присуще не одному гностицизму; это — ступень в общей эволюции, во многих отношениях родственная Филону и предвосхищающая неоплатонизм и католицизм.

Из грубой мифологии какой-нибудь восточной религии создавалась мифология понятий путем простого перевода

конкретных образов в спекулятивные и нравственные идеи, как «бездна», «молчание», «логос», «мудрость», «жизнь» (часто сохранялись даже семитические названия). При этом и взаимное отношение и число этих понятий определялись по указаниям древнего языческого образца, но одновременно старались подкреплять все библейскими рассказами и изречениями. Так возникла философско-драматическая поэма, похожая на платоновскую, но несравненно сложнее и потому фантастичнее той. Мощные силы духовности и добра представляются попавшими в роковую связь с силами материи и зла, из которой они в конце концов освобождаются при помощи родственных сил, которые слишком возвышены, чтобы когда-либо унизиться до тех. Незыблемое, неизменное добро — это божество со всей полнотой своих излучений; временно низведенное в материю небесное добро — это дух человеческий; возвышенная сила, освобождающая его, — это Христос. Евангелическая история не есть история Христа, а собрание аллегорических изложений великой истории Бога-мира. У Христа на деле и нет истории; Его появление в этом мире запутанности и затмения составляет Его деяние, а результаты этого деяния — познание духом самого себя. Познание это — сама жизнь. Но оно зависит от воздержания и от подчинения основанным Христом мистериям, в которые человек принимается в общение с *graesens* *pitnen* и которые таинственным образом завершают процесс очищения духа от чувственности. В этом очищении следует принимать и активное участие; поэтому воздержание — главное требование. Таким образом, христианство — спекулятивная философия, освобождающая дух («познание спасения») просвещением и освящением его и направляющая его к достойной жизни. В гностицизме нет рационалистического интереса стоицизма. Власти, дающие духу силу и жизнь, действуют в сфере сверхразумного. Туда ведет лишь учение (не точная философия), покоящееся на откровении и связанное с мистагогией. Основные пункты поэтому следующие: 1) превышающие всякую мысль, неопределимые и бесконечные свойства божественного существа (эластичность монотеизма: единое божественное представляется излучающим из себя множественность); 2) противоположная божественная философия, освобождающая дух («познание спасения») просвещением и освящением его и направляющая его к достойной жизни.

ственному существу злая (не-сухая) материя; 3) полнота божественных потенций (эонов), которые, будучи представлены то силами, то реальными идеями, то относительно самостоятельными существами, изображают в разных ступенях развитие и откровение божества и вместе с тем открывают путь к переходу от верхних сфер к нижним и к возвращению отпавших духов¹; 4) космос как смесь материи с божественными искрами, произошедшая от унижения последних до материи, или же от предосудительного (а в лучшем случае лишь допущенного Богом) предприятия второразрядного духа; потому-то Демиург считается злым, или посредственным, или слабым, но кающимся существом; соответственно этому самое лучшее в мире — тоска; 5) освобождение духовных элементов от их соединения с материей или выделение добра из мира чувственности при помощи Христова духа, действующего в посвящениях (гностические таинства мы лучше всего узнаем из сообщений Иринея о маркианах и из Pistis Sophia), в познании и в аскетизме, постепенно очищающего всем этим души и укрепляющего их к восхождению в высшие сферы (учение о нисхождении = космологии, учение о восхождении = учению о спасении и этике). Так возникает совершенный «гностик», как отрешившийся от мира, владеющий собою дух, живущий в Боге и готовящийся к вечности. Остальные же люди — «гилики». Но есть выдающиеся учителя (школы Валентина), отличающие «гиликов» от «психиков», называя последними людей, которые живут законом и верой, для которых вера общины достаточна и необходима. Центр тяжести гностических систем находился не в меняющихся, нам недостаточно известных, деталях, но в их цели и в основных предположениях. Высшие спекуляции сообщались лишь под конец и, очевидно, не всем; о различных ступенях преподавания можно заключить из письма Птолемея к Флоре.

3. Внешние формы проявления гностицизма были самые разнообразные: были общины, союзы аскетов, культы мистерий, закрытые школы, ни к чему не обязывающие круж-

¹ По отношению к некоторым гностическим системам (а может быть, и ко всем?) громадное число эонов надо понимать как дифференциалы: своим постоянно убывающим рядом они должны открыть возможность к переходу от плюса к минусу. Правда, для этого и 365 еще мало, но все же этим объясняется стремление к увеличению числа.

ки, развлечения, устраиваемые христианскими шарлатанами и обманутыми обманщиками, попытки основания новых религий по образцу и под влиянием христианской. Имелись также пророки и пророчицы, они даже играли довольно важную роль; их существование доказано у василидиан, у Апелла и у маркиан. Выступали и женщины, например, карпократианка Марцеллина, бывавшая в Риме, и др. Значительные гностические союзы старались долгое время держаться внутри христианской общины. О валентинианах пишет Тертуллиан (*adv. Valent.*, 1): «Валентиниане, самая численная секта из еретиков, более всего стараются скрыть содержание своей проповеди, для них долг совести сводится к долгу охраны... Если их спросить откровенно, они с сосредоточенным лицом и нахмуренной бровью отвечают: «Это слишком возвышенно»; если расспрашивать обстоятельно, они путем двусмысленных ответов удостоверяют свое согласие с общей верой». Ириней III, 4, 2, о Кердоне: «Кердон вошел в церковь и принес покаяние, а затем его дальнейшая жизнь была такова: он то тайно учил, то приносил покаяния, то был изобличаем жертвами своего дурного учения и удалялся от общения с братьями».

Между гностиками были личности, стоявшие на высоте научного познания и религиозного подъема. Главные между ними — Валентин и выдающиеся его ученики (Гераклеон и Птолемей). Валентин замечателен силой религиозной фантазии и духа — это признали даже отцы церкви, Гераклеон отличался экзегетически-теологическими способностями (отрывки его комментария к Евангелию Иоанна у Оригена), а Птолемей — своей критикой Ветхого Завета и своим ясным взглядом на *ступени* религиозного развития и на относительные ценности. Валентин и его школа далеко превосходит Василида¹. Но отцы церкви, желая перечислить наиболее выдающихся гностиков, называют обыкновенно Симона

¹ Его система, очерченная Ипполитом в «Философуменах», на мой взгляд, — позднейшее создание ученика Василида. Она отличается двумя особенностями: 1) крайней абстракцией относительно понятия о Боге (VII, 21 «не-сущий Бог создал не-сущий мир из не-сущего»), 2) представлением о спасении как наступлении великого незнания, освобождающего души всех ступеней от познаний всего, что выше их, и дающего им через это покой. Если это не признать пародией, то это полное оглашение в познании.

Мага, Василида, Валентина, Маркиона (и Апелла). Кроме того, они упоминают отдельную группу, которую называют гностиками по преимуществу. Дело идет о сирийских по происхождению, но переселившихся и в Египет и в империю «офитских» (наассинских и т. д.) еретиках, пестрый состав которых нам отчасти хорошо известен из Елифания, а еще лучше из сохранившихся на коптском языке гностических оригинальных сочинений. Но эти оригиналы принадлежат большею частью второй половине III века, и гностицизм в них отличается массой диких спекуляций, формул и обрядов. На этих именно памятниках выясняется, что гностицизм предвосхитил католицизм как систему обрядов.

Отношения к обыкновенному христианству и к общинам были различные. Отчасти «гностицизм» проникал в самый центр общин, так как докетические и дуалистически-аскетические стремления далеко распространялись; с другой стороны, существовали «гностические» союзы, которые строго отделялись и даже ненавидели союзы общин. Для истории догматов особенно важен правый фланг гностицизма и настоящее ядро его, великие гностические секты (василидиане, валентиниане). Последние захотели образовать христиан высшего порядка над обыкновенными, допущенными христианами-психиками. С ними, главным образом, приходилось бороться, они были *теологи*, у которых учились, которые первые написали книги о догматике и этике, научные и экзегетические сочинения, которые положили, одним словом, начало технической, христианско-теологической литературе и начали обработку христианской традиции. Выделение этих гностиков и правого их крыла (энкратиты, «докеты», Татиан, Вардесан, — учение последнего, находившееся под влиянием Валентина и направленное против маркионитизма, некоторое время было не только допущено, но и признано в Едессе) удавалось лишь медленно и было последствием сплочения общин в *католическую церковь*, которая отчасти выросла из гностического движения.

Происхождение гностицизма достаточно объясняется общими условиями, при которых христианская проповедь держалась на почве Римской мировой империи, и присущей этой проповеди притягательной силой, поскольку она сооб-

щала верное знание, жизнь и спасение, связанные с появившейся на земле божественной личностью. Отцы церкви винят в нем, кроме демонов, то расщепленное на много толков иудейство, то самарийского мессию Симона (существование и высокое историческое значение которого нельзя отрицать), то греческих философов, то даже непослушание церковному сану. Легко доказать, что во всем этом есть частицы истины; специально синкретизм, приведший к христианскому гностицизму, несомненно имел главные опоры свои на самарийско-сирийской и на александрийской почве; но нельзя упускать из виду, что повсюду в империи имелись условия для самобытных образований. Поэтому именно невозможно написать историю развития гностицизма, даже если бы мы больше знали об отдельных его проявлениях и их возникновении. Можно лишь различать иудео-христианских гностиков и языческо-христианских; последних можно разделить на группы по их отдалению от обычно-христианских воззрений, выражающемуся преимущественно в оценке Ветхого Завета и Демиурга; затем, можно проследить черты «гностицизма», встречающиеся при беспристрастном чтении христианских сочинений (так, напр., в апокрифических Евангелиях — ап. Петра и в египетском, также в апокрифических деяниях апостолов, вроде Деяний Иоанна, сравн. также особенно остатки ипотипозов Климента Александрийского: докетизм так же мало может служить исключительной приметой еретического гностицизма, как и строжайший аскетизм). Неудивительно, что все то широко разветвленное движение, которым эллинизм со всеми своими хорошими и дурными силами старался приноровиться к Евангелию, постепенно становилось более христианским, иначе говоря, более церковным; это лежало в природе вещей. Но все же нельзя на основании этого хронологически группировать системы II века по их более или менее христианскому характеру, хотя можно считать правилом, что попытки, подобные Карпократовой — превратить христианское учение в платонизм, церковь — в платоновское государство, Христа — в гения, надо отнести к древнейшему времени, а не к позднему.

4. Хотя различия между гностическим христианством и обыкновенным церковным и позднейшей церковной теоло-

гией являются отчасти неопределенными, — и тут ведь придавалось особенное значение моменту познания, и тут Евангелие было на пути к превращению в совершенное знание о мире, и тут *gnosis* (знание) ставили выше *pistis* (веры), и тут в возрастающей мере пользовались греческой философией, ограничивали эсхатологию, давали простор докетическим воззрениям, ценили строгий аскетизм, — тем не менее нельзя забывать, что: 1) во время расцвета гностицизма вышеупомянутые стремления в главной церкви существовали лишь в зародышевом или обрывочном виде; 2) что эта церковь крепко держалась фактов, установленных исповеданием крещения, и эсхатологических надежд, затем веры в высшего Бога-Творца вселенной, в единство Иисуса Христа и в Ветхий Завет, отвергая поэтому дуализм; 3) что она проповедовала единство и равенство всего человеческого рода и, следовательно, единство и универсальность христианского спасения, и, наконец, 4) что она отвергала введение новых, преимущественно восточных, мифологий в теологию, руководствуясь при этом древнехристианским сознанием и известным здравым смыслом. Все же церковь, побеждая гностицизм, многому у него научилась. Перечислим вкратце главные пункты, о которых шел спор (прибавление к ним «пол.» означает, что соответственный гностический тезис имел и *положительное* значение для развития церковных воззрений и учений).

1) Христианство, единственная верная и абсолютная религия, включает в себе законченную систему учения (пол.).

2) Это учение, как таковое, содержит таинственные силы, сообщение которых связано с посвящением (мистериями).

3) Носитель откровения — Христос (пол.), но только Христос, и только воплотившийся в Иисусе Христос (не ветхозаветный). Появление Его и есть спасение, а вероучение есть возвешение о спасении и о его условиях (пол.).

4) Христианское учение выводится из критически обработанного апостольского предания; последнее содержится в апостольских книгах и в оставленном апостолами тайном учении (пол.); как явное учение, оно сосредоточено в *regula fidei* (пол.), как тайное, оно передается из поколения в поколение призванными учителями.

5) Грамоты откровения (апостольские книги) должны быть истолкованы при помощи аллегории, в видах извлечения тайного их смысла (пол.).

б) Что касается отдельных пунктов установленной гностиками *regula*, то самые замечательные из них следующие:

а) установление разницы между высшим Богом и творцом мира и вытекающее отсюда противопоставление спасения и творения, т. е. отделение посредника откровения от посредника творения;

б) отделение высшего Бога от Бога Ветхого Завета, следовательно, отвержение Ветхого Завета, т. е. утверждение, что Ветхий Завет не содержит откровений высшего Бога, исключая разве некоторые его части;

в) учение о самобытности и вечности материи;

г) утверждение, что существующий мир ведет свое начало от грехопадения или от предприятия, враждебного божеству, и поэтому он — произведение злого, или посредственного, или слабого существа;

д) учение, что зло присуще материи, следовательно, представляет собой физическую силу и отвержение свободы;

е) установление эонов, т. е. реальных сил и небесных существ, в которых разветвляется абсолютность божества;

ж) утверждение, что Христос возвещал о неизвестном дотоле божестве;

з) учение, что в Иисусе Христе непременно следует различать небесного эона Христа и человеческий образ его и каждой отдельной «природе» следует приписывать самобытную деятельность — «*distinete agere*». Дело в том, что гностики усматривали спасение в его личности, но свели эту личность к физическому существу; так образовалась теория докетизма. Некоторые из гностиков, как, например, Василид, вообще не допускали действительного соединения между Христом и человеком Иисусом, которого они считали настоящим человеком; соединение было лишь временное; человек Иисус послужил лишь на время совершенно безразличным базисом для эона Христа, этот же эон отделился от Иисуса еще до распятия. Другие, например, часть валентиниан — их христология

была чрезвычайно сложна и своеобразна и насчитывала множество Христов — и ученик Маркиона, Апелл, учили, что тело Иисуса было небесное, так сказать, психическое образование, которое лишь с виду произошло из чрева девы Марии (т. е. прошло через него). Третьи, наконец, как Саторнил (подобно Маркиону) поясняли, что все видимое явление Христа было лишь призраком и последовательно отрицали рождение Христа¹;

и) преобразование еkkлeсии (что небесная церковь считалась эоном, не было новшеством) в собрание пневматиков, которым одним уготовано высшее блаженство, между тем как гиликам суждено погибнуть, а психики за свою простую веру удостоятся лишь низшего блаженства;

к) отвержение всей древнехристианской эсхатологии и особенно второго пришествия Христа и воскресения плоти; с этим связано утверждение, что от будущего следует лишь ожидать освобождения духа от чувственной оболочки, между тем как познавший себя и уверенный в Боге дух обладает бессмертием и ждет лишь перехода в плерому;

л) дуалистическая этика (строгий аскетизм), превратившаяся там и сям в либертинизм.

В подложном послании коринфян к ап. Павлу, помещенном в деяниях ап. Павла, перечисляются следующие гностические лжеучения, казавшиеся в борьбе, очевидно, главнейшими: 1) отвержение Ветхого Завета (пророков), 2) отрицание всемогущества Бога, 3) отрицание воскресения плоти, 4) отрицание того, что человек — создание Бога, 5) отрицание воплощения Христа и рождения его от девы Марии, 6) утверждение, что мир создан не Богом, а ангелами (см. «Sitz.-Ber. der Berliner Academie», 1905, 12 янв.).

До какой степени гностицизм предвосхитил католицизм, мы видим особенно ясно на его христологии и его учении о спасении, на его культовой магии (трансубстанциация, с очевидным обманом, у гностика Марка) и его учении о таинствах, на признанных им женских небесных силах и на

¹ В христологии Василида предвосхищены позднейшие выводы несторианства, а в христологии Валентина (и некоторых его учеников) выводы монофизитизма.

его научной литературе. Многочисленные *termini technici* позднейшей католической догматики встречаются уже у гностиков, — так, напр., «единосущный» для обозначения отношений эонов к перво-Богу. Также следует обратить внимание на множество таинств у некоторых гностиков (кроме крещения и причастия, еще «утешение» — *consolamentum* — духовный брак, соборование).

О формулах таинства Марка см. Ирин. I, 13 и сл. Наасинский гимн (Иппол. филос. V, 10) дает краткое и очень ценное понятие о гностической системе. Я позволю себе перевести его следующим образом: «Дух есть начальный принцип всех вещей, первая причина всего бытия, всей жизни; второе существо, излученное сыном первого духа, есть хаос, а третье, получившее бытие и форму от первых двух, есть душа. Она подобна дикой лани, гонимой на земле смертью, которая непрестанно точит над нею свои когти; сегодня она наслаждается светом, а завтра она погружена в мрак горя и слез. За радостью следует слеза, за слезою судья, за судьей смерть. И блуждая в лабиринте, напрасно ищет она выхода. И сказал Иисус: «Взгляни, о Отец, на это многострадальное существо, как оно, полное горя, бьется на земле, вдали от Твоего дыхания; оно хочет уйти от горького хаоса, но не знает, как подняться. Для его спасения пошли меня, Отец, — дай мне спуститься к нему, дай пройти с печатями в руках все зоны, дай открыть ему все мистерии, разоблачить все божества и возвестить ему тайну священного пути — гносис».

ГЛАВА VI. ПОПЫТКА МАРКИОНА УСТРАНИТЬ ВЕТХОЗАВЕТНУЮ ОСНОВУ ЕВАНГЕЛИЯ, ОЧИСТИТЬ ПРЕДАНИЕ И ПРЕОБРАЗОВАТЬ ХРИСТИАНСТВО НА ОСНОВАНИИ ЕВАНГЕЛИЯ АП. ПАВЛА

§ 14

Главные источники: сочинение Тертуллиана против Маркиона в 5 книгах, Папаний Епифания, Диалоги Адамантия. Древнейшее свидетельство дано Иустином в апологии, срав. также Иринея. — *A. Hahn*, «*Marcionis Antitheses*», 1823. — *Th. Zahn*, «*Marcion's N. T.*» в «*Gesch. d. neutestamentl. Kanons*», II, стр. 409 и сл. — *A. Harnack*, «*De Apellis gnosi monarchica*», 1874 и в *Zw.*

Несмотря на полемику отцов церкви, Маркион не может быть причислен к гностикам, как Василид и Валентин, ибо: 1) им руководили не метафизические и не апологетические, а чисто сотериологические интересы, 2) он ради этого придавал главное значение чистому Евангелию и вере (а не познанию), 3) он для своего понимания христианства не использовал философию — это был, по крайней мере, его принцип, 4) он старался не основывать школы знающих (не было тайного учения), а преобразовывать соответственно Евангелию ап. Павла все общины, христианство которых он признавал законническим (иудействующим) и исключаящим свободную благодать (не было различия между пневматиками и гиликами: Евангелие для всех. Не новое христианство, но «*recuratio adulteratae regulae*»). Только потерпев неудачу, он основал свою церковь, которая была первой церковной общиной, основанной на законченном толковании Евангелия и на строго ограниченном собрании христианских книг. Вполне увлекшись новизной, своеобразностью и величием Божьей благодати во Христе, он счел нужным положить в основание религиозного содержания мощные антитезы ап. Павла (Закон и Евангелие, дела и вера, плоть и дух, грех и праведность) и приурочить и распределить их по двум принципам — справедливого, недоброжелательного и гневного ветхозаветного Бога, тождественного с Творцом мира и неизвестного до Христа Бога Евангелия, олицетворяющего любовь и милосердие (Tertull., *adv. Marc.* I, 19: «*Separatio legis et evangelii proprium et principale opus*»). Этот крайний дуализм — подражание ап. Павлу, но без диалектики, без Ветхого Завета и без иудео-христианского понимания истории — развился у Маркиона не без влияния со стороны сирийского гностицизма (Кердон). С этическим противоположением возвышенных и добрых качеств, с одной стороны, и мелочности, мстительности и жестокости — с другой, были связаны противоположности бесконечного духовного и ограниченного чувственного и притом в такой степени, что проблема угрожала перейти в космологические сферы. Вчастностях особенно важно следующее:

1. Ветхий Завет Маркион признавал и объяснял дословно, отвергая всякое аллегорическое толкование, как книгу откровения Творца мира и Бога иудеев, но поэтому именно он настойчиво противопоставлял ему Евангелие (см. анти-тезы), содержание которого Маркион извлекал лишь из изречений Христа и посланий ап. Павла, очищая их от лишних иудаистических искажений. По его мнению, эти искажения были очень древние, так как все двенадцать апостолов не поняли Христа, или же, получив верное понимание, лишились его и затем ложно истолковали Евангелие по Ветхому Завету. Ап. Павел, призванный Христом преемник, один понял, что Христос возвещал неизвестного дотоле Бога милости, противоположного Иегове. Когда же и его проповедь была затемнена, то на него, Маркиона, была возложена задача восстановления чистого Евангелия. В качестве такого реформатора, второго ап. Павла, он был признан своей церковью, и его «антитезы» получили как бы каноническое значение.

2. Понимание Бога и христология Маркиона сходятся с гностицизмом в том, что и он, в противоположность господствующей церкви, больше всего остального выдвигает новизну, своеобразие и абсолютность христианства; он даже превосходит гностиков в том, что он во всем человеке видит создание одного Творца мира и в природе его не находит ничего родственного Богу любви. Любовь и благодать составляют, по Маркиону, всю сущность Божества, спасение — самое непостижимое деяние Божьего милосердия, и всем, чем обладает христианин, он обязан *одному* Христу, проявлению благостного Бога (модализм). Своим страданием Он у Творца выкупил *верующих* в Него и приобрел их для себя. Но проповедуемый Маркионом строгий докетизм, утверждение, что лишь души людей спасутся, отречение от второго пришествия Христа и суровый, доходящий до запрещения брака, аскетизм (наряду с представлением, что новою жизнью будет управлять Божья любовь) — все это служит доказательством того, что Маркион до известной степени не мог противостоять эллинизму; с другой стороны, эсхатологические представления показывают, что он искал возвращения к единодержавию благостного Бога.

3. Намерение восстановить церковь чистого Евангелия и сослужить спасенных, ненавистных Богу сего мира, побуди-

ло Маркиона собрать евангельские книги в свод нормативного характера (Евангелие от Луки и 10 посланий ап. Павла), установить прочные правила для их толкования и провести твердую, но свободную организацию общин. Так как он отвергал и Ветхий Завет, и всякую естественную религию, и философию, и тайное предание, то на вопрос, что такое христианство, ему приходилось искать ответа в исторических документах. В этом он, как и во многих других отношениях, подал пример католической церкви.

4. Глубокомысленное воззрение, что законы, управляющие природой и историей, и направление гражданской справедливости составляют противоположность деяниям Божественного милосердия, равно как кроткая вера, сердечная любовь и радостное отречение противоположны спесивой добродетели, самомнению и боязни страдания — это воззрение, господствующее в христианстве Маркиона, но и охранившее его от всякой рационалистической систематики, его церковь не долго соблюдалось во всей чистоте. Стараясь сгладить пробелы и противоречия этого воззрения, одни из его учеников обратились к трехпринципному учению, другие — к грубому дуализму, не отвергая, однако, основных мыслей учителя. Но Апелл, замечательный ученик Маркиона, возвратился к исповеданию *единого* Бога (причем Творец мира — лишь ангел Божий), придерживаясь во всем остальном взглядов своего учителя и развивая даже данные Маркионом ценные намеки. Отцы церкви (Родон, Тертуллиан, Ориген) не понимали его и спорили с ним отчаянно. О сотериологии Апелл, вероятно, учил подобно Маркиону; относительно Ветхого Завета он резко отличался от Маркиона тем, что считал содержащиеся в нем рассказы не заслуживающими веры мифами, полными противоречий (см. отрывки его «силлогизмов»). Маркион признавал фактичность ветхозаветной истории, но по этой именно причине считал руководителя ее мстительным, злым, карающим существом.

Отцы церкви вооружились против Маркиона, как злейшего еретика. В спорах с ним развивалось древнекатолическое учение церкви и определялся объем Нового Завета.

В тех воззрениях на спасение, которые мы встречаем у Маркиона, в господствующей церкви и у валентиниан, нам представляются три типа спасения, возможные на почве христианского понимания Бога («Бог есть любовь»). По Мар-

киону, человек должен быть спасен от *всего*, что он есть и что его окружает, от мира, от закона, от греха, от собственного я, от справедливости — одним словом, от всего естественного. По учению церкви, он должен быть спасен от демонов, ворвавшихся в Божий мир, от греха и от смерти, следовавших за ними. По этому воззрению, «природа» сама по себе хороша и нарушенные демонами качества восстанавливаются и освящаются. По учению же валентиниан, спасение — дело сложное, потому что объект его не поддается единому объяснению. Требуется спасение различных ступеней, так как 1) люди различны и 2) должны пройти различные спасительные процессы. Люди духа спасутся от мира во всех смыслах и взойдут в чистую сферу Божества; ведь «естественное» им чуждо, не присуще. Праведные, но ограниченные люди спасутся от греха и от смерти и перейдут в более светлый мир. И тут и там нужна градация. По Маркиону, Христос явился, чтобы разрушить дела Творца мира и законодателя, по представлению церкви — чтобы разрушить дела дьявола. По воззрениям валентиниан, Он оказывается многосторонне действующим Спасителем: Он является всюду, где нужно спасение; но главное действие направлено на освобождение пневматиков от всего мирского.

Книга вторая
ОСНОВАНИЕ

ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОРИЕНТИРОВКА

§ 15

A. Ritschi, «Entstehung der altkatholischen Kirche», т. 2, 1857. —
E. Renan, «Origines du Christianisme», Т. V—VII. — *P. Wernle*,
ук. соч.

I. Второй век существования языческо-христианских общин характеризуется победоносной борьбой против гностиков, Маркиона и древнехристианского энтузиазма, иначе говоря: отклонением острой эллинизации, с одной стороны, а с другой — подавлением первобытных христианских настроений, дисциплины и отчасти даже надежд. Значительная часть древнего христианства была спасена укреплением предания (вера в Бога-Творца и Спасителя); но так как обладание апостольскими писаниями и апостольским вероучением им давало твердую уверенность в их христианстве, то тем свободнее они относились к миру и его мудрости. Субъективизму христианской набожности не давали воли, и фантастическое образование мифов и вторжение чуждого материала в вероучение были сокращены; но каждый член был прикреплен к священной грамоте и к священнику, будучи подчинен сомкнутому епископальному союзу единой, святой, апостольской, *кафолической* церкви, а союз этот, как условие вечного блаженства, был отождествлен с творением Христа. Наконец, были опровергнуты гностические системы, но вместе с тем из Керигмы при помощи понятий греческой философии создавалась научная система

веры. Это было отличное средство, чтобы возбудить интерес образованных кругов к церкви, но для мирян это была затемняющая веру тайна или же пояснение Евангелия в смысле греческой религиозной философии.

2. Задача истории догматов за период 150—300 гг. двоякая: во-первых, ей надлежит описать возникновение и развитие католицизма как *церкви*, т. е. возникновение и развитие апостольско-католических мерил (вероучение, Новый Завет, церковная служба), при помощи которых общины срослись в *единую* эмпирическую церковь, которая все же представляется *апостольской, истинной и святой*. Во-вторых, ей придется исследовать возникновение и развитие *научного вероучения*, как оно появилось на периферии церкви для апологетических целей, не чуждых, впрочем, древнейшему направлению языческого христианства (см. книгу I, гл. 3); как оно, будучи вначале лишь монотеистической космологией, подкрепленной откровением, соединившись затем во время борьбы и с гностицизмом, и с идеями спасения эллинских мистерий, и с церковным возвещением, и с ветхозаветными рассуждениями (Ириней, Ипполит, Тертуллиан) — выросло в сложное здание (философские, керигматические, библейские и древнехристианско-эсхатологические элементы); как оно, далее, под влиянием *александрийцев* превратилось в эллинистически-синкретистическую систему для католических гностиков (первообразами были Филон и Валентин) и как, наконец, ясно выступила великая рознь между научной догматикой и традиционной верой. Уже в III веке было положено начало к разрешению этой розни тем, что цели научной догматики и часть ее учений (прежде всего учение о Логосе) были приняты церковью как *вера*, между тем как другое оставлялось в стороне или оспаривалось, а реалистические положения Керигмы предохранялись от спиритуализирующих переделок и право различия вероучения для мыслящих и веры для незнающих (Ориген) принципиально отрицалось. Четыре ступени развития догмата (апологеты, древнекатолические отцы церкви, александрийцы, Мефодий с приверженцами) соответствуют четырем ступеням религиозного и философского развития язычества того времени: философскому морализму, идее спасения (теоло-

гии и практике мистерий), неоплатонизму и реакционному синкретизму. Именно поэтому и еще по той причине, что возрастающая «посредственность» общин требовала твердого авторитета и правящего духовного сословия, все развитие, вероятно, протекало бы точно так же и без борьбы с гностицизмом (и с монтанизмом). Можно предположить, однако, что оно несколько замедлилось бы. Тем не менее и гностицизм и монтанизм — не случайные явления, и не случайно они содействовали развитию догмата. Монтанизм представляет собой само древнее христианство (каковым оно должно было быть около 170 г.), а корни гностицизма также восходят к древнейшему христианству.

I. УПРОЧЕНИЕ И ПОСТЕПЕННОЕ ОМИРЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА КАК ЦЕРКВИ

ГЛАВА II. УСТАНОВЛЕНИЕ АПОСТОЛЬСКИХ НОРМ ДЛЯ ЦЕРКОВНОГО ХРИСТИАНСТВА. КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Источники: сочинения Иринея, Ипполита, Тертуллиана и только на втором плане сочинения не римских древнекатолических отцов (мерила были определены в Риме). Участие Малой Азии темно и спорно, но вероятно.

Три апостольские нормы (символ веры, Новый Завет, духовный сан) — см. Iren. III, 1 и сл., Tertull. de praescr. 11, 32, 36 — распространились из Рима по различным церквам провинций в разное время, но большей частью все три одновременно. Они были подготовлены краткими керигматическими исповеданиями, авторитетом «Господа», апостольской традиции и читаемых в общине сочинений и, наконец, почитанием апостолов, пророков, учителей, «старцев», христианских героев (аскетов, исповедников) и руководителей отдельных общин.

§ 16. А. Преобразование исповедания крещения в апостольский символ веры

C. P. Caspari, «Quellen Zur Geschichte des Taufsymbols», 4 т. 1566 и сл. — *A. Harnack* в большом издании Patr. Apost. I, 2, 1878. —

A. Hahn, «Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln», т. 3, 1897. — *Th. Zahn*, «Glaubensregel u. Taufbekenntniss» («Skizzen aus dem Leben der alten Kirche»), 1-е изд., 1898, стр. 238 и сл. — *F. Kattenbusch*, «Das apostolische Symbol», 2 т., 1894, 1900. — *J. Kuntze*, «Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss», 1899.

С давних времен в общинах имелось возвешение Христа (см. кн. I, гл. 3, пункт 2) и краткие формулы исповедания (Отец, Сын и Дух), а специально в римской общине установилось около 150 г. неизменяемое исповедание при крещении. Эти исповедания составляли «веру» и считались квинт-эссенцией апостольского возвешения, почему их относили к Христу, т. е. к самому Богу «через апостолов».

Но апостольским «символом веры» считалось вообще все, что казалось неотъемлемым, напр., и христианское понимание Ветхого Завета. Кроме этого римского исповедания, едва ли установились еще и другие законченные символы, и правила нравственности (*Didache Kyrii*) стояли на одной ступени с возвешением Христа. Но с самого начала, при преподавании, при наставлениях и прежде всего при опровержениях лжеучений, внушали: «оставим эти пустые и суетные заботы и вернемся к славному и почтенному канону нашего предания» (I Clem. 7; ср. Polyc. ep. 2, 7; пасторские послания, послания Иуды, Игнатия, а также и Иустина).

Когда же опасность со стороны гностицизма обострилась, то горький опыт показал, что у «веры по преданию» нет устойчивости ни в содержании, ни в объеме, ни в понимании ее. Необходимо было иметь нерушимое *внешнее* мерило для опровержения таких учений, как, напр., о различии высшего Бога от Бога-творца, или о докетизме, для избежания затемнений и перетолковываний евангелической истории и для доказательства, что собственное понимание представляет *апостольское учение*; нужно было установить *определенно-истолкованное апостольское исповедание*. Принужденная такими обстоятельствами римская церковь, образ действий которой нам известен по Иринею и Тертуллиану, выдвинула замкнутое римское исповедание крещения как апостольское, объявляя при этом, что в каждом данном случае антигностические толкования его составляют *само*

собою разумеющееся его содержание, что разъясненное исповедание составляет «*fides catholica*», т. е. правило истинной веры, и что от признания его зависит причисление к церкви. (Сколько здесь было согласия или даже содействия во стороны Малой Азии, до сих пор неизвестно и едва ли когда-нибудь выяснится.) Этот метод, переместивший центр христианства, но предохранивший последнее от полного разрушения, основан на двух недоказанных утверждениях и одном подмене. Ничем не доказано, что исповедание такого рода установлено апостолами, а равно, что основанные апостолами общины сохранили их учение в неизменном виде; а подмен произошел с самим исповеданием, которое заменено его объяснением, — положим, в сущности, верным. И наконец, из согласия целого ряда общин (епископов) в учении еще нельзя сделать вывод о существовании *fides catholica* как непоколебимого закона учения. Этот метод обосновывает католическое доказательство предания и его фундаментальное значение до сего дня: до сего дня для католицизма характерна эта двусмысленность, допускающая, с одной стороны, утверждение, что данное исповедание *ясно и закончено*, а с другой — такую эластичность его, что оно годится для отклонения всякого неудобного мнения. Также характерно то, что христианство отождествляется с вероучением, непонятным для большей части мирян. Последние, таким образом, унижаются и подчиняются *авторитетам*.

Образец этого метода мы находим у Иринея I, 10; Тертуллиан, знакомый с трудами Иринея, дал сго методу дальнейшее развитие. Если уже Ириней находил, что главные гностические учения опровергаются исповеданием крещения, между тем как им противоречил только церковный здравый смысл, то Тертуллиан, принимая еще определеннее исповедание за авторитет для веры, выводил из символа и сотворение вселенной из ничего, и посредничество Логоса в сотворении мира, и происхождение его до времени, и определенную теорию о воплощении, и проповедь нового закона и новых обещаний, и, наконец, даже правильное учение о Троице и о двух природах Христа (*de praescr.* 13; *de virg.* 1; *adv. Prax.* 2 и т. д.).

Его «regula» — апостольские закон и учение, ненарушимые для всякого христианина: *от согласия с этим законом зависит христианский характер отдельной личности*. Христианский нрав и христианская жизнь составляют уже второй пункт, подлежащий особым условиям (этим раздвоилась сущность религий — самый роковой поворот в истории христианства!).

Но лишь в III веке это католическое мерило распространилось по всей церкви. Клименту александрийскому оно еще неизвестно (в «церковном каноне» он видит антигностическое толкование Священного Писания); Ориген, однако, уже близок к нему (см. *de princip. praef.*), т. е. в начале III века александрийская церковь последовала за римской и стала постепенно «католическою». Еще позже последовали сирийские церкви, что доказано основной книгой апостольских конституций, где об «апостольском символе веры», в смысле западного, ничего неизвестно. Только к концу III века католическая церковь, основанная на общем апостольском законе, стала действительностью и начала резко отличаться от еретических сект; более отдаленные общины приняли «апостольский символ веры», может быть, только после Никейского собора. Но и никейский символ не сразу был везде принят.

§ 17. В. Соединение избранных церковных книг для чтения в Новый Завет, т. е. в собрание апостольских сочинений

См. введения в *H. Z. Peusa* (E. Reuss), *Гольцмана* (H. Holtzmann), *Вейса* (B. Weiss), *Юлихера* (A. Jülicher). Кроме того, *Th. Zahn*, «Geschichte des neutestamentlichen Kanons», 2 т. 1888 и сл. — *A. Harnack*, «Das N. T. um das Jahr 200», 1889. — *Camerlynck*, «S. Irénée et le Canon du N. T.», 1896. — *Kutter*, «Clemens Alexandrinus und das N. T.», 1897. — *W. Sanday*, «Inspiration», 1893. — *A. Harnack*, «Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des N. T.» (Reden u. Aufs., 2 т. 1901).

Рядом с Законом и Пророками («Библия») в общинах еще почиталось неоспоримой инстанцией Слово Господне, или просто «Господь». Изречения и деяния Господа («Евангелие») были записаны в нескольких, родственных между собою и существовавших во многих изводах кни-

гах, называемых «Книгами Господними», а позже — с середины II века — «Евангелиями» и «Воспоминаниями апостолов» и читаемых публично приблизительно со 140 г. (Иустин). Последним названием выражено суждение, что все, повествующее о Господе, исходит так или иначе от апостолов. В самом начале II века в некоторых главных церквях (сначала в Малой Азии, затем в Риме и в подвластных ему общинах; в Александрии также, по крайней мере, со второй половины II века, между тем, как раньше были, по-видимому, более распространены еврейское и египетское Евангелия) из числа евангелических сочинений были выделены четыре — наши нынешние Евангелия, обработанные около 170 г. Татианом в единое (диатессарон). (При сравнении Евангелия от Луки с Евангелием Маркиона мы видим, что с 140 г. оно подверглось лишь незначительным редакционным изменениям. К Евангелию от Марка в начале II века было присоединено подробное окончание. Евангелие от Матфея, по всей вероятности, подверглось окончательной редакции. Евангелие от Иоанна, по-видимому, с самого начала было обнародовано вместе со своим приложением. Собрание четырех Евангелий было произведено в Малой Азии в силу неразъясненного доныне кризиса. К переработке их в единое Евангелие уже не приступали, хотя требующих этого причин было немало: множественность свидетелей представляла также свои выгоды, а противоречия не выходили за границу терпимости.) Рядом с этими сочинениями в общинах читались рано собранные послания ап. Павла, как это доказываются посланиями Климента, Варнавы, Игнатия и, главным образом, Поликарпа. Но между тем как Евангелия имели прямое отношение к возведению и удержали место в доказательстве правильности предания (Игнатий, Иустин), послания ап. Павла были лишены этого преимущества, так как автор их не был очевидцем жизни Христа. Наконец, все письменные изложенные сообщения «носителей духа» (пневматофоров) почитались как вдохновенные священные писания, будь это иудейские апокалипсисы с громким именем или сочинения христианских пророков и учителей. «Писанием» назывался сначала лишь Ветхий Завет, но словами «Господь говорит» обозначались и апокалиптические стихи. Иную, но равноценную категорию составляли слова «Господь говорит в Евангелии» (испол-

нение пророчеств — правила нравственности). Словами ап. Павла охотно выражались много учителей, не оказывая им, однако, того же почета, как Писанию и Слову Господню. (Неизвестно, были ли послания ап. Павла публично и регулярно читаемы в общинах раньше 180 г.).

Маркион, отвергавший Ветхий Завет и доказательство на основании пророчеств, выставил другое собрание писаний канонического значения (Евангелие от Луки и 10 посланий ап. Павла). Одновременно или несколько позже гностические руководители школ сделали, вероятно, то же самое, употребляя самые распространенные в общинах книги, но пришевая к ним и новые (Валентин, Татиан, снкртиты). Тут везде преобладали послания ап. Павла, потому что они были теологичны, сотериологичны и поддавались дуалистическому толкованию. Новые, критически исправленные сборники, противопоставляемые гностиками Ветхому Завету, облекались таким же авторитетом, каким пользовался Ветхий Завет в господствующей церкви, и также объяснялись аллегорически (рядом все же имелись тайные предания и сочинения).

В борьбе со всем этим руководителям общин мало было пользы от ссылки на Писание и Господа. Надо было 1) определить, какие именно евангелические писания (и в каком изводе) следует принимать в расчет, а 2) приходилось отбирать у еретиков и объявлять католическим достоянием все, что нельзя было объявить новым или ложным; наконец, 3) надо было составить такой сборник писаний, который не нарушал бы доказательства предания, но, напротив, подкреплял бы его своими качествами. Сначала ограничились тем, что единственными достоверными *апостольскими* книгами Господа признали четыре Евангелия. Они в своей оценке уже так приблизились к Ветхому Завету, что тот громадный шаг, который состоял в признании их священными, едва ли ощущался как новшество, тем более что все изречения Господа с самого начала считались святыми. Несколько церквей востока удовлетворялись этим постановлением почти до конца III века (см., например, основные изложения первых шести книг апостольских конституций), в некоторых даже очень долго пользовались диатессароном. Это не значит, что был установлен новый сборник: нет, к «Биб-

лии» присоединились четыре Евангелия («Господь через пророков» — «Господь в Евангелии»); наряду с этими имелись произведения пневматических писателей, но ценность их все понижалась (монтанистическая борьба).

Но там, где шла самая ожесточенная борьба против еретиков и где сплачивание общин совершалось по твердым законам и с намеченной целью (в Малой Азии и в Риме), — там против гностических сборников выставили, скорее для обороны, нежели для нападения, *католически-апостольский сборник*, составленный из бывших уже раньше в употреблении бесформенных собраний священных писаний, причем, однако, все было старательно просмотрено и выбрано все веское и достоверное. К четырем Евангелиям были присоединены послания ап. Павла (хотя такое преобразование случайных сочинений в божественные изречения не могло пройти без угрызений совести); подчинив их при посредстве только что принятой в сборник книги — Деяний Апостолов — мнимому Возвещению двенадцати апостолов, автор канона использовал также и их для установления предания. Узаконенный двенадцатью апостолами в Деяниях Апостолов ап. Павел, трудно узнаваемый в пастырских посланиях, сделался, таким образом, свидетелем «учения Господа устами двенадцати апостолов» (в католическом смысле), т. е. теперь его по обязанности и по праву истолковывали соответственно Деяниям Апостолов, которые, только за неимением лучшего, попали в сборник (они в каноне заменяют сочинение, долженствовавшее сообщить историю миссии и учение всех двенадцати апостолов — такого именно сочинения не хватало). Этот новый апостольский сборник, состоявший из двух или, вернее, из трех частей (Евангелие, Деяния Апостолов, послания ап. Павла), был как *Новый Завет* сопоставлен с Ветхим Заветом, Законом и Пророками, и скоро поставлен выше его; им пользовались уже Ириней и Тертуллиан (но, кажется, лишь на практике, а не в теории, — Евангелие и послания ап. Павла считались равноценными; у Иринея мы еще не встречаем слова *Новый Завет*, дело при нем еще только созревает; см.: J. Werner в «Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Litteraturgeschichte», VI, 2). Из Рима (и Малой Азии?) он постепенно перешел ко всем церквам и, установившись раз, не подвергался почти никаким колеба-

пиям. В противоположность этим частям, четвертая и пятая не могли приобрести законченной твердой формы. Сначала старались дать Деяниям Апостолов подкрепление посредством сочинений двенадцати апостолов. Было очень понятно, что подобные сочинения ценились; а с другой стороны, имелись послания христианских пророков и учителей (о которых умолчать было невозможно), но им не хватало апостольского авторитета (в строгом смысле). Так составилась группа *католических посланий*. Ядро их первоначально образовали, вероятно, 1-е и 2-е послания Иоанна и послание Иуды (см. отрывок Муратори). К ним примкнули 3-е послание Иоанна (все три — послания одного и того же автора), затем древнее сочинение, родственное посланиям ап. Павла и приписанное лишь тогда ап. Петру (о чем сильно спорят), и собрание метких пророческих наставлений под именем Якова. Остальные сочинения под именем ап. Петра (Евангелие, Деяния, Керигма, апокалипсис) в конце концов были отвергнуты так же, как и объемистое сочинение: Деяния ап. Павла. Но в начале III века было принято второе послание ап. Петра, прежде всего в Александрии. Другим же сочинениям (посланиям Климента, Варнавы, Ермы и т. д.) и в Александрии не удалось завоевать себе прочное место в каноне. Эта группа католических посланий — не считая I Иоанна и I Петра — до самого IV века и далее не могла упрочиться ни в объеме, ни в ценности, но что весьма удивительно — достоинства всего сборника от этого не пострадали. Затем *апокалипсисы* и по происхождению и по свойствам своим требовали включения в сборник. Но время их настроений уже прошло; теперь даже восставали против них, природа нового сборника требовала апостольских изречений, а не пророческих, которые она скорее исключала. Поэтому лишь апокалипсисам Петра и Иоанна было оказано внимание, но и тут первый, по неизвестным нам причинам, скоро затерялся, а второй «как от огня» был спасен для нового сборника.

В III веке не во всех церквах имелся законченный Новый Завет; но там, где существовал второй сборник, им пользовались без стеснения почти так же, как и Ветхий Заветом. И незаконченный сборник оказывал *ad hoc* те же услуги, которые, казалось, можно было ожидать только от законченного. Но религией буквы католицизм никогда не

становился. Слова Господни оставались правилом, по которому устраивалась жизнь, а развитие учения шло своей дорогой, подлежавшей лишь влиянию Нового Завета.

Самосознание церкви, ставящее ее выше «древнего народа» (иудейство), единственное в своем роде содержание Евангелий и посланий ап. Павла и, наконец, потребности культа, вероятно, и без борьбы против гностицизма (и монтанизма) создали бы со временем что-нибудь похожее по содержанию и виду на Новый Завет. Но Деяния Апостолов едва ли были бы включены в такой сборник, разве что в сопровождении многих других сочинений. Весь сборник вышел бы меньше или — что еще вероятнее — значительно больше, и очень сомнительно, были ли бы послания ап. Павла (и послания вообще) формально поставлены на одну ступень с Евангелием.

Последствия: 1) Новый Завет (или собрание апостольских писаний), как установленный посредством выделения «апостольский» сборник, сам по себе предохранил от гибели самую ценную часть древнейшей литературы; но этим самым все остальные части этой литературы предоставил на произвол судьбы, объявив их подложными или излишними; 2) Новый Завет прекратил сочинение внушенных духом книг, но сделал возможной церковно-мирскую литературу, указывая ей, однако, прочные границы; 3) Новый Завет затемнил исторический смысл и историческое происхождение содержащихся в нем сочинений, но вместе с тем он создал условия, необходимые для тщательного исследования их и для их воздействия в церкви; 4) Новый Завет положил конец энтузиастическому производству «фактов»; но требование, чтобы содержащиеся в нем сочинения по всем пунктам считались согласными, ясными, достаточными и Богом внушенными, имело неминуемым последствием ученое, теологическое производство новых фактов и мифологию понятий; 5) Новый Завет ограничил время откровений, поставил апостолов и их время на недостижимую высоту и содействовал этим понижению христианских идеалов и требований, но одновременно он способствовал знанию о них и сделался стимулом совести; 6) Новый Завет охранил пошатнувшееся каноническое достоинство Ветхого Завета, но вместе с тем

он дал толчок к подчинению ветхозаветного откровения новозаветному и к размышлениям о *специфическом* значении последнего; 7) Новый Завет содействовал роковому отождествлению слов Господних с апостольским преданием (учением апостолов); но включением посланий ап. Павла он сделал сознание спасения мерилом человеческих стремлений и через канонизацию идей ап. Павла ввел в историю церкви благодетельное начало; 8) заявление католической церкви, что оба Завета составляют исключительно ее достояние, отняло у всех остальных христианских общин их правовое значение; но, выставляя Новый Завет нормой, она сама создала арсенал, из которого впоследствии брали самое острое оружие против нее самой. При тщательном взвешивании пользы и вреда, принесенных созданием Нового Завета, оказывается намного больше пользы; трудно даже определить, что стало бы с Евангелием и древнейшей христианской литературой без утверждения Нового Завета.

§ 18. Преобразование епископского сана в церкви в апостольский. История преобразования понятия о церкви

См. *R. Sohm*. «Kirchenrecht», т. I, 1892. — *E. Hatch*, «Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum», пер. *A. Harnack*, 1883. — *A. Harnack*, «Die Lehre der 12 Apostel», 1884, стр. 88 и сл. — «Die Mission in den ersten drei Jahrhunderten», 1902, стр. 230 и сл.

Недостаточно было иметь доказательство того, что апостолы установили символ веры; надо было доказать еще, что церковь сохранила его в полной чистоте и что в ней самой живет сила, решающая, в случае надобности, все спорные вопросы. Сначала указывали на основанные апостолами общины, у которых можно было узнать истинное учение, и на связь с учениками апостолов и со «старцами». Но эти ссылки не давали абсолютной уверенности; поэтому Ириней и Тертуллиан, под влиянием развившегося преимущественно в Риме внушительным образом епископства, перенесли древнее почитание апостолов, пророков и учителей на епископов и толковали дело так, что «ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens» гарантировал незыблемость

апостольского наследия. И у того и у другого это положение — наполовину историческое, наполовину догматическое (общины основаны апостолами; епископы — ученики апостольских учеников). Но у Иринея уже ясно проявляется последнее: «*episcopi cum episcopatus successione certum veritatis charisma assererunt*» (сану епископов, основанному на *апостольской преемственности*, — их совокупности и единогласно присуща благодать истины). Это положение представляет собой лишь догматическое выражение того почета, которым епископство фактически уже было облечено; оно, впрочем, ничуть не должно было отождествить апостолов и епископов, и применение его к отдельным епископам всегда допускало колебания и оставляло место прежнему уравнению: *spiritus, ecclesia, fideles*. Но Каликст римский (см. Tertullian, de pudic.; Hippolyt, Philos. IX) присвоил себе *полный* апостольский почет и апостольские полномочия, между тем как Тертуллиан приписывал епископу лишь *locus magisterii*, но не безоговорочное обладание Святым Духом (для отпущения грехов). На востоке и в Александрии апостольский характер епископов был признан лишь много позже. Игнатий ничего об этом не знает (по его мнению, епископ — наместник Бога внутри *своей* общины); также и Климент александрийский и даже основная запись апостольских конституций об этом умалчивают. Но во время Оригена этот взгляд проник и в Александрию.

Понятие о церкви сильно пострадало от этого развития. Первоначально церковь была небесной подругой Христа, сосудом Святого Духа, и христианство ее опиралось на обладание Духом, на веру в Бога, на надежду и на направление жизни: кто был причислен к церкви, тому было гарантировано блаженство (*святая церковь*) и каждая отдельная община считалась земным отражением единой святой церкви. Впоследствии церковь сделалась учреждением *исповедания* веры («*fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis*», Тертуллиан); она объявлена наследием апостолов, и христианство ее основано на обладании истинным апостольским учением (*кафолическая* церковь в смысле экumenичности и чистоты учения; выражение этого смысла возникло в конце II века). Надо быть членом этой эмпириче-

ской *единой* апостольской церкви, чтобы быть причастным спасению, так как только ей дано спасающее исповедание. Церковь уже не союз спасения и святых, она становится условием спасения (см. следующую главу). Это понятие церкви (Ириней, Тертуллиан, Ориген), в котором выражается развитие общин в *единую* законченную церковь — несомненно творческое деяние христианского духа, но оно не имеет ни евангельской, ни иерархической подкладки; в католических церквах оно непрестанно действовало. Но оно с самого начала попало под влияние *иерархического* понятия о церкви. На последнее мы у Иринея и Тертуллиана находим лишь намеки (последний даже восставал против него и вернулся при этом к древнейшему понятию о церкви: *spiritus* все равно, что *ecclesia*, вообще священство); затем это понятие было развито Каликстом и другими римскими священниками, преимущественно Киприаном, между тем как александрийцы с первоначальным понятием о церкви связывали нечто мистически-философское, и Ориген при всем почитании эмпирической церкви никогда не упускал из вида ее лишь относительного значения.

Каликст и Киприан создали иерархическое понятие о церкви из данных условий и из вытекающих отсюда потребностей; Киприан создал теорию, оправдывающую деяния Каликста, но в одном пункте он не решался узаконить то омирение церкви, которое Каликст решительно провел (см. след. главу).

В III веке кризисы были так опасны, что нигде — исключая самые отдаленные общины — нельзя было удовольствоваться сохранением католической веры, требовалось *полное подчинение епископам*, чтобы защищать установления церкви против явного язычества (в жизни) и против еретизма и энтузиазма (древнехристианские воспоминания). Идея единой епископально организованной церкви взяла верх и оттеснила фактически, не теоретически, значение учения веры, которое дотоле служило объединяющею связью: церковь, покоящаяся на епископах, последователях апостолов, заместниках Бога, считается апостольским наследием именно благодаря этому своему фундаменту. По Киприану (см. его послания и его сочинение «*De unitate ecclesiae*»),

церковь — учреждение спасения, как *союз, организованный по единому образцу*. Она стоит исключительно на епископстве, которое, будучи продолжением апостольства, является ее носителем. Поэтому общение частных лиц с Богом или Христом мыслимо только в форме подчинения епископу. Единство церкви (равняющееся единству истины, так как единство осуществляется лишь в любви) выражается первоначально в единстве епископства. Это единство существовало с самого начала и не изменилось, поскольку епископы назначаются Богом и соблюдают братское согласие. Поэтому епископы имеют значение не только как руководители своих отдельных общин, но и как *краеугольные камни единой церкви* («ecclesia in episcopis est»). Далее из этого следует, что епископы апостольских церквей не имеют особенного значения (все епископы, как участники *одного сана*, равны). А между тем, римскому престолу присуще особенное значение, потому что это престол апостола, получившего первым апостольские полномочия от Христа, чтобы яснее выразить единство этих полномочий, и еще потому, что по истории церковь этого престола стала корнем и матерью *единой* католической церкви. Во время тяжелых карфагенских споров Киприан сослался на Рим, давая этим понять, что общение с этой церковью и ее епископом само по себе давало гарантию истины; но впоследствии он, поддерживаемый множеством африканских епископов и Фирмилианом каппадокийским, упорно отвергал наличность особых прав у римского епископа относительно других церквей (спор со Стефаном). Хотя он единство организации церкви ставил выше единства вероучения, он все же сохранил элемент христианства тем, что всегда требовал христианского поведения от епископов, которые, в противном случае, *ipso facto* должны были лишиться сана. Киприан, следовательно, еще не знает о *character indelebilis* епископов, между тем как Каликст и другие римские епископы уже признавали таковой. Последствием его теории было то, что он вполне отождествлял еретиков и схизматиков, с чем церковь сначала не соглашалась. Предполагаемая им великая *единая* епископальная церковь была фикцией: такая конфедерация в действительности не существовала; и даже Константин не смог осуществить ее.

ГЛАВА III. ПРОДОЛЖЕНИЕ. — ДРЕВНЕЕ ХРИСТИАНСТВО И НОВАЯ ЦЕРКОВЬ

Главные источники составляют сочинения Тертуллиана, 5-я книга hist. eccl. Евсевия и некоторые указания у Ипполита, Оригена (комментарии), Дидима и Иеронима. Для новатианского кризиса ср. переписку Киприана и Евсевия, h. e. VI коп. — *N. Bonwetsch*, «Geschichte des Montanismus», 1881. — *A. Harnack*, ст. «Lapsi» и «Novatian» в R.-E., т. 3. — *V. Amundsen*, «Novatianus og Novatianismen», 1901. — *G. E. Steitz*, «Das römische Bussakrament», 1854. — *O. Ritschl*, «Cyprian von Karthago», 1885. — *K. Müller*, «Die Bussinstitution in Karthago», Zeitschr. f. Kirchengesch., 16 т., стр. 1 и сл. — *F. Pijper*, «Geschiedenis der Boete en Biecht in do christel. Kerk gedurende de 6 cerste Eouwen», 1891.

§ 19. Монтианизм и его общее воздействие на церковь

1. Понижение требований относительно нравственной жизни, исчезновение древнехристианских надежд, правовые и политические формы, посредством которых общины защищались против мира и еретизма, после середины II века вызвали сначала в Малой Азии, а затем и в других областях христианства реакцию, пытавшуюся сохранить или восстановить древние настроения и состояния и уберечь христианство от омирения. Результатом этого кризиса — так называемого монтианистского — и родственных ему было то, что церковь еще строже стала выставлять себя правовым союзом, видящим свою правду в своей исторической и объективной основе. Соответственно этому она дала новое толкование атрибуту святости, она узаконила двоякое сословие, духовное и мирское, и двоякую нравственность в своей среде, а свой характер союза верного спасения она заменила другим — необходимым условием восприятия спасения и воспитательного учреждения. Монтианистам пришлось выделить (при этом Новый Завет уже оказал хорошие услуги), точно так же и всем христианам, полагающим истину церкви в более строгом применении законов нравственности (новатианцы). Последствием было то, что в конце III века две великие церковные общины объявляли каждая о себе, что она представляет собою истинную католическую церковь: одна была союзная церковь, провозглашенная Константином государственной, другая — новатианская, принявшая в

себя остатки монтанизма. Начало великой схизмы доходит в Риме до времен Ипполита и Каликста; более древняя монтанистическая схизма началась в Малой Азии и развилась в провинциях между 180 и 210 годами.

2. Монтанистическая реакция подверглась великим переворотам. Сначала это было насильственное предприятие фригийского христианского пророка (Монтана), который, поддерживаемый пророчицами, почувствовал в себе призвание осуществить в христианстве многообещающие заветы 4-го Евангелия. Он истолковывал их по апокалипсису и заявлял, что именно в нем явился утешитель, в лице которого Христос и даже Всемогущий Бог нисходит к своим, чтобы вести их к истине и собрать рассыпавшихся в *единое* стадо. Поэтому Монтан больше всего старался высвободить христиан из гражданских условий и всех союзов и общин (подобные, но преходящие движения нам теперь стали известны из комментария Ипполита на Даниила) и создать новое объединенное общество, которое, отрешившись от мира, должно было приготовиться к пришествию горнего Иерусалима. Сопrotивление, оказываемое руководителями общин этому неуместному пророческому возвещению, и преследования, которым христиане подверглись при М. Аврелии, обострили и без того пылающие эсхатологические надежды и возбудили страсть к мученичеству. Так как осуществление главного идеала — объединение всех христиан — оказалось невозможным или удавалось лишь на время и на небольшом пространстве (монтанисты сами от него отступились), то движение скоро лишилось своего своеобразного характера, но со 180 г. оно было вознаграждено тем, что известие о нем подавало людям серьезного направления все возрастающую силу и смелость для сопротивления увеличивающемуся омирению церкви. В Азии и Фригии многие общины признавали *in cogrore* божественное призвание пророков; в других провинциях образовались братства, рассматривавшие дошедшие до них пророчества как Евангелие, но и подточившие их силу (симпатии исповедников в Лионе. Римский епископ склонялся к признанию нового пророчества). А в монтанистских общинах (около 190 г.) уже не добивались новой организации в строгом смысле слова и радикальной перестройки христианского общества; там, где мы его можем

проследить, движение, напротив, было умеренно, хотя очень действительно. Зачинщики ничем не ограничивали своих увлечений; тогда еще и не было пределов для самомнения пророков: в них проявлялись и Бог и Христос; пророчица Приска узрела самого Христа в женском образе; эти пророки давали самые чрезмерные обещания и говорили более возвышенным тоном, чем любой апостол; они даже отрицали апостольские установления; не обращая внимания на предания, они издавали новые заповеди христианской жизни; они хулили господствующее христианство; себя они считали *последними* и потому главнейшими пророками, носителями окончательного откровения Бога. Но когда они сошли со сцены, их приверженцы уже искали примирения с обыденным христианством. Они признали великую церковь и взамен требовали признания себе. Они решили подчиниться апостольскому уставу и Новому Завету; они уже не осуждали церковной организации (епископов). Но за это они требовали почитания их пророков, которых они теперь выдавали за преемников старших пророков (пророческое наследие); а «новое» пророчество они представляли *последним откровением*, предполагающим прежнее, церковь присвоинное; причем относилось оно — кроме того, что давало церковному учению подтверждение в споре с гностическим — главным образом к жгучим вопросам *христианской дисциплины, которые оно решало в смысле более точного соблюдения*. Для сторонников его среди господствующей церкви в этом заключалось значение нового пророчества (защита против омирения церкви), и лишь ради этого они примкнули к нему. Все первоначальное увлечение претворилось в уверенность, что фригийский параклит дал откровения для всей церкви, чтобы укоренить в ней более строгий порядок жизни (воздержание от второго брака, более строгие правила постов, более ошутительное проявление христианства в обыденной жизни, полная готовность к мученичеству). Но эти осадки представляли собой громадную силу, потому что господствующее христианство в 190—220 гг. далее всего подвинулось в деле секуляризации Евангелия. Победа монтанизма привела бы к основательному изменению достояния церкви и миссионерской практики: общины сильно поредели бы. Поэтому уступки монтанистов не привели ни к чему. Епис-

копы уже в форме нового пророчества увидели новшество, к содержанию относились с подозрением, объявили древние надежды на грядущее чувственными и плотскими, нравственные требования — преувеличенными, напоминающими обрядовые законы, иудейскими, грешащими против слов Нового Завета и даже языческими. На утверждения монтанистов, что они внесли новые неоспоримые изречения Бога, они ответили указанием на новосозданный Новый Завет, объявили, что все решающее находится в двух Заветах, и отвели этим *эпохе откровений* строго определенное время, которое лишь в Новом Завете, в апостольском учении и в апостольском сане епископов касалось настоящего (лишь эта борьба привела к разъяснению новых представлений о том, что 1) Ветхий Завет содержит пророческие идеи, а Новый не пророческие, но апостольские; 2) что ни один христианин настоящего времени не может достигнуть апостольства). Стали даже отделять нравственность духовенства от нравственности мирян (например, в вопросе о единобрачии). Этим они уронили то, что некогда было дорого всему христианству, но что теперь уже было излишне. Отклоняя мнимое злоупотребление, они чем дальше, тем больше обессиливали дело (хилиазм, пророчество, правоспособность мирян, строгая святость), не будучи в состоянии отрешиться от него окончательно.

Но ожесточеннее всего противоречия столкнулись на вопросе об отпущении грехов. Монтанисты, признавая в остальном епископов, давали право отпущения одному Святому Духу (т. е. носителям Духа) — так как Дух не связан с саном — и отрицали это полномочие в людях; отпущение грехов, по их мнению, зависело от (редких) воздействий Божьего милосердия (монтанистское пророческое изречение гласит: «*potest ecclesia (spiritus) donare delicta, sed non faciam*»). Поэтому они исключали из общин всех, совершивших смертный грех, поручая Богу их души. А епископам приходилось — вопреки их собственному принципу, что только крещение снимает грехи — присвоить себе право их отпущения, ссылаясь на свой апостольский сан, чтобы спасти все более распадающиеся общины от разорения, которым им угрожало применение такой строгости. Каликст был первый, требовавший для епископов неограниченного права отпущения

грехов, подводя сюда даже смертный грех. Ему возражал не только монтанист Тертуллиан, но даже в самом Риме искренно преданный церкви епископ-соперник (Ипполит). Монтанисты с их «дьявольским пророчеством» были изгнаны, но и сами они добровольно вышли из церкви, ставшей «недуховной» (психической). Епископы отстаивали состав церкви, жертвуя ее христианским духом. На место христианства, имевшего дух в своей среде, стало церковное учреждение, обладающее Новым Заветом и духовным саном.

3. Все же последовательное проведение притязаний епископов на отпущение грехов (против них — часть общин и христианские герои-исповедники) и его распространение на запятнавших себя смертными грехами (против него — старая практика, старое представление о крещении и о церкви) были сопряжены с величайшими затруднениями, хотя епископы противились не только прежней строгости, но и чрезмерной снисходительности.

Применение отпущения грехов к прелюбодеям привело к расколу при Ипполите. Но после дециевых преследований пришлось объявить прощательным и тягчайший грех — отступничество — и прибегнуть к расширению древней уступки, позволявшей отпущение *одного* смертного греха после крещения (практика, основанная на пастыре); вместе с тем пришлось отменить все права духовных лиц (исповедников) и подчинить отпущение грехов правильному, казуистическому, епископальному методу (Корнилий римский и Киприан). Это произвело полнейшее изменение в понятии о церкви; церковь по *существу своему* обнимает и чистых и нечистых (как Ноев ковчег); члены ее не все святые, и далеко не всем уготовано блаженство. Церковь — свята лишь в силу своих даров, состоящих, кроме истинного учения, преимущественно в епископском сане (священники и судьи от имени Бога) и в таинствах; она — необходимое учреждение спасения, вне ее никто не достигает блаженства, она — сообщество веры (*societas fidei*), но не «верных» (*fidelium*), она скорее воспитательное заведение и учреждение культа для спасения. Кроме крещения, она обладает вторым средством, уничтожающим грехи, по крайней мере, на практике; теория же еще колебалась.

Теперь лишь окончательно совершилось *религиозное* отделение духовенства от мирян («ecclesia est numerus episcoporum»), и сами римские епископы (не Киприан) приписывали священству неотъемлемость (*character indelebilis*). Но лишь теперь начались и теологические спекуляции об отношениях церкви, как сообщества святых, к эмпирической святой церкви, т. е. умеренному и исправляемому средствами благодати омирению христианства.

Конечно, все это не могло пройти без великого противодействия, исходящего из Рима (Новатиан) и охватившего вскоре все церкви провинции. Новатиан требовал лишь минимального: неотпущения греха *отпадения* (на земле), так как иначе в церкви нет святости. Но это требование произвело такое же действие, как предъявленные двумя поколениями раньше более строгие требования монтанистов. В нем точно ожил остаток прежнего понятия о церкви, хотя, конечно, было странно, что община только потому считала себя *чистой* и истинно *евангелической*, что не допускала отпавших (а впоследствии, может быть, и других, впавших в смертный грех). Возникла вторая, простиравшаяся от Испании до Малой Азии, католическая церковь, которой, однако, ее архаистический обломок древней дисциплины не дал развиться до более широкой организации и отличиться существенно от другой церкви, хотя она и отрицала ее дары благодати (практика вторичного крещения).

В эпоху этих кризисов епископы перевели свои общины с мудростью, осторожностью и относительной строгостью в новое положение. По их свойствам, для общин только и годилась опекающая их епископальная церковь, и им по праву пришлось смотреть на себя как на несовершеннолетних, на стадо. Вместе с тем церковь теперь приобрела форму, в которой она могла быть мощной опорой государства, потому что она подчиняла и воспитывала чернь (церковь — воспитательное учреждение, необходимая ступень к спасению, обладательница подготовительных, основных и исправительных посвящений). При этом общество в ней было более упорядочено, чем где-либо в империи, и сокровища Евангелия все еще хранились в ее лоне (образ Христа, уверенность в вечной жизни, дела милосердия), как раньше

сохранились живыми монотеизм и благочестие псалмопевцев под жесткой и чуждой оболочкой иудейской церкви¹.

§ 20. Преобразование сакральных установлений

1. *Священство*. Завершение древнекатолического понятия о церкви выражается особенно ясно в законченном развитии сословия священников. Священнодействующие лица встречаются впервые у гностиков (маркианов); в церкви же пророки (*Didache*) и общинные литурги (I Клим.) скоро стали *сравниваться* с ветхозаветными жрецами. Тертуллиан первый (*De baptist.*, 17) называет епископа священником, и с этого времени до 250 г. приблизительно святительский характер епископов и пресвитеров развился очень быстро как на Востоке, так и на Западе; здесь влияние язычества было даже так сильно, что рядом с диаконами завелось — впервые на Западе — и сословие (*ordo*) святительских *слуг* (малого посвящения).

Законченное понятие о священстве мы находим у Киприана, у тогдашних римских епископов и в основной записи апостольских конституций. Епископы (а на втором плане и пресвитеры) считались представителями общин перед Богом (никто, кроме них, не имеет права приносить жертву, а именно евхаристию) и представителями Бога перед общиной (лишь они, как заместители Бога и Христа, в качестве судьи раздают Божью милость или отказывают в ней; они мистагоги, заведующие благодатью, представляемой каким-то вещественным посвящением). Для узаконения этих языческих учреждений ссылались все настоятельнее на ветхозаветных жрецов и на весь иудейский распорядок культа. Широко раскрылись двери культа и язычеству, и иудейству для установления прав и обязанностей священников, а голос стареющего Тертуллиана, убеждавшего вернуться к всеобщему священству, был оставлен без внимания. Появились распоряжения о десяти-

¹ К. Holl — в «*Enthusiasmus und Bassgewalt beim griechischen Mönchtum*», стр. 229 и сл. — показывает, что на востоке монахи мало-помалу заменили харизматиков и героев в вопросе об *отпущении грехов*, приступая к этому сначала в форме частного духовничества. Разлад, наступивший, по его мнению, впоследствии между духовенством и монахами, не касается истории догматов; к тому же он произошел в более позднее время.

нах, об омовениях и, наконец (через Константина), о дне субботнем (перенесенном на воскресенье).

2. *Жертва*. (J. W. F. Höfling, «Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer», 1851). Жречество и жертвоприношение обуславливают друг друга. Идея о жертве с самого начала имела широкий простор в церкви; таким образом, новое понятие о священстве должно было повлиять на понятие о жертве, хотя бы рядом с ним и сохранилось старое представление (чистая жертва души, хвалебная жертва, жертва всей жизни). Влияние это сказывается в двух направлениях: 1) в пределах христианской практики жертв все яснее выступают отдельные акты поста, добровольного безбрачия, мученичества и т. д. (см., впрочем, уже у Ермы) и получают значение заслуги и даже искупления (см. у Тертуллиана); эта идея достигает своего полного развития у Киприана. У него само собою разумеется, что христианину, не способному остаться безгрешным, надлежит умиротворить разгневанного Бога искупительными жертвами. Те добрые дела, которые не требуются для покрытия особых грехов, дают право на особенное вознаграждение. После упражнений в покаянии *милостыня* составляет самое действенное средство (молитва без милостыни суха и бесплодна). В сочинении de orate et eleemosyne Киприан развил целую теорию о *пути к милости*, доступном человеку через милостыню и *признанном* Богом. Со времени дециевых преследований эти *ората et eleemosynae* входят в систему грехоотпущения церкви и занимают твердое положение: посредством добрых дел можно — при Божьем снисхождении — даже вернуться к христианству. Если б удовольствовались этим, то воцарился бы полный морализм. Поэтому расширение понятия о *gratia dei* стало необходимым, она не могла приписываться одному таинству крещения, как до сих пор. Это начато Тертуллианом и Киприаном, но без уверенности, лишь бл. Августин действовал последовательно (подготовление западного учения об оправдании¹); 2) представления о жертве в культе

¹ Сравни: А. Harnack, «Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche». (Zschr. f. Theol. u. Kirche, т. 1, 1891, стр. 82 и сл.). К собранному здесь материалу надо прибавить разъяснения о *natura* и *gratia* у доавгустинских латинских отцов. В общем все они, — оставив позади себя крещение, — моралисты, но кто бы мог, например, подумать, что слова: «Retributione bonitatis ac pietatis paternae remunerat deus in nobis quid-quid ipse praestitit et honorat quod ipse perfecit» написаны не бл. Августином, а Киприаном (Ep. 76, 4)!

изменились. Киприан и здесь показал свою силу. Он впервые приурочил специфическую жертву, евхаристию, к специфическому сану священника; он первый назвал *passio domini* и *sanguis Christi*, даже *dominica hostia* предметами евхаристического приношения и возбудил этим представление о повторении священником жертвы Христа (о приношении плоти и крови также и в апостольском церковном уставе); он подвел обряд причастия под точку зрения инкорпорации общины и отдельных членов в Христе и впервые засвидетельствовал ясным образом, что упоминанию приносящего жертву (*vivi et defuncti*) присуща особая умиловительная сила. Усиленное моление составляло вообще главное действие в жертве причастия для причащающихся, потому что к отпущению грехов в строгом смысле этот обряд, несмотря на подъем представлений и на обогащение церемоний, не мог быть отнесен.

Утверждение, что этот обряд составляет повторение жертвы Христовой, оставалось поэтому лишь утверждением; потому что против толкования, вытекающего из практики культа и говорящего, что участие в обряде очищает подобно мистериям Великой Матери и Митры, восставали церковные правила о крещении и покаянии. Как обряд жертвоприношения, причастие никогда не стояло на одной ступени с крещением; но для народной фантазии торжественный, обставленный по образцу античных мистерий обряд должен был иметь величайшее значение.

3. *Средства благодати, крещение и евхаристия.* То, что со времени бл. Августина называлось средствами благодати, в церкви II—III веков существовало лишь в форме крещения: по строгой теории, крещеному не следует ожидать новых, дарованных Христом средств благодати, но надлежит исполнять Христов закон. На практике с того момента, когда стали отпускать и смертный грех (а такие случаи были с самого начала по особому указанию Духа), это отпущение оказалось действительным средством благодати, ни в чем не уступающим крещению. Но расчеты на это «средство» оставались неопределенными, потому что представление о том, что Бог через священника очищает грешника, скрещивалось с тем, что грешник своими подвигами покаяния заслуживает себе отпущение.

Представления о крещении (*sphragis, phôtismos*) в сущности не изменялись (*J. W. F. Höfling, «Sakrament der Taufe»*),

2 т., 1846). Результатом крещения считалось отпущение грехов (но и сюда присоединилась нравственная точка зрения: так как грехи некрещенных совершены в слепоте, то с кающегося Бог их, конечно, снимает); результатом отпущения считалась фактическая безгрешность, которую надлежало сохранить. Рядом с *remissio* и с *consecutio aeternitatis* называют еще *absolutio mortis*, *regeneratio hominis*, *restitutio ad similitudinem dei* и *consecutio spiritus sancti*, «*lavacrum regenerationis et sanctificationis*», а сверх того и много других благ¹. Во все возрастающем обогащении ритуала сказывается намерение символизировать эти предполагаемые великие действия крещения; а отчасти тут действовало старание обставить великую мистерию с подобающею торжественностью. Выработалось также самостоятельное значение отдельных актов (конфирмация епископом появилась около середины III века). Вода служила и символом и носительницей благодати. Совершенно не разъяснено возникновение обычая крещения детей (при Тертуллиане он уже был принят, но осужден им в *de bapt.* 18, так как он ради *pondus* обряда рекомендовал *sunctatio*; но Ориген возводил его к апостолам). Попытки некоторых повторить крещение не нашли поддержки. — Причастие считалось не только *жертвой*, но и Божественным даром (Работы *Деллингера* (J. Döllinger) 1826, *Kanusa* (K. F. A. Kahnis) 1851, *Рюкерта* (L. I. Rückert) 1856), действие которого, однако, никогда не было точно определено, потому что это исключалось строгостью схемы (благодать крещения, обязательство крещения). Приобщение Божественной жизни посредством священной пищи составляло главное представление, к которому присоединялись совершенно суеверные фантазии («средство бессмертия»): духовное и телесное тут сплеталось (пища как сообщение знания и жизни). Ни один из отцов церкви не производил строгого разделения: самый ярый реалист становился спиритуалистом, а спиритуалист — мистагогом; но отпущение грехов отступало на задний план. Соответственно этому раз-

¹ Сравни важное и часто читаемое место у Киприана к Донату 4: «*Postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detera in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse, quod impossibile putabatur etc.*».

вивалось представление об отношении видимых элементов к телу Христову. Тут никто не ощущал проблемы (символически ли, или реально): символ — это производящая действие тайна (вегикул), а тайна без символа была немислима. Тело Христово и есть «дух» (об историческом теле тут, конечно, никто не думал); но что дух становится восприимчивым для чувств, в этом-то и состояла особенность. Отцы антигностики признали, что священная пища состоит из двух неразрывно соединенных элементов, одного земного и одного небесного, и видели, таким образом, в таинстве отрицаемое гностиками соединение духа и плоти и гарантию воскресения плоти, питаемой кровью Господней (точно так же и Тертуллиан, которого ошибочно считают чистым символистом). Иустин говорит о трансформации, но происходящей с причащающимися; однако появлялось уже представление о трансформации элементов. Александрийцы и здесь, как во всем, что делала главная церковь, усматривали мистерию за мистерией; они приноровились к обряду, но они хотели быть такими духовными христианами, которые во всякое время живут Логосом и празднуют вечное причастие. Везде обряд терял свое первоначальное назначение и эллинизировался и по форме и по содержанию как у образованных, так и у народа (практика причащения детей засвидетельствована Киприаном).

Магия мистерий, суеверие, подчинение авторитету и покорность, с одной стороны, а с другой — чрезвычайно живое представление о свободе, силе и ответственности каждого отдельного человека в области нравственности — вот печать католического христианства: в вопросах религии оно связано авторитетом и суеверием, оно, следовательно, пассивно, в вопросах нравственности оно свободно, самодовлеющее и, следовательно, активно.

Абсолютное главенство римской церкви в этом процессе католизации общин — неопровержимый исторический факт. *Католическая* церковь несомненно *римская* церковь. «Апостольские» мерила, создавшие католицизм, римского происхождения и распространились из Рима. Этим доказан фактический примат римской церкви внутри католичества (а, следовательно, и римского епископа; см. *A. Harnack*,

«Chronologie der altchristlichen Litteratur», т. 1, 1897 и «Lehrbuch der D. G.», т. I, ч. 3, стр. 439 и сл.). Вопрос будущего состоял лишь в том, что из всего этого войдет в *церковное право* и будет находиться под покровительством *постановлений Христа*. Но философско-научное учение веры, развившееся в то же время из веры, не есть дело римских общин и их епископов.

О географическо-политическом развитии церкви ср. *A. Harnack*, «Geschichte der Mission u. s. w.», 1902 и *K. Lübeck*, «Reichseintcilung u. kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des IV Jahrhunderts», 1901.

II. УСТАНОВЛЕНИЕ И ПОСТЕПЕННАЯ ЭЛЛИНИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА КАК УЧЕНИЯ

ГЛАВА IV. ЦЕРКОВНОЕ ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ. — АПОЛОГЕТЫ

Издание апологетов Отто, 9 т., 3-е изд., 1876 и сл. — Апология Аристиды в «Texts und Studies», изд. J. A. Robinson, т. I, 1, 1891 и в монографии R. Seeberg, 1894. — *A. Harnack* в «Texte u. Unters.» I, 1—3, 1882 и сл. — *M. v. Engelhardt*, «Christentum Justins», 1878. — *F. Kühn*, «Der Octavus des Min. Felix», 1882. — *S. Clemen*, «Die religiös-philosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justin's Apologie», 1898. — *P. Decharme*, «La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque», 1904. — *M. Friedländer*, «Geschichte der jüdischen Apologetik», 1903. — *M. Wehofer*, «Die Apologie Justin's in litterarisch-historischer Beziehung» (Röm. Quartalschr., 6. Suppl.-H., 1897).

1. Апологеты [Аристид, Иустин, Татиан, Афинагор, Климент Александрийский (Protreptic.), Феофил, Тертуллиан (Apologeticum), Минуций Феликс — совсем утеряны или сохранены лишь в небольших отрывках апологии Квадрата, Мелитона, Аполлинария, Мильтиада; много древнего и ценного сохранено и под именем Иустина] отстаивали христианство общин по всем пунктам; поэтому они стояли на почве Ветхого Завета, выставляли универсализм христианского откровения и твердо держались традиционной эсхатологии. Они отрицали гностицизм и видели в нравственной силе, которую вера давала необразованным, одно из главнейших

доказательств ее истины. Но, стараясь представить христианство образованным как высшую и несомненнейшую философию и доказать его значение также и вне религиозных условий, они развили морально-рассудочный образ мышления, который язычники-христиане с самого начала навязали Евангелию как *христианский*. Этим они превратили христианство в нечто *рациональное* и привели его в такую формулу, которая соответствовала здравому смыслу всех серьезно мыслящих и разумных людей того времени. При этом они в своих связных изложениях сумели воспользоваться традиционным положительным материалом — Ветхим Заветом, историей Христа и поклонением Ему, — исключительно как отсутствовавшими до тех пор и горячо искомым *доказательством и подтверждением* этой рассудочной религии. В теологии апологетов христианство понимается как религиозное просвещение, данное самим Богом и приуроченное к основным способностям человека, и ставится в резкое противоречие ко всем политеистическим, национальным и церемониальным верованиям. Апологеты выставили его с большой энергией, как религию духа, свободы и абсолютной морали. Положительный же материал христианства всецело превращен в большой *аппарат доказательств*. Не религия получает свое содержание из исторических фактов — она его получает из божественного откровения, которое проявляется первично в прирожденных человеку разуме и свободе, впоследствии в возвещении пророков и божественного Учителя, Христа, — нет: исторические факты способствуют устранению власти демонов, *удостоверению* религии, *разъяснению* ее в борьбе с частичными ее затемнениями и ее всемирному *распространению*.

Это и было именно то, чего искало большинство. Им казалось, что они знают, в чем состоят религия и мораль; но еще не было уверенности, что они суть *реальности*, что их награды и наказания *несомненны*, что истинная религия исключает политеизм и идолопоклонство. Христианство, как покоящееся на *откровении*, удостоверяло все это. Оно даровало победу и прочность самому ценному достоянию греческой философии и верховенству теистической морали; оно дало смелость этой философии, как познанию мира и морали, освободиться от политеистического прошлого и снизить из круга ученых к народу.

Апологеты были в противоположность к гностикам *консерваторами*, потому что они не хотели подойти к собственно церковной традиции и объяснить ее *содержание*. Понимание христианства как религии исполненных пророчеств — но только в самой внешней *форме* — соединяло их с великой церковью. Гностики искали в Евангелии *новой религии*, апологеты же искали в нем утверждения *их религиозной морали*. Первые крепко держались идеи искупления и подчиняли ей все; эти же ввели все в схему естественной религии и отводили идее искупления, поскольку она не была в связи с борьбой с демонами, место в окружности этой схемы. И те и другие эллинизировали Евангелие; но только спекуляции апологетов были узаконены тотчас же, потому что они преследовали цель свести все к отрицанию политеизма, оставляли неприкосновенным Ветхий Завет и возвешение и сильно подчеркивали свободу и ответственность. Апологеты и гностики продолжали дело, начатое александрийскими иудейскими мыслителями (Филоном) в отношении ветхозаветной религии; но они, так сказать, разделили эту работу между собой: первые обрабатывали больше платонически-религиозную, последние же стоически-рациональную сторону этой задачи. Впрочем, это разделение не могло быть строго проведено; ни один из апологетов не оставил идеи искупления совсем в стороне (только Логос может освободить от владычества демонов). С Иринея начинается соединение этих двух задач в теологической работе церкви. К этому привела не только борьба с гностицизмом; но и дух времени все больше и больше обращался от стоического морализма к новоплатоническому мистицизму, в оболочке которого было заключено стремление к *религии, к живому Богу*.

2. Христианство — *философия и откровение*; вот тезис всех апологетов, от Аристида до Минуция Феликса. С утверждением, что христианство — философия, они выступили против мнения, распространенного среди общин, что оно — противоположность всей мирской мудрости (см. свидетельство Кельса); но они их примирили радостным признанием, что начало христианства сверхъестественно и что оно, как откровение, несмотря на свое рассудочное содержание, может быть понято только богопросвещенным разумом. В основах этого понимания все апологеты были со-

гласны. Стоический морализм и рационализм резче всего проявляются у Минуция; сочинения Иустина (апология и диалог) содержат наиболее явные отношения к вере общин и к фактам евангелической истории. С другой стороны Иустин и Афинагор имеют самое выгодное мнение о философии и философах, между тем как впоследствии суждение делается все суровее (напр., у Феофила, но также у Татиана), хотя суждение о философском содержании христианства не меняется. Общее убеждение можно выразить таким образом: христианство есть философия, потому что оно имеет рациональное содержание и потому что оно дает удовлетворительные и общепонятные ответы на вопросы, над которыми трудились все истинные философы; но оно в то же время и не философия, и даже прямая противоположность философии, поскольку оно свободно от всякой нерешительности и опровергает многобожие, т. е. поскольку оно покоится на откровении и, следовательно, имеет сверхъестественное, божественное происхождение, являющееся конечным основанием истинности и несомненности его учения. Эта противоположность *философии* сказывается уже в нефилософской форме, в которой выражается христианская проповедь. В частности этот тезис допускал различные суждения о конкретном отношении христианства к философии и требовал от апологетов ответа на вопрос, почему рациональное учение нуждалось еще и в откровении. Но и здесь можно установить еще следующие общие убеждения: 1) По мнению апологетов, христианство — *откровение*, т. е. оно — божественная мудрость, которая с древних времен была возвещена *пророками* и в этом своем происхождении имеет залог своей несомненности, *осязательным доказательством которой было исполнение пророчеств* (это последнее — единственное достоверное доказательство; оно само по себе не имеет отношения к содержанию религии, оно только *сопровождает* ее). Как божественная мудрость, христианство противоположно всему естественному и философскому знанию и довершает его. 2) Христианство — *просвещение*, которое соответствует естественному, но затуманенному знанию человека; оно обнимает все философские истины, поэтому оно есть философия; и оно помогает человеку осуществить врож-

денное ему познание. 3) Откровение рационального было необходимо и остается таковым, потому что человечество попало под власть демонов. 4) Поиски философами истины были напрасны, что ясно сказывается уже в том, что они не устранили ни политеизма, ни господствующей безнравственности. А впрочем, даже те истины, которые были найдены философами, были почерпнуты у пророков (так учили уже и александрийские иудеи) и, по крайней мере, не доказано, чтоб они познали хотя бы отрывки истины, благодаря спорадическим воздействиям Логоса; но несомненно, что многие кажущиеся истины у философов не что иное, как подражания истине, внушенные злыми демонами (к ним сводится содержание всего политеизма, который отчасти состоит из подражаний христианским учреждениям). 5) Признание мудрости пророков непосредственно заключает в себе признание Христа; Христос не дал учению пророков нового содержания; он его только укрепил и приспособил к миру (победа над демонами, своеобразные идеи, признанные Иустинином и Тертуллианом). 6) Практическое испытание христианства заключается в следующем: а) в его удобопонятности (необразованные и женщины становятся мудрыми), б) в изгнании демонов, в) в силе вести святую жизнь. В трудах апологетов христианство завладело античностью, т. е. плодами эллинского монотеизма и этики. Оно свело свое начало к началу мира. Всякая истина и всякое добро, возвышающие человечество, исходят от Божьего откровения и в то же время представляют собой нечто вполне человеческое, будучи ясным выражением того, что человек находит в своей душе и для чего он предназначен (Иустин, *Apol.* I, 46). Но вместе с тем они являются и *христианским* началом, потому что христианство — не что иное, как учение об откровении. Невозможно придумать другой формулы, в которой бы так резко высказывалось притязание христианства быть всемирной религией (отсюда и стремление христианства примирить мирское государство с новой религией), другой формулы, в которой собственное содержание традиционного христианства было бы в такой степени нейтрализовано, как здесь. Но самое важное — это то, что здесь духовная культура человечества является примиренной и соединен-

ной с религией: откровение — это только внешнее чудесное сообщение (пассивность пророков) того, что само по себе разумно; а что оно разумно (теистическая космология и мораль) и, как таковое, есть общее владение человечества, это догматически предполагалось. (Все, что в философии есть хорошего, признается христианским. Так-то доказательство истинности христианства на основании его удобопонятности и силы ставится рядом с доказательством на основании исполнения пророчеств.)

3. «Догматы» христианства — это понятие, а также и другое, «*theologia*» — были впервые употреблены в техническом смысле апологетами; это те данные пророками в Священном Писании истины рассудка, сосредоточенные в Христе, из которых вытекают добродетель и вечная жизнь (Бог, свобода и добродетель, вечная награда и вечное наказание, т. е. христианство как монотеистическая космология, как учение о свободе и морали, как учение об искуплении; но это последнее не было ясно выражено). *Наставление* приписывается *Богу*; *осуществление* праведной жизни (справедливости) Бог должен был предоставить человеку. Пророки и Христос — божественные учителя и как таковые — источники справедливости. Можно определить христианство таким образом: христианство есть вновь добытое при посредстве самого Бога познание Его и праведная жизнь по закону разума, основанная на стремлении к вечной жизни и уверенности в награде. Познание истины и творение добра делают человека справедливым, имя Христа и сила Его освобождают его от власти демонов; таким образом, он приобщается высшему блаженству. Основа знания — это *вера* в божественное *откровение*. Так как, без сомнения, человечество не может без откровения спастись от власти демонов, то откровение имеет в то же время характер и силу искупления. Все это — греческие мысли.

а) Основная мысль догматов, выражающих познание Бога и мира, та, что противоположностью сотворенному, условному и преходящему миру стоит нечто самосущее, неизменяющееся и вечное, что и есть причина мира. Оно не имеет качеств, присущих миру, поэтому оно выше всякого имени и не имеет в себе различий. (Изречения Платона о Боге считаются непревосходимыми.) Поэтому оно *едино и неде-*

лимо, безусловно в духовном отношении и вследствие всего этого *совершенно*; легче всего описать его отрицательными эпитетами; все же оно — *начало и полнота* всего бытия; оно и *воля и жизнь*, поэтому — благой податель¹. Апологеты установили три положения об отношении Бога к миру: 1) что Бога следует мыслить как первичную *причину*, 2) что принцип нравственного добра есть также принцип мира, 3) что принцип мира, т. е. божество, как бессмертное и вечное, составляет противоположность миру, как преходящему. (Таким образом, второе и третье положение содержат в себе семя противоречия.) Догматы о Боге составлены не с точки зрения искупленной общины, но, с одной стороны, на почве созерцания мира, с другой стороны, на почве нравственной природы человека, которая, однако, сама — явление космоса. В последнем же господствует разум и порядок (противоположность гностицизму); он носит печать *Логоса* (как отражение высшего мира и как продукт разумной воли). Даже материя, которая лежит в основе его, не дурна, а сотворена Богом. Несмотря на все это, апологеты не сделали Бога прямым Творцом вселенной, а олицетворили божественный разум, сказывающийся в мире, и поставили его между Богом и миром. Это было сделано не с целью найти место Христу или чтобы отделить (в смысле гностиков) Бога от мира: формула о Логосе была давно готова в тогдашней религиозной философии, и возвышенное понятие о Боге требовало такого существа, которое представляло бы актуальность и многостороннюю деятельность Бога так, чтоб неизменяемость Бога от этого не пострадала (скрытый дуализм: Логос — ипостась деятельной силы разума, которая дает возможность мыслить Бога как покоящееся надсущное начало; он есть как слово Божьего откровения, видимо и осязаемо проявляющаяся на земле божественная сила, так и творящий разум, который ясно выражается в своих творениях; он одновременно и *принцип мира* и *принцип откровения*, он «другой Бог», и притом Бог депотенцированный в

¹ Понятие Бога у апологетов (в смысле определения его существа вне отношений к миру) почти не отличается от гностического, так как в обоих случаях основой служит платонизм. Различие проявляется только тогда, когда Бог рассматривается с точки зрения его отношения к миру, так как разногласие сводится к оценке мира.

отношении своего сверхземного естества, депотенцированный, потому что он может воплощаться в земном и действительно воплощается в нем (см. Tertul. adv. Marc. II, 27¹). Все это не ново; но апологеты изображают Логоса не как нечто мыслимое, а как несомненную реальность). Большинство не идет дальше проведения мысли, что принцип космоса в то же самое время и принцип откровения; но неясное отличие Логоса от Святого Духа свидетельствует об их зависимости от веры общины. Вот история Логоса (см. Tatian, Orat, 5 и сл.; Justin, Apol., I, 13, 21, 42; Dial., 56, 61, 128): Бог никогда не был лишен Логоса (alogos); Логос всегда был в нем как разум и как потенция (идея, энергия) мира (таким образом, несмотря на все отрицания, Бог и мир были сплетены друг с другом). С целью сотворения Бог отделил Логос от себя, т. е. родил его из своего существа посредством свободного и простого акта воли. Так Логос делается самостоятельной ипостасью, а именно *сыном Бога*, внутреннее естество которого тождественно с естеством Бога, он не отделен или отрезан от Бога, он даже не простая разновидность Бога; он — самостоятельный результат саморазвития Бога, который, хотя и есть сосредоточение божественного разума, тем не менее не лишил этого разума своего Отца; Он — Бог и Господь — существенно владеет божественным естеством; хотя он «другой Бог», рядом с Богом, но его личность имеет начало. («Было время, когда сына Отца не было» — Тертуллиан; Афинагор еще ближе сдвигает Логос с Отцом, но от этого страдает его конкретная ипостась.) Так как у него есть происхождение, которого у Отца нет, то он является, в противоположность Ему, *созданием*, рожденным, сотворенным Богом. Подчиненность его заключается не в его естестве (а то монотеизм был бы упразднен; иначе у Ария!), а в его происхождении. Это последнее и дает ему возможность воплощаться в видимости как разум, слово и действие, в то время как Отец остается во мраке неизменяемости. С происхождением Логоса начинается осуществление идеи мира. Он творец и в некотором отношении образец (единое и духовное среди многого и чувственного) мира,

¹ У гностиков и у Маркиона Христос, напротив, настолько сближен с Богом, насколько это допускает мышление, и как сотериологический принцип он гораздо важнее, чем космический.

он разумный и добрый принцип его развития и, где нужно, также *deus ex machina*. С этой точки зрения кажется, что воплощение — нечто второстепенное, хотя и удивительное и чудесное. Сыновность, откровение, многочисленные явления (также и в человеческом образе) — все это уже укреплено и принадлежит к естеству и к назначению этой второй величины после Бога. Надо только вспомнить, что значило появление Христа на земле для гностиков и Маркиона, чтоб понять, в какой мере апологетический фундамент личности Иисуса Христа был опасен для этой же личности и как сильно отодвинуто на задний план учение о спасении.

Человек — цель сотворения мира, а цель человека — посредством прирожденного разума (подобие Бога) и свободы достигнуть божественного естества, т. е. вечной безбольной жизни. Как существа, состоящие из духа и плоти, люди ни смертны, ни бессмертны, а способны и к смерти и к вечной жизни. В учениях, что Бог — *полновластный* господин материи, что зло не есть качество материи, но что оно произошло во времени и по самостоятельному решению духов (ангелов), наконец, что мир направляется к преобразению, дуализм в космологии кажется побежденным в принципе. Но он не устранен в том отношении, что *фактически* все чувственное все-таки считалось порочным. Апологеты считали эти учения о Боге, Логосе, мире и человеке главным содержанием христианства (Ветхого Завета и проповеди Христа). У большинства из них уже встречается догмат о Троице, хотя и в виде намека (см. Justin, *Apol.* I, 13, но здесь встречаются также и ангелы. Слово Троица — *trias*, — насколько мне известно, впервые у Феофила, *ad. Autol.* II, 15).

б) Учения о свободе, добродетели, справедливости и награде таковы, что Бог в них представлен только Творцом и Судьей, а не началом новой жизни (отголоски у Иустина; впрочем, уже и языческие философы ясно представляли себе, что *sine afflatu divino* ничего хорошего и великого случиться не может). Неразрушимость — одновременно и награда и дар, связанный с первым знанием и добродетелью. Добродетель — это удаление от мира (человек должен отказаться

от всего связанного с природой), возвышение над чувственностью во всех отношениях (Татиан особенно сильно требует его) и любовь (эта последняя скорее в смысле отдачи всего добра, которое, собственно, не имеет цены). Нравственный закон — закон для возвышенного, совершенного духа, который, как высшее существо, слишком высок для мира (уже Татиан в своей *Oratio* довел эту мысль до границы дуализма). Дух должен стремиться от земли к Отцу света; в равновесии, в отсутствии всех потребностей, в чистоте и доброте, которые непосредственно следуют за истинным познанием, должна выражаться его победа над миром. Порочный умирает вечной смертью, добродетельный достигает вечной жизни (идея о Суде сильно подчеркивается, признается воскресение плоти добродетельных, но идея праведности не продолжена за пределы правовой нормы). Доказательством, что в этом заключается христианская мораль, опровергаются языческие обвинения христиан в грубой безнравственности так же, как их обвинения в безбожии и нечестии опровергаются развитием христианского учения о Боге и Логосе.

в) Бог — спаситель, поскольку он (хотя мироздание и разум суть достаточные источники откровения) дал еще непосредственные, чудесные сообщения истины и силою Христа поразили диавола¹. Так как падшие ангелы с самого начала завладели человечеством и ввели его в соблазн чувственности и политеизма, Он послал пророков с целью осветить затемненный разум и укрепить свободу. В них непосредственно действовал Логос; и многие из апологетов удовлетворялись в своих трактатах ссылками на Священное Писание и на исполнение пророчеств. Но несомненно все, как и Иустин, признали в Иисусе Христе *полное откровение Логоса*, в котором исполнились все пророчества и который сделал истину легкодоступной всем (поклонение Христу как появившемуся *полному Логосу*). Сверх того, Иустин обстоятельно отстаивал поклонение распятому «человеку» и прибавил многое из преданий о Христе, что появляется вновь

¹ У апологетов Логос-Христос — Спаситель от тех «уклонений», которые произошли в мире, у гностиков и у Маркиона он спасает от мира.

лишь у Иринея. Он сильно подчеркнул тайну воплощения и распятия и выдвинул возрождение, крещение и причастие, как деяния и дары Божьи; у него даже встречаются рассуждения, в которых ход истории воплощенного Логоса выставлен как цепь деяний, противодействующих греховности человеческого рода и обновляющих его. Самое ясное из этих рассуждений встречается не в Апологии или Диалоге (впрочем, см. и Диал., 100), а сохранено Иринеем как выдержка из одного потерянного сочинения Иустина (Иринея, IV, 6, 2). Из этого следует, что у Иустина было более богатое, хотя и менее стройное теологическое понимание, чем это выражается в его апологетических трудах. Также и отрывки Мелитона доказывают, что его теологию нельзя замыкать в пределы вульгарно-апологетического понимания. С другой стороны, Афинагор и Минуций Феликс высказались так, что мы имеем полное основание признать в их апологиях все их христианство (в основных чертах). «Апологеты положили начало превращению христианства в богооткровенное учение. В частности их христология роковым образом повлияла на его развитие. Тем, что они смотрели на перенесение понятия о сыне на *предвечного* Христа, как на нечто само собой разумеющееся, они сделали возможным возникновение христологической проблемы IV века; они отодвинули исходный пункт христологического мышления (от исторического Христа — к его предвечности), они выдвинули воплощение Христа в ущерб его земной жизни, они соединили христологию с космологией; однако им не удалось связать ее с сотериологией. Их учение о Логосе не есть более высокая христология в сравнении с обыкновенной, напротив, оно стоит ниже исконно христианской оценки. Не Бог проявил себя в Христе, а только Логос, депотенцированный Бог, как Бог подчиненный высшему Богу» (Леофс).

Конечно, апологеты имели значение не только в истории догматов, их главное значение заключается в том, что они боролись с политеизмом и защищали христианство от обвинений в атеизме и грубой безнравственности. При этой защите они воспользовались критикой, которая с древних времен имела своих представителей в эллинизме и нашла себе последователей в иудейских религиозных философах в Александрии.

ГЛАВА V. НАЧАЛА ЦЕРКОВНО-ТЕОЛОГИЧЕСКОГО
РАЗВИТИЯ И РАЗРАБОТКА СИМВОЛА ВЕРЫ
В ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ГНОСТИЦИЗМУ
НА ОСНОВАНИИ НОВОГО ЗАВЕТА (ПАВЛИНИЗМА)
И ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ АПОЛОГЕТОВ: ИРИНЕЯ,
ТЕРТУЛЛИАНА, ИППОЛИТА, КИПРИАНА И НОВАТИАНА

§ 22

Источники: сочинения Иринея (см. издания Stieren и Harvey), Тертуллиана (Reifferscheidt), Ипполита (изд. Bonvetsch и Achelis, т. I, Philosophumena изд. Duncker u. Schneidewin) Киприана (Hartel), Новатиана (Jackson). Биографии: *Fr. Böhringer*, «Die Kirche Christi und ihre Zeugen», 1873 и сл. — *J. Werner*, «Der Paulinismus des Irenäus», 1889. — *Molwitz*, «De anacephalaioscos in Irenaei theologia potestate», 1874. — *J. Kunze*, «Gotteslehre des Irenäus», 1891. — *E. Nöldechen*, «Tertullian», 1890. — *Ad'Alès*, «La théologie de Tert.», 1905. — *H. Wirth*, «Der Verdienstbegriff bei Tertullian», 1892. — *Ego же*, «Der Verdienstbegriff bei Cyprian», 1901. — *J. Döllinger*, «Hippolytus und Kallistus», 1853. — *A. Harnack*, «Novatian» в *Protestantische Real-Encyclopädie*.

1. Малоазиатский учитель Иринея, живший в Лионе, знакомый с традицией римской церкви, ссылающийся на свидетельство древних, выставил в своем большом антигностическом сочинении апостольские нормы католической церкви и сделал попытку развития церковного вероучения *на почве павлинизма*¹. Он попытался найти связь между *апологетической теологией* и *теологической обработкой символа крещения*; из *обоих Заветов* он почерпал материал, которым воспользовался не только для подкрепления философских учений. В центре у него, как и у гностиков, стояла мысль об *осуществленном искуплении*; все же он старался выдвинуть и *прахристианские эсхатологические надежды*. Таким образом, возникла вера не без внутреннего единства и силы, но с неограниченным объемом, *вера*, которая должна была сделаться верою церкви, образованных и необразованных, вера, составленная из самых различных — философско-апологетических, библейских, христософических, гностически-антигностических и чувственно-фантастических —

¹ Немного ранее Иринея его единомышленник Мелитон из Сард написал много сочинений, дышащих тем же духом, но сохранившихся, к сожалению, лишь в мелких отрывках.

элементов (pistis должна была стать gnosis и наоборот); сознание, что рациональная теология и fides credenda суть различные величины, отсутствует; все стоит на *одной* плоскости; на спекуляцию смотрят с подозрением и все же не отказываются от нее совсем. Единство этого сложного произведения состоит во внешнем отношении в том, что все положения покоятся на символе веры и на обоих Заветах, во внутреннем отношении — в сильном подчеркивании двух основных мыслей: *что Бог-Творец есть и Бог-Спаситель и что Иисус Христос только потому Спаситель, что Он Бог, воплощенный в человеке*. В проведении этой мысли Ириной превосходит своих учеников Тертуллиана и Ипполита. Особенно первый из них не был способен привести к единству апологетически-рациональные, сотериологические и эсхатологические соображения; но в частности он, как юрист по способностям и по образованию, развил округленные схемы, которые впоследствии имели большое значение (терминология о Троице и о природе Христа; юридическое направление западноевропейской догматики).

Ириной соединил древнюю идею спасения (единение с Богом) с новозаветными мыслями (история спасения) и с апологетическим рационализмом. У него *христианство — реальное спасение, совершенное Богом-Творцом силою Иисуса Христа*. У него это искупление — приведение в живое единство того, что было *разъединено* противоестественным образом смертью и грехом, для человека специально обоготворение человеческого естества даром непреходимости. Не Логос даровал это благо, а исключительно Иисус Христос через самого себя, так как он был Богом и сделался человеком. Воплощением в человеке он навеки соединил и слил воедино человечество с божеством. *Таким образом, рядом с учением о единстве Бога стоит основной догмат воплощения* (см. IV, 20, 4 и V graef.). Следовательно, исторический Христос (как у гностиков, так и у Маркиона) стоит в центре не как учитель (хотя рациональная схема нередко противоречит реалистической теории искупления), а в силу своего естества Бога-человека (см. Ириной IV, 34, 1). Все остальное в Священном Писании — *подготовление* (а не пророчество), и сама история Иисуса Христа (возвешение) — это *развитие воплощения* (не только исполнение пророчеств). В то время

как апологеты совсем не занимались вопросом: «*siq deus homo*», Ириней нашел его фундаментальным и разрешил его гордым ответом: для того, чтобы мы сделались Богами (но в другом месте он выражается более трезво, см. III, 18, 1). Этот ответ был удовлетворителен, потому что: 1) он доказывал специфически христианское благо спасения, 2) он был равен гностическому пониманию и даже превосходил его объемом области, имевшейся в виду для обожествления (жить будет *весь* человек, как дух, душа и тело), 3) он шел навстречу эсхатологическому направлению христиан и в то же время мог заместить фантастически-эсхатологические ожидания, 4) он соответствовал мистически-новоплатоническому направлению времени и давал ему полнейшее удовлетворение, 5) он заменял исчезающий интеллектуализм (рационализм) твердой надеждой на сверхъестественное превращение человеческого существа, которое приспособит его к усвоению сверхразумного, 6) он давал традиционным изложениям о Христе и всей приговорительной истории крепкий фундамент и верную цель, делал возможным понимание истории спасения как чего-то постепенно развивающегося (принятие мыслей ап. Павла, различие двух Заветов, внутренний интерес к возвещениям). Моралистическим и эсхатологическим идеям был противопоставлен истинно-религиозный и христологический интерес: обожествление человеческого естества *per adoptionem*. «Своим человеческим рождением вечное Слово Бога дает залог наследства жизни тем, которые своим естественным рождением унаследовали смерть». Однако в проведении этой мысли встречаются многие чуждые элементы. Ириней и его ученики устранили острую эллинизацию посредством введения обоих Заветов, посредством идеи единства творения и искупления и посредством борьбы с докетизмом; они снова внушили церкви, что христианство — это вера в Иисуса Христа, но с другой стороны они содействовали эллинизации укреплением суеверного понятия об искуплении и направлением интереса не на живых лиц, а на естества.

2. Древнекатолические отцы церкви возражали против гностических тезисов, что дуализм уничтожает всемогущество Бога, т. е. вообще понятие о Боге, что эманации — не что

инное, как мифологическая игра, и что они опасны для единства Бога, что попытка определить то, что происходит внутри божества, дерзновенна, что гностики не могли не приурочить происхождения греха самой плероме, что всякая критика состояния космоса бессовестна, так как он *соответствует* мудрости и благодати, что докетизм приписывает божеству ложь, что свобода человека есть непреложный факт, что зло есть необходимое средство для наказания, что доброта не исключает справедливости, а наоборот, и т. д., и т. д. Всюду они стоят за гностического Демиурга и отрицают гностического Бога-спасителя. Они главным образом ссылаются на оба Завета, и потому их называли с похвалой «богословами Писания»; но религия Писания, причем Писание, как сочинение, внушенное Святым Духом, объясняется произвольно (Ириней бранит гностическое толкование, хотя его учение приближается к нему), еще не залог для верного понимания Евангелия, потому что много можно вычитать и «вчитать» в Священное Писание. Также и отношение символа веры к Писанию (то преимущество, то подчинение) не было выяснено.

Основные черты *богоучения* были установлены на все времена. Предпочли средний путь между отказом от познания и дерзкой спекуляцией. У Иринейя, который явно старался не запутать христианское понятие о Боге метафизическими спекуляциями, мы находим попытки взять как принцип познания любовь, или, что одно и то же, Иисуса Христа (см. Иоанна и Валентина). Бога следует познавать из откровения, причем познание из мира объявляется то удовлетворительным, то неудовлетворительным: Иринейя-апологета оно удовлетворяет, Иринейя-христолога оно не удовлетворяет; но *Бог* без творения — призрак; всегда космическое начало должно предшествовать религиозному. Исходный пункт — *Бог-творец*; богохульство по отношению к Творцу — это высшее богохульство. Поэтому апологетическое понятие о Боге было в главных чертах заимствовано (Бог как отрицание и как причина космоса), но к нему относятся с большей сердечной теплотой, так как возник реальный интерес к историческому откровению. Специально в полемике с Маркионом было показано, что справедливость неотъемлема от благодати.

По отношению к *Логосу* Тертуллиан и Ипполит гораздо ближе примыкают к апологетическому (субординацианско-

му) учению, чем Ириней (который по образцу Иоанна понимает божественность во Христе, как нечто совершенное, и доходит до границы модализма). Они его всецело перенимают (Тертуллиан, *Apolog.*, 21); но они ему дают более ясное направление к Иисусу Христу (Тертуллиан, *de carne Christi* и особенно *adv. Prax.*). В этом последнем сочинении Тертуллиан дал нам формулы более поздней ортодоксии тем, что ввел понятия «субстанции» и «лица» и, несмотря на самый явный субординацианизм и экономическое понимание Троицы (Троица существует только в откровении, в конце всего Бог опять все во всем), он определил отношения трех лиц, которые могли быть признаваемы на почве Никейского символа («*una substantia, tres personae*»). Единство божества изображается в «*una substantia*». *Dispositio* одной субстанции к трем лицам (*trinitas*) не устраняет единства (гностическая спекуляция об зонах здесь ограничена Троицей). Он называл ересью считать Бога численным единством. Но самоизлучение (не разделение) божества имеет начало (все еще осуществление идеи мира — причина внутренне-божественной *dispositio*); Логос как отдельное существо *произошел* («*secundus a deo constitutus, perseverans in sua forma*»); поэтому он и *derivatio* и *portio* божества («*pater tota substantia*»); поэтому, несмотря на свое единство субстанции, он имеет в себе момент конечности (Сын не есть идея мира, но он носит ее в себе): когда откровение исполнит цель свою, он, как ручей, потечет обратно к своему источнику. Это представление еще не отличается от представления греческих философов о *Nus'e* (Логосе); оно не приспособлено к полному выражению веры в Иисуса Христа; оно слишком низменно; оно имеет значение только для отождествления исторического Христа с этим Логосом и для подчеркивания понятия «*unius substantiae*». Но Тертуллиан еще не *развил* этого понятия — это сделал лишь Афанасий, — он еще не признал его центрального религиозного значения. Да и как можно было его признать? Ведь преобладающее представление о подчинении Логоса препятствовало всякому последовательному развитию понятия о единосущности. Все же нельзя было отвергнуть совсем подчинения Логоса, потому что его сплетение с понятием мира (следовательно, депотенцирование его божественного естества) принадлежало к *сущности* Логоса. Святого

Духа Тертуллиан рассматривал исключительно по схеме учения о Логосе (прогресс в сравнении с апологетами), но без всякого самостоятельного интереса («tertius est spiritus a deo et filio» «vicaria vis filii», подчиненный Сыну так же, как Сын Отцу, и все же «unius substantiae»). Ипполит еще резче подчеркивал производность Логоса (Philos. X. 33), но не приписывал Святому Духу самостоятельного лица (adv. Noët., 14).

В то время как Тертуллиан и Ипполит просто присоединяют к готовому учению о Логосе Христа возвещения, Ириней берет как исходный пункт Бога Христа, который сделался человеком. Для него, как и для четвертого евангелиста, Логос скорее проявление Христа, чем Он сам. Суждения о Христе добыты из учения об искуплении; апологетическое учение о Логосе его даже беспокоило; освободиться от него он, однако, не был в состоянии, так как искупление есть *gesapitulatio* (повторение) творения, и Иоанн I, 1 учил о Христе как о Логосе. В то же время он в принципе отрицал всякую *probolê*, эманацию и богословские спекуляции. Христос есть вечный Сын Бога (а не временное проявление); он *вечное* самооткровение Отца; Он не отделен от Бога. Но несмотря на его усилия отречься от спекуляции об зонах, все же и он не мог сосредоточить божественность Христа в искуплении. Он должен был приписать Ему участие также и в сотворении, и, таким образом, его учение не отличалось от учения Иустина и Тертуллиана. Но он везде имеет в виду воплощение в человеке, подлежащим которого должна быть *полная божественность*. «Бог поставил себя в отношение Отца к Сыну, чтоб создать по его образу человека, имеющего быть его Сыном». Может быть, Ириней воплощение казалось высшей задачей Христа в качестве Сына. О Святом Духе Ириней выражался очень неопределенно; даже самое слово *Trías* у него не упоминается.

В учении Ириней *о назначении человека, о первобытном состоянии* его, *о падении и грехе* ясно проявляются два расходящиеся пути мышления (апологетически-моралистический и библейски-реалистический), оставшиеся характерными для учения церкви. Ясного развития достиг только первый. Все сотворенное, а следовательно, и человек, было вначале лишено совершенства. Совершенство могло быть

лишь назначением (расположением) человека. Назначение осуществляется свободным решением человека на основании дарованного ему Богом расположения (подобие Бога). Человек в своей юности спотыкается и делается достоянием смерти; но падение его прощительно (он соблазнен; он неведущ; он поддался соблазну *praetextu immortalitatis*) и теологически даже необходимо. Непослушание было полезно для дальнейшего развития человека. Чтобы обогатиться опытом, ему надо было убедиться, что непослушание имеет последствием смерть; он должен был познать расстояние между человеком и Богом и научиться умело пользоваться своей свободой. Этим решался выбор между жизнью и смертью; последствием греха — вот самое ужасное. Но благодать Божья сейчас же проявилась как в удалении древа жизни, так и в установлении временной смерти. Человек вновь достигает своего назначения в тот момент, когда он самостоятельно выбирает добро, на что он все еще способен. Значение пророков и Христа и здесь, как у апологетов, сводится к *учению*, укрепляющему свободу (так учили Тертуллиан и Ипполит). Второй путь мышления вытекал у Иринея из гностически-антигностической теории о *recapitulatio* и находился под влиянием ап. Павла. Он олицетворяет все человечество в грешном Адаме, который, раз павши, сам себе помочь не может. Все в лице Адама оскорбили Бога; через Еву весь род человеческий подвластен смерти; назначение утрачено, и Бог один может помочь, вновь нисходя до сообщества с нами и восстанавливая нас по своему образу (не из свободы вытекает спасение, а из сообщества с Богом, «*in quantum deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communiione*», IV, 14, 1). Христос, как второй Адам, искупляет первого («*Christus libertatem restauravit*»), шаг за шагом превращая в добро то зло, которое совершил Адам. (Из доказательств на основании исполненных пророчеств мы здесь получаем историю падения и спасения, причем последнее — точное отражение первого.) Почти натуралистически изложено это религиозное историзирующее рассуждение. От последствий апокатастазиса спас Иринея только моралистический ход мышления.

Во всем этом изложении господствует идея *богочеловека*. Церковная христология, поскольку она подчеркивает *един-*

ство божественной и человеческой природы в Христе, и поныне стоит на точке зрения Иринея (Тертуллиан не в такой степени сознал необходимость единства). Иисус Христос *vere homo, vere deus*, т. е. 1) он действительно Слово Бога, Бог от природы, 2) это Слово действительно стало человеком, 3) Слово, превратившееся в человека, есть неразделимое единство; это проведено против эбионитов и валентиниан, которые учили о пришествии одного из многих эонов. Отношение Сына к Отцу основано на *природе*, а не на усыновлении (рождение от Девы есть рекапитуляция, Еву повторяет Мария); Его плоть по субстанции тождественна с нашей, потому что докетизм подвергает опасности искупление так же, как и «эбионитизм». Потому Христос, чтобы быть в состоянии повторить всего человека, должен был пройти целую жизнь человека с момента рождения и до смерти. Единство между природами Логоса и человека Иринея называл «*adunitio verbi dei ad plasma*» и «*communio et commixtio dei et hominis*». Для него оно совершенно; он не допускает отделения деяний человека от деяний Слова. Тертуллиан, наоборот, завися от Иринея и смотря на реалистическое учение об искуплении не как на ключ к христианству, хотя и употреблял формулу «*homo dei mixtus*», все же не понимал формулы «*homo factus*» в ее строгом смысле. И здесь Тертуллиан (в сочинении *adv. Praes.*) подготовил и даже создал позднейшую (халкидонскую) терминологию, причем по способу выражения можно признать юриста. Он говорил о *двух субстанциях Христа (corporalis et spiritualis, о «conditio duarum substantiarum»*, которые пребывают в цельности, о «*duplex status domini, non confusus, sed coniunctus in una persona — deus et homo*». Тертуллиан развил ее, старался опровергнуть мнение, что Бог превратился (так учили некоторые патрипассианцы); но несмотря на то, что он употребляет старые формулы «*deus crucifixus*» «*nasci se vult deus*», он не замечает, что резкое различие двух естеств сильнее угрожает реалистическому искуплению, чем предположение превращения. Он только утверждает единство и отрицает, что Христос «*tertium quid*». Но и сам Иринея не смог обойтись без разделения того *единого* Иисуса Христа, по образу гностиков, против своего собственного более верного убеждения: 1) в Новом

Завете было много мест, которые говорили исключительно о человечестве Иисуса (а не о богочеловеке), так как в противном случае естественное божество пострадало бы (так, например, пришествие Святого Духа при крещении, содрогание и боязнь); 2) Ириней давал Иисусу также и такое определение, при котором он был новым Адамом («perfectus homo»), обладающим Логосом, который не проявлял деятельности в некоторых актах истории Иисуса. Тертуллиан определенно узаконил гностическое различие Иисуса страждущего от Христа бесстрастного, Ириней лишь косвенно. Так возникло церковное учение о двух естествах. Ипполит стоит между этими обоими более древними учителями.

Но преобладающим пониманием Ириней остается все-таки единство Иисуса. Сделавшись тем, что мы, — он, как богочеловек, повторительно (рекапитуляционно) сделал то, что мы должны были сделать. Христос не только «salus et salvator», но и вся его жизнь есть *деяние спасения*. От зачатия до погребения все внутренне необходимо. Ириней — отец теологии фактов в церкви (ап. Павел настаивал только на смерти и на воскресении). Влияние гностицизма совершенно ясно, он даже употребляет те же выражения, как и гностики, когда он считает искупление свершенным, с одной стороны, исключительно в *появлении* Иисуса Христа, как второго Адама, с другой стороны, исключительно в *познании* этого появления (IV, 36, 7). Но он все же подчеркивает личное *деяние*. Он рассматривал деяние Христа с различных точек зрения: возвращение к сообществу, восстановление свободы, освобождение от смерти и от диавола, примирение с Богом; все же преобладающей точкой зрения является доставление «неразрушимости». Но причислением вопроса, почему Бог сделался плотью (I, 10, 3), к тем вопросам, до которых простой вере нет дела, он выдает свою неуверенность. Эта вера, таким образом, все еще может удовлетворяться надеждой на второе пришествие Христа и на воскресение плоти. В середине между этой надеждой и идеей обожествления стоит павлинистическое воззрение (познание распятия); Ириней старался отнестись справедливо и к нему (смерть Христа есть истинное искупление). Однако он не развил до конца мысли о примирении. (Выкуп упла-

чен «отпадению», а не дьяволу); в пределах рекапитуляционной теории он выражает мнение, что непослушанием у древа Адам сделался должником Бога и послушанием у древа Бог примирен. Рассуждений о заместительном страдании Христа у Иринейя не встречается совсем; редко встречается идея искупительной смерти. Он не знает прощения грехов в полном смысле, а только устранение греха и его последствий. Христос соединяет искупленных в одно целое, в истинное человечество, в церковь, глава которой он сам. Тертуллиан и Ипполит стоят на той же точке зрения, но мистическая (рекапитуляционная) форма искупления отстает. Они охотно колеблются между рациональным и павлинистическим представлением об искуплении (*adv. Marc. III, 8*); но Ипполит дал пониманию обожествления, свершенного Иисусом Христом, классическое выражение, все же вплетая при этом рациональную схему (что познание искупляет. См. *Philos. X, 34*). Еще резче у юриста Тертуллиана выступают понятия мира, *reatus peccati* и т. д.; у него даже находятся «*satisfacere deo*», «*meritum*», «*promereri deum*», что Киприан впоследствии развил еще определеннее. Наконец, у Тертуллиана находится схема, что Христос — жених, и каждая отдельная душа — невеста, роковая модификация прахристианской схемы о церкви, как о теле Христа, возникшая под влиянием греческого философского представления (см. также у валентиниан), что божество — супруг души.

Поразительна *эсхатология* древнекатолических отцов церкви, потому что она не соответствует ни их рациональной теологии, ни их мистике: она совершенно архаична. Но они повторяют ее вовсе не по необходимости (например, ради общин, или ради *regula*, или ради апокалипсиса Иоанна), нет, они, как и латинские отцы III и начала IV века, все еще живут исключительно в надеждах древнейших общин (как Папий и Иустин). Эсхатология ап. Павла кажется им трудной; эсхатология древнего христианства с ее грубым хилиазмом — ничуть. Это яснее всего доказывает, что эти богословы не совсем искренно и сознательно разделяли воззрения рациональной и мистической теологии, которая была им навязана борьбою с гностицизмом. У них действительно два Христа: грядущий Христос, побеждающий антихриста,

и судящий царь войны, и Логос, который рассматривается то как божественный учитель, то как богочеловек. Именно это раздвоение и служило на пользу новому церковному учению. Подробности эсхатологических надежд у Иринея (кн. V, см. также и у Мелитона), Тертуллиана и Ипполита (*de antichr.*) в основных чертах так же стереотипны, в частности так же неопределенны, как в прежние времена. Апокалипсис ап. Иоанна вместе с ученым объяснением стоит рядом с Даниилом на первом месте (6 или 7 тысяч лет, языческая всемирная держава, антихрист, местопребывание в Иерусалиме, поход грядущего Христа, победа, воскресение христиан, видимое царство радостей, всеобщее воскресение, суд и решительный конец). Но со времен монтанистического кризиса на Востоке возникает движение против разрисовки грядущей драмы (алогияне); ученые епископы Востока в III веке, прежде всего оригенисты, борются с этим и вместе с тем даже с апокалипсисом ап. Иоанна (Дионисий Алекс.), но находят упорных противников среди «*simplices et idiotae*» (Непот в Египте). Христианский народ и на Востоке только нехотя пожертвовал своей старой верой, но ему пришлось постепенно покориться (апокалипсис исчезает из канона восточных церквей). На Западе хилиазм остается несломленным.

Остается еще *учение об обоих Заветах*. Создание Нового Завета пролило новый свет на Ветхий Завет. Этот последний уже не считался просто христианской книгой (Варнава, Иустин), но и не книгой еврейского Бога (Маркион), но рядом с древним представлением, что он в каждой своей строке — книга христианская и что он стоит на высоте христианского откровения, мирно стало иное, непримиримое с ним, что Ветхий Завет — *предварительная ступень* к Христу и к Новому Завету. Это воззрение, в котором сквозит историческое понимание, впервые возникло у валентиниан (ep. Ptolemaei ad Floram). С этих пор мнение меняется, смотря по надобности: то Ветхий Завет содержит полную истину в виде пророчеств, то он *legisdatio in servitute* рядом в новой *legisdatio in libertate*, древний преходящий союз, который подготовил новый, его содержание — история воспитания человечества Богом, в каждой своей части спасительно и все же преходяще, вместе с тем оно тень грядущего и «типич-

но». Против нападков гностиков отцы старались (в резкой противоположности, например, посланию Варнавы) изобразить превосходство церемониальных законов и искажают даже слова ап. Павла, чтобы доказать и у него преклонение перед Законом. Пророчество, тип, педагогика — вот решающие точки зрения, и только там, где отцы не находились под влиянием полемики, они соглашались признать вполне отжившими некоторые ветхозаветные установления. Несмотря на путаницу и на остающиеся до сих пор противоречия, здесь все же замечается прогресс: начали допускать различия в Ветхом Завете, напали на мысль о степенях истины, об исторических условиях (Тертуллиан, *de orat.* I: «quidquid retro fuerat, aut demutatatum est per Christum, ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa»). Принятием двух Заветов ярче выделилось специфическое значение христианского союза (Тертуллиан: «lex et prophetae usque ad Johannem»; апостолы выше пророков); правда, и Новый Завет рассматривался как lex, и поэтому занялись безнадежным вопросом, облегчил ли Христос древний Закон или усугубил его. Педагогическая история спасения, каковой ее впервые обрисовал Иринея, сплетая ее с доказательством на основании исполненных пророчеств, произвела сильное впечатление (*ab initio — Moses — Christus*); прибавление Тертуллиана (4 ступень: *paracletus*, как *novus legislator*) не прошло, но все же постоянно всплывало в истории церкви, именно потому, что невозможно вместить Христа и ап. Павла в схему, что они — новые законодатели для церковной жизни.

3. Результат работ древнекатолических Отцов для церкви III века — на западе Новатиан разработал тертуллиановскую христологию и таким образом подготовил в своем сочинении *de trinitate* никейский и халкидонский символы; Киприан дал право гражданства *regul'e*, развитой в историю спасения, и сделал доступной часть тертуллиановских формул более широким кругам — заключается не в систематической догматике, а в торжестве над гностицизмом и в отрывках теологии, а именно в антигностически истолкованном символе веры, связанном с главными положениями апологетической теологии (см. прежде всего сочинение Киприана «*testimonia*»; здесь учение об обоих Заветах, как его развива-

ет Ириной, понимается как основная схема, куда включены отдельные его положения). Положения из рациональной теологии сменяются фактами из возвещения, но все доказывает на основании двух Заветов; между верой и теологией нет ни малейшего несогласия. Чтоб быть католическим христианином, надо было прежде всего верить в следующие положения, которые были резко ограничены от противных им: 1) в единство Божье, 2) в тождество высшего Бога с Творцом мира, а следовательно, в тождество посредника в деле творения с посредником в деле искупления, 3) в тождество высшего Бога с Богом Ветхого Завета, причем Ветхий Завет рассматривается как древняя книга откровения Бога, 4) в сотворение мира из ничего, 5) в единство человеческого рода, 6) в происхождение зла из свободы, в неотъемлемость свободы, 7) в оба Завета, 8) в Христа как Бога и человека, в единство Его личности, в Его природную божественность, в реальность Его человечества и в истинность Его судьбы, 9) в искупление и возобновление союза Христом, как в *новую* окончательную благодать всем людям от Бога, 10) в воскресение всего человека. Но учение о Логосе было в тесной связи с этими учениями, оно даже в некотором отношении было фундаментом их содержания и их права. Как оно проникло во весь объем христианства, будет объяснено в седьмой главе. От его проведения зависело решение важнейшего вопроса, должна ли христианская вера, как и раньше, искать основания в изречениях Иисуса, в деяниях его духа и в надежде на грядущего Христа — основателя царства, или в вере в богочеловека, который даровал полное познание и который превращает человеческую природу в божественную.

На развитие греческой церкви и церковного учения решительно повлияла не отдельная *индивидуальность* (ни Ириной, ни Ориген) — это можно будет объяснить тем, что дух эллинизма был так тесно связан с христианством, что единичная личность не могла уже возобладать. На западе, напротив, христианская религия гораздо дольше оставалась чуждой. Поэтому здесь индивидуальности Тертуллиана, Киприана и бл. Августина сделались решающими. Тертуллиан фактически обосновал латинское церковное учение и церковный язык (главное значение имеет понятие о таинстве, но еще и многое другое, например, юридически-раци-

ональное направление его теологии); Киприан утвердил западную церковность. Но то, что оба они не были в состоянии сделать, а именно сломить и вытеснить вульгарное христианство, это удалось бл. Августину. Он сломил его и дал юридически-диалектически-рациональной обработке латинской теологии, как ее основал Тертуллиан, противовес в мистически-павлинистически-новоплатонической спекуляции.

ГЛАВА VI. ПРЕВРАЩЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ В РЕЛИГИОЗНУЮ ФИЛОСОФИЮ, ИЛИ НАЧАЛО НАУЧНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ТЕОЛОГИИ И ДОГМАТИКИ: КЛИМЕНТ И ОРИГЕН

Сочинения Климента (издания Sylburg, Potter, Dindorf), Оригена (издания De la Rue, Lommatzsch). — *Huëtius*, «Origeniana», 1668 (см. перепечатку у Lommatzsch, 21—24). — *H. E. F. Guericke*, «De schola quae Alexandriae floruit catechetica», 1824. — *Ch. Bigg*, «The Christian Platonists of Alex.», 1886. — *F. J. Winter*, «Ethik des Clemens», 1882. — *Bratke* в *Studien und Kritiken*, 1888, стр. 647 и сл. — *E. de Faye*, «Clém. d'Alex., étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie Grecque», 1898. — *G. Thomasius*, «Origenes», 1837. — *E. R. Redepenning*, «Origenes», 1841. — *E. Denis*, «Philosophie d'Origène», 1884. — *Westcott* в *Dict. of Christ. Biogr.*, Vol. IV. — Готовится издание берлинской академии (Климента и Оригена).

§ 23. Климент Александрийский

Гностики резко отличали *pistis* (веру) от *gnosis* (познание); Ириней и Тертуллиан пользовались наукой и спекуляциями только нехотя, чтоб разбить их, причем они включали в веру то, в чем нуждались при теологических разъяснениях. В сущности авторитет, надежда и священные таинства и порядки жизни удовлетворяли их; они строили здание, которого они сами не хотели. Но с конца II века *внутри церкви* начинается заметным стремление к научной религии и к теологической науке (школы в Малой Азии, Каппадокии, Эдессе, Элии, Керасее, Риме; алогиане, Александр Каппадокийский, Юлий Африкан, Феоктист, феодотианские школы). Оно сказывалось сильнее всего в городе

науки, в Александрии, где христианство приняло наследие Филона и где, по всей вероятности, до конца II века и не было строгой *формировки* христиан на исключительных основаниях. И александрийская церковь, и александрийская христианская школа попадают одновременно под освещение истории (приблизительно в 190 г.); в этой школе преподавалась вся греческая наука, которую употребляли в служении Евангелию и церкви. Климент, ученик Пантэна, дал в своих *Stromateis* первое христианско-церковное сочинение, в котором религиозная философия греков служит не только апологетическим и полемическим целям, *но в котором она — средство для открытия христианства мыслящим* (как и у Филона и Валентина). Церковная традиция сама по себе Клименту чужда, он подчинился ее авторитету, потому что Священное Писание было для него *откровением*; но он сознает задачу — обработать философски ее содержание и усвоить его себе посредством мышления. *Pistis* нам дана, ее следует однако превратить в *gnosis*, т. е. следует развить учение, которое отвечало бы научным требованиям по отношению к философскому мировоззрению и этике. *Gnosis* не противоречит вере; но она и не ограничивается тем, что поддерживает и разъясняет ее кое-где, нет, — она ее всю возносит в высшую сферу: из области господства авторитета в сферу ясного знания и внутреннего духовного согласия, проистекающего из любви к Богу. Но *pistis* и *gnosis* связаны тем, что обе черпают содержание из Священного Писания (но на деле Климент менее точный богослов, чем Ориген). В него включают последние цели и весь аппарат идеалистической греческой философии (так как около 200 г. в Александрии возникает неоплатоническая философия, которая тотчас же вступает в отчасти мирный, отчасти полемический обмен мыслей с христианской философией); его связывают одновременно и с Христом и с церковным христианством — поскольку таковое существовало тогда в Александрии. Апологетическая задача, которую себе поставил Иустин, превращена здесь в систематически-теологическую. Позитивный материал, таким образом, не включен в доказательство на основании исполненных пророчеств, но, как и у Филона и Валентина, превращен, при помощи бесконечного труда, в научную догматику.

Тем, что Климент поставил идею о Логосе, который есть Христос, высшим принципом религиозного объяснения мира и изображения христианства, он дал ей более богатое содержание, чем Иустин. Христианство — это учение о сотворении, воспитании и завершении человеческого рода Логосом, дело которого имеет своим венцом совершенного гностика, для чего он пользовался двумя средствами: ветхозаветным Законом и греческой философией (Strom. I, 5, 28 и сл.). Логос — всюду, где человек поднимается над ступенью природы (Логос — нравственное и разумное начало на всех ступенях развития); но подлинное познание его добывается только из откровения. Он — закон мира, учитель, или в лице Христа иерург, который путем священных таинств вводит в познание, наконец, для совершенного он — путь к единению с самим Богом. Кроме Священного Писания, также и греческая комбинация познания и церемониальных посвящений дали Клименту возможность выдвинуть значение церковного христианства. Церковный гностик как бы поднимается посредством воздушного шара, привязанного к Писанию и к христианству общин, в божественные сферы; он покидает все земное, историческое, уставное и авторитативное и даже самого Логоса и стремится вверх в любви и познании; но канат закреплен внизу, между тем как гностики (по отношению к христианству общин) отрезали его. Вознесение совершается по определенным ступеням (Филон), причем находит себе выражение вся философская этика от разумного знания меры до эксцесса сознания и апатичной любви. Находит себе выражение также и церковная традиция; но истинный гностик должен на верхней ступени побороть нижнюю. Когда у духа появляются крылья, он не нуждается в костылях. Как ни неудачна была попытка Климента подчинить громадный материал своей идее о цели, все же его намерение ясно. В то время как Ириной наивно смешивает самое разнородное и поэтому не достигает религиозной свободы, Клименту это последнее удалось. Он первый понял задачу теологии будущего, а именно: примыкая к историческим традициям, которые сделали нас тем, что мы есть, и примыкая к христианскому сообществу, в котором нам приходится жить, потому что оно единственное, универсальное, нравственно-религиозное сообщество, дос-

тичь в Евангелии свободы и самостоятельности собственной жизни и изобразить это Евангелие так, чтоб оно явилось высшим откровением Логоса, который дал свидетельство о себе в каждом возвышении над уровнем природы и, следовательно, во всей истории человечества. Правда, у Климента есть опасность, что идеал самодовлеющего греческого мудреца вытеснит настроение, что верующий живет благостью Божьей во Христе; но опасность омирения также велика, хотя и в другом направлении, у Иринея в его понимании, которое придает значение авторитетам, не имеющим связи с Евангелием, и которое допускает притупляющие ум факты спасения. Если Евангелие хочет дать свободу и мир в Боге и приучить к вечной жизни в сообществе с Христом, то Климент понял его в этом смысле. Это действительно попытка спаять цель Евангелия — быть богатым в Боге и черпать у него силу и жизнь — с идеалом платонической философии (вознестись свободным духом над миром к Богу) и соединить наставления блаженной жизни с той и с другой стороны. (Сколь радостен и смел Климент, как мыслитель, показывает его чуть ли не дерзновенное слово в Strom. IV, 22, 136.)

Но только Оригену удалось свести это к системе, в которой связаны самый осторожный библицизм и тщательное сохранение символа веры с самой смелой религиозной философией. Климент не справился с этой задачей, но «он основал то общее понимание христианства, которое сохраняется на Востоке» (K. Holl, «Enthus. u. Bussgewalt beim griech. Mönchthum», стр. 226¹). В частности, при практическом осуществлении его, как он сам знал, опасного предприятия — превратить религию в религиозную философию — обнаружилось много гетеродоксального. Отцы церкви более позднего времени с неудовольствием заметили в его сочинениях докетические (плоть Иисуса без материальности или с перемежающейся материальностью, со ссылкой на деяния Иоанна) и дуалистические элементы². Климент не знал еще

¹ На то, что у Климента можно также найти зачатки характерного восточного развития покаяния («духовная задача гностика среди его более слабых братьев»), указывает Holl, ук. соч., стр. 227 и сл.

² Вероятно, поэтому гипотезы Климента не сохранились: в них заключались еще более сомнительные элементы, чем в Stromateis.

новозаветного канона. То, что религиозно настраивает человека и то, что хорошо, то и вдохновенно. Но вдохновение имеет свои ступени. На первой ступени стоят Ветхий Завет и четыре Евангелия. Рядом с ними и с посланиями ап. Павла Климент пользуется многими древнехристианскими сочинениями, как инстанциями, значение которых уменьшается по степеням (посланиями Варнавы, Гермой, апокалипсисом ап. Петра, Возвещением Петра, учением и т. д.). Он полагал, как и гностики, что рядом с всеобщей традицией есть еще особая для совершенных (см. гипотенозы у Евсевия, II, 1).

§ 24. Ориген

Ориген является наиболее влиятельным богословом восточной церкви, отцом богословской науки, творцом церковной догматики. Он объединяет то, чему учили апологеты, гностики и древнекафолические богословы; он понял проблему и проблемы, как исторические, так и спекулятивные. Он совершенно сознательно отделил церковную веру от церковного богословия, говоря иначе с народом, чем с учеными. Его универсальный ум не хотел ничего разрушать, но все сохранить; подобно *Лейбницу*, к которому он близок и по настроению, он везде находил ценное и умел найти каждой истине ее место либо в области веры, либо в области знания; он стремился не «соблазнить» никого; все же христианская истина должна была победить системы греческих философов и разномыслящих гностиков, суеверия язычников и иудеев и убогие понятия христианских унитариев. Но эта христианская истина, как гнозис, получила неоплатонический отпечаток и притом настолько сильный, что даже Порфирий одобрил космологическую *теологию* Оригена и отверг только присоединенные к ней «чуждые сказки» (см. его мнение у Евсевия, h. e. VI, 19, 7). Ориген клал в основу символ веры вместе с обоими Заветами (см. его главное сочинение «О началах», *peri archon*): кто имеет их, тот обладает истиной, дающей блаженство; но существует более глубокое и полное понимание. При достижении его все контрасты кажутся лишь оттенками и при даруемом им абсолютном настроении человек научается судить относительно. Таким образом, Ориген является правоверным традиционалистом,

строгим библейским теологом (чего нет в Писании, то не имеет силы), смелым философом-идеалистом, превращающим содержание веры в идеи, созидающим внутренний мир и в конце концов устраняющим все, кроме богопознания и тесно связанного с ним самопознания, ведущих к возвышению над миром и приближению к божеству. Но не Зенон и Платон должны быть руководителями, а Христос, так как они не возвысились над политеизмом, не сделали истину доступной всем, не дали такого учения, которое облегчало бы и необразованным людям самоусовершенствование, насколько это позволяет их понимание. В том, что христианство является одновременно религией для простого человека, чуждой политеизма (хотя с образами и символами), и религией для мыслящего ума, Ориген видел его превосходство над всеми религиями и всеми системами. *Христианская религия — единственная, являющаяся истиной даже в своей мифической форме.* Правда, здесь, как и везде, богословие нуждается еще в освобождении от характерных признаков позитивной религии, от внешнего откровения и положений, но в христианстве оно достигает этого, *руководствуясь и опираясь* на те же священные источники, которые являются обоснованием позитивной религии для масс. Гнозис нейтрализует все эмпирически-историческое, если не всегда с его фактической стороны, то во всяком случае в смысле его ценности. Из эмпирической истории он сублимирует высшую трансцендентальную историю, начинающуюся в вечности и скрывающуюся за эмпирической; но он сублимирует эту трансцендентальную историю еще раз, и тогда остается только неизменяемый Бог и созданная душа, которая получает свое стремление от Бога, через Бога и к Богу. Яснее всего сказывается это в христологии. За историческим Христом скрывается вечный Логос, представляющий сначала врачом и спасителем и являющийся при более глубоком взгляде учителем, — блаженны достигшие того, чтобы не нуждаться во враче, пастыре и спасителе (in Joh. I, 20 и сл.). Но достигший совершенства не нуждается в конце концов и в учителе; он находит успокоение в Боге. Таким образом, церковное христианство отбрасывается здесь как внешняя оболочка и как временное вспомогательное средство. То, что у Иустина, является доказательством на основании проро-

чества, у Ириней — священной историей, у Оригена исчезает для гностика или остается лишь символом в нечувственной истории. В конце концов гордая и все охватывающая этика чужда даже чувства виновности и благоговения перед величием Бога и перед судьей. Человеческий дух на этой ступени чувствует себя частью божества, а не только его подобием и сыном, хотя сотворенность и свобода сильно подчеркиваются.

Система должна быть строго монистической (созданная из ничего материя имеет только временное значение, как место очищения); однако фактически она заключает в себе дуалистический момент. В основе лежит противоположность Бога и твари. Противоречие, встречающееся во всех неоплатонических системах, заключается в двояком взгляде на духовный мир: с одной стороны, как раскрытие существа Божия, он принадлежит к самому божеству, но с другой стороны, как созданный, он противоположен божеству. Пантеизм отвергается, но вместе с тем сохраняется неземная природа человеческого духа. Он является *свободным*, но в своем неясном стремлении сознающим истинный путь, небесным эоном. Божественное происхождение, божественная цель, свободное решение составляют его сущность. Но узел завязывается уже в тот момент, когда дух воплощается. Таким образом, существует история до истории. Система состоит из трех частей: 1) Бог и его развитие, 2) падение созданного духа и его последствия, 3) спасение и восстановление. Ориген не заметил, что свобода грозит превратиться в призрак, если дух *должен* достигнуть своей цели. В развитии своей системы он отводит ей такое место, что ограничивает даже Божие всемогущество и всеведение. Драма Бога и мира извлекается, по-видимому, из Священного Писания (тайная традиция, игравшая еще роль у Климента, почти устраняется). Подобно тому, как существует мир духовный, душевный и материальный, так и Священное Писание, это второе откровение, состоит из тех же трех частей. Этим дается надежный метод экзегезе; она должна извлечь: 1) буквальный смысл, который является, однако, лишь оболочкой, 2) психически-моральный смысл, 3) духовный. В некоторых случаях лишь этот последний должен приниматься в соображе-

ние, а буквальный приходится даже отвергнуть, что побуждает искать все большей и большей глубины. Эту библейскую алхимию Ориген развил до высшей степени виртуозности.

а) Бог есть *единство*, противоположное *множественности*, причиной которой он является; он — абсолютно существующее и духовное и противоположен относительно существующему. Он отличен от множественности, но порядок, несамостоятельность и стремления множественности свидетельствуют о нем. Бог как абсолютная причина, обладающая сознанием и волей, изображен Оригеном живее и, так сказать, более лично, чем гностиками и неоплатониками. Но так как Бог является всегда причиной, то он немислим без откровения. Творческая деятельность принадлежит к его сущности, которая проявляется как раз во множественности. Но так как всякое откровение по необходимости ограничено, то Ориген не допускает неограниченного понимания всеведения и всемогущества; Бог может только то, чего он хочет; он не может того, что заключает в себе противоречие, т. е. что может стать не существующим (все чудеса естественного происхождения); он не может даже дать твари абсолютной формы, так как понятие твари исключает собою понятие бытия; он может сделать ее лишь относительно хорошей, так как идея никогда целиком не воплощается в материи, которая делает ее видимой. Свобода также ставит божеству пределы, которые оно, однако, само себе создало. Таким образом, относительная точка зрения применяется к самому понятию божества. Бог есть любовь и благодать; правосудие является одной из форм проявления благодати.

Бог всегда открывался, следовательно, мир вечен, но не этот мир, а мир духов, с которым Бог связан Логосом, в котором Бог еще раз воплощается, за исключением абсолютной апатии. Логос — сам Бог и вместе с тем интеграл и творец множественности (Филон), особая ипостась и самосознание божества и вместе с тем потенция мира. Логос — полное подобие (*aparallaktos eikôn*) божества (*homousios*). В нем нет ничего телесного, поэтому он истинный бог, но второй бог (не уделенное божество, *u kata metusian, alla kat'usian theos*). Он предвечно *рожден из существа* Отца; не

было времени, когда бы он не существовал, и в силу божественной непреложной воли он постоянно исходит из его существа, как особая *ипостась*. Но именно вследствие того, что он является *substantia substantialiter subsistens*, как таковая он не *agennêton*; он является *aitiaton*, отец же *prôton aition*. Таким образом, он — первая переходная ступень от единства к множественности; с точки зрения Бога — единосущное творение (*ktisma homousion*), с нашей точки зрения — открывший себя однородный Бог. Таким образом, только для нас существует однородность Отца и Сына; его неизменяемость также лишь относительна, так как она не основывается на тождественности с Отцом. Везде в этих спекуляциях речь идет о Логосе-творце, а не о Логосе-Спасителе. Святой Дух, которого навязывал символ веры, представлялся также как третья неизменяемая сущность божества, как третья ступень и ипостась (*treis hypostaseis*). Он получил бытие через Сына и относится к нему так, как Сын к Отцу. Круг его действия самый узкий, хотя — как это ни странно — самый важный. Отец является принципом бытия, Сын — разума, Дух — святости. Эта трехступенная Троица есть Троица откровения, но именно вследствие этого она имманентна и постоянна, потому что Бог невысказим без откровения. Святой Дух — переходная ступень к массе духов и идей, созданных Сыном и обнаруживающих его собственную полноту. Характерным признаком *сотворенных* духов в отличие от Бога является их постепенное совершенствование (прогресс, *prokorê*), т. е. свобода (противоположность еретическому гнозису). Но свобода все-таки относительна, т. е. они свободны в пределах измеряемого времени; в сущности же для созданного духа существует непреложная необходимость достигнуть своей цели. Таким образом, свобода является *sub specie aeternitatis* необходимым *развитием*. Исходя из свободы, Ориген пытался понять существующий мир, так как к духам принадлежит и человеческий дух; они все созданы *от вечности* (Бог — вечный творец) и, следовательно, по происхождению они все равны; но их задачи и соответственно этому их развитие различны. Поскольку они — изменяемые духи, они все имеют некоторую степень телесности. Уже самая сотворенность обуславливает для ангелов и людей некоторую материальность. Ориген не рассуждал о том, как бы они *могли* развиваться, но лишь о том, как они развивались в действительности.

б) Все они должны достигнуть неизменяемой природы, чтобы дать место новым созданиям. Но они впадают в лень и непокорность (предвечное грехопадение). Для их обуздания и очищения создан видимый мир; последний является, следовательно, местом заключения, и души в узах души заключаются в различные тела; наиболее грубыми обладают диаволы, наиболее нежными — ангелы, средними — люди, которым помогают и угрожают ангелы и демоны (заимствование народных представлений). Жизнь является задачей, борьбой, допущенной и руководимой Богом, которая должна окончиться победой над злом и его уничтожением. Как ни мрачно, почти по-буддистски, смотрел Ориген на мир — в душе он все-таки оптимист. Человек состоит из духа, души и тела (разделение духа и души заимствовано у Платона, так как дух не может быть источником противных божеству действий; в определении души столько же противоречий, как и в определении Логоса: она является охладевшим духом и одновременно с этим она — не дух; с одной стороны, она должна объяснить факт грехопадения, с другой стороны, должно было быть сохранено понятие разумной души в ее совокупности). Борьба человека обуславливается стремлением составных его факторов достигнуть преобладания. Грех замечается, с одной стороны, в условиях земного существования (в сущности все *должны* быть грешниками); с другой стороны, он является продуктом свободы, и именно вследствие этого его можно победить с помощью Бога, без которого невозможно ничто доброе.

в) Но мы должны сами себе помогать; Бог помогает как учитель, во-первых, через естественный закон, потом через Моисеев закон, затем через Евангелие (каждому сообразно с его особенностями и по мере его способностей), достигшим же совершенства — через *вечное* евангелие, не содержащее ничего скрытого и никаких символов. Откровение — разнообразная и постепенная помощь, приходящая к стонущему творению (признается даже значение Израиля, как *народа*). Но Логос должен был явиться сам и помочь. Его дело было так же сложно, как сложна сама потребность: одним он должен был показать действительную победу над смертью и демонами, как «богочеловек» он должен был принести жертву, знаменующую искупление греха, должен был заплатить

выкуп, который положил конец царству дьявола, — одним словом, он должен был принести осязательное спасение, выражающееся в *определенных «фактах»* (в христианской церкви на языческой почве Ориген впервые вводит теорию примирения и искупления; но надо помнить, в какое время он писал). Другим он, как божественный учитель и перво-священник, должен был открыть глубину познания и дать этим новый жизненный принцип, чтобы они участвовали в его жизни и, соединяясь в одно целое с его божественной сущностью, становились сами божественны. Возвращение к Богу является целью как здесь, так и там, — там через факты, на которые обращается вера, здесь через познание и любовь, которые, идя дальше личности Распятого, постигают вечную сущность так, как постигает ее сам Логос. «Факты» не являются, таким образом, как у гностиков, лишь видимостью или безразличной основой истины, они — истина, но не *вся* истина. Таким образом, он примирил веру и религиозную философию. Он сумел оценить космическое значение крестной смерти, действие которой распространяется на все души, но спекуляция, для которой не существует истории, идет дальше этого события.

Соответственно этому строится христология; ее характерная черта — сложность: Спаситель является всем тем, чего христиане благочестиво ищут в нем. Для гностиков он — божественный принцип, учитель, первородный сын, познаваемый божественный разум. Гностик не знает никакой «христологии»: с Христа начинается полное воплощение Логоса в человеке. Таким образом, здесь не представляет вопроса или проблемы ни божественность, ни человечество Христа. Но для христианина, не достигшего совершенства, Христос является богочеловеком, и на гностика налагается долг разрешить проблему, заключающуюся в этом понятии, и защитить решение от заблуждений и справа и слева (от докетизма и «эбионитизма»). Логос мог соединиться с телом только при посредстве человеческой души. Эта душа была не павший, чистый дух, ставший душой, чтобы послужить делу спасения. Как чистая, она всегда была в единении с Логосом, а затем, благодаря своему нравственному достоинству, стала посредницей в вочеловечении Логоса (но теснейшее соединение совершилось только посредством непрес-

танного волевого движения с обеих сторон; следовательно, нет смешения). Логос остается неизменяемым; только душа испытывает голод и страдания, так как она истинно чело-вечна, как и тело. Но так как оба они *чисты*, а материя сама по себе совершенно бескачественна, то и тело *фактически* было совершенно иным, чем наше (еще больше докетизма у Климента). Тело могло в каждый данный момент измениться так, как того требовали условия, чтобы производить на различных людей наиболее сильное впечатление. Но Логос не был заключен в теле, он действовал повсюду, как и прежде, и соединялся со всеми благочестивыми душами; правда, ни с одной из них не было такого тесного соединения, как с душой Иисуса, а вследствие этого, и с его телом. Логос в течение земной жизни постепенно освящал и обожествлял душу, а она — тело. Функции и свойства вочеловечившегося Логоса представляют лестницу, познания которой постепенно достигает верующий. Соединение (*κοινωνία, henôsis, anakrasis*) было таким тесным, что Священное Писание перемешивает свойства. В конце концов Иисус становится духом, сливается с божеством, *отожествляется с Логосом*. Но в сущности это единение этическое и не исключительное. Здесь с известными ограничениями соединены все ереси (Иисус — небесный человек, но все люди небесны; адоптианистическая христология — но Логоса она не касается; двойственность Логоса; гностическое разделение Иисуса и Христа; монофизитское слияние; докетизм), исключен только модализм. Важно, что в *научной* христологии оставлено столько места человеческой природе: принята идея *вочеловечения*.

Уже этим всем намечается путь спасения: к нему ведут свобода и вера; подобно тому как в Христе человеческая душа постепенно соединилась с Логосом, так и человек получает благодать по мере своего совершенствования (неоплатонический постепенный рост познания, начиная с низшей науки и чувственных предметов; но устраняются экстаз и видение; мало таинственного). Повсюду необходимо взаимодействие свободы и озарения свыше, и церковная вера остается исходной точкой и для «теоретической жизни», пока она не превратится в радостное аскетическое созерцание (девственность, уединение: Ориген является отцом монашества

среди богословов), при котором Логос является другом и женихом души (Коммент. к Песне Песней), обожествленной и привязывающейся в своей любви к божеству. Возрождение Ориген признает лишь как процесс; но и у него, и у Климента (см. в особенности *Paedag.* I, 6) в толкованиях Нового Завета встречаются рассуждения (Бог как любовь, как отец, возрождение, усыновление), свободные от рамок системы и схватывающие самую сущность евангельской проповеди. Таинств в высшем смысле не существует, но символические таинства, сопровождающие сообщение благодати, немаловажны, а, напротив, имеют очень большое значение (*in Matth. ser.* 85). Всю систему многочисленных посредников и ходатаев (ангелов, мучеников, живых святых) лишь Ориген окончательно привел в действие и предписал их призывание в молитве; он может считаться среди богословов отцом религии второго порядка (относительно молитвы Христу Ориген почти не высказывается, см. его сочинение *de orat.*). По отношению к церкви он различал истинную церковь (*Kyrios ekklesia*) и видимую (ср. Августина). Он не был сторонником последней и не мог им быть после своего личного опыта и по своему религиозному идеализму. У него было много столкновений с иерархией, и он знал других лучших священников, чем посвященные церковью. Но он сознавал необходимость видимых церквей и утешался тем, что церкви в Коринфе или Афинах все же лучше тамошних городских общин, так как нравственнее и т. д. их.

Согласно Оригену, *все души* будут в конце концов спасены и очищены, сохранив свою индивидуальную жизнь (восстановление, *apokatastasis*), чтобы уступить место новой мировой эпохе. Все чувственно-эсхатологические ожидания он устраняет. Ориген примкнул к учению о «воскресении плоти» (символ веры), но истолковал его так, что воскреснет духовное тело, которое будет лишено всех свойств материального тела, всех его членов и чувственных функций и будет светиться, как ангелы и звезды. Души усопших сейчас же идут в рай (нет сна души); еще не очистившиеся души — в состоянии очищения (чистилище), где они будут подвергаться дальнейшему очищению (мучения совести представляют ад). Только постольку принимает Ориген церковное

учение об осуждении; в конце концов все духи, даже демоны, очистятся и вернуться к Богу. Но это — эзотерическое учение, «простому человеку достаточно знать, что грешник карается».

Эта система победила еретически-гностические и впоследствии стала господствующей в церковной теологии на востоке, правда, подвергнувшись большим ограничениям. Церковь не могла навсегда согласиться со всем учением Оригена и остановиться на его резком разделении веры и науки о вере. Она должна была попытаться все-таки сблизить одно с другим и поставить их на одну плоскость (подобно Иринею).

ГЛАВА VII. ОКОНЧАТЕЛЬНЫЙ УСПЕХ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ СПЕКУЛЯЦИИ В ОБЛАСТИ СИМВОЛА ВЕРЫ, ИЛИ БОЛЕЕ ТОЧНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ НОРМЫ ЦЕРКОВНОГО УЧЕНИЯ ЧЕРЕЗ ПРИНЯТИЕ ХРИСТОЛОГИИ, ПОКОЯЩЕЙСЯ НА УЧЕНИИ О ЛОГОСЕ

Источники: Материал почерпается из всей литературы от Иринея до Афанасия. — *A. Harnack*, «*Monarchianismus*» в *Real-Encyclopädie*, 3-е изд. — *F. Loofs*, «*Christologit*», там же. — *J. Langen*, «*Geschichte der römischen Kirche*», т. I, 1881.

Только христология, принявшая учение о Логосе, примирляла веру с наукой того времени, соответствовала формуле, что Бог стал человеком для того, чтобы мы стали богами, и таким образом поддерживала христианство как извне, так и изнутри. Но около 190 г. (и даже позднее) она не была еще распространена во всех общинах, напротив, была частью неизвестна, частью вызывала страх, как еретически-гностическая (уничтожение божией монархии, или, с другой стороны, божественности Христа; Тертуллиан, *adv. Prax.* 3; подобным же образом выражались Ипполит и Ориген). Христология, опирающаяся на учение о Логосе, утвердилась в церковной вере — и притом, как основной элемент — лишь после жестокой борьбы, продолжавшейся целое столетие (приблизительно около 300 года). Это было превращением веры в *вероучение* с греческо-философским отпечатком; она отодвинула на задний план, даже совсем вытеснила старые эс-

хатологические представления. За историческим Христом она поставила понятие Христа, принцип, и превратила исторического Христа в «явление»; она указывала христианам вместо личности и нравственности на «естества» и природные величины; она направила веру христиан к созерцанию идей и тезисов учения и подготовила этим почву, с одной стороны, монашеству, с другой — опеке над несовершеннолетними христианами, мирянами, занятыми житейскими делами; она легитимировала сотню вопросов метафизики, космологии и светской науки, сделав их церковными, и требовала при потере святости определенного ответа; она привела к тому, что вместо веры проповедовалась вера в веру, и сузила религию, внешним образом расширяя ее. Но, заключив союз со светской наукой, она сделала христианство мирской, правда, вместе с тем и мировой религией и подготовила акт Константина.

Церковные направления, боровшиеся с философским христианством и с новой философской христологией, называются *монархианскими* (впервые дал им это имя Тертуллиан). Название это выбрано неудачно, так как многие монархиане признавали вторую ипостась, но не пользовались ею для христологии. Среди монархиан можно различать два направления (см. «Древние христологии», кн. I, гл. 3, 6.): *адоптианистическое*, признававшее божественность Христа некоторой силой и исходившее из его обожествленной человеческой личности, и *модалистическое*, считавшее Христа проявлением Бога-Отца. Оба эти направления боролись с христологией, заключающей учение о Логосе, как с «гностицизмом», первое — явно в интересах исторического (синоптического) образа Христа, последнее — в интересах монархии и божественности Христа. Оба направления, частью сливаясь друг с другом, являются *кафолическими*, так как остаются на почве символа веры (не «эбионистическими» или гностическими); но после того как Новый Завет, как таковой, получил право гражданства, их борьба стала бесплодной, так как, хотя в Новом Завете и находились места, подтверждавшие их положения, преобладали все-таки такие, которые содержали — по крайней мере, по толкованию того времени — предсуществование Христа как особой ипостаси, и казалось совершенно очевидным, что более «низ-

кие» выражения надо толковать согласно более «возвышенным» (духовным), синоптиков — согласно Иоанну. Вероятно, во всех церквях шли «монархианские» споры, но мы знаем их только отчасти.

§ 25. Исключение динамистического монархианства, или адоптианизма

а) «Алогиане» в Малой Азии (насмешливое прозвище, источники: Иринея, III, 11, 9; Ипполит, в эксцерпте у Епифания, h. 51) были ярыми противниками гностицизма и вместе с тем партией радикальной антимонтанистической оппозиции, отвергавшей в церкви *всякое* пророчество; они выступили еще в то время, когда не существовало Нового Завета. Они критиковали книги Иоанна с исторической точки зрения и отвергли их вследствие обещания Параклита и апокалиптики; вместе с тем на основании синоптиков они признали историческое повествование Иоаннова евангелия неточным. Они порицали в этом евангелии также «докетизм» и учение о Логосе и заключили, что эти ложные писания принадлежат Керинфу (Керинф был не иудео-христианским гностиком, как можно заключить из свидетельства Епифания, но христианином языческого происхождения, как показывают болсе древние источники). Их собственная христология основывалась на синоптиках: достоинство Иисуса обуславливается его чудесным рождением, сошествием на него Духа, его успехом и прославлением через воскресение.

б) То же можно сказать о *римско-адоптианской партии феодотиан*, которые находились в явной связи с «алогимианами» (кожевеник Феодот и его партия, Феодот-меняла, артемониты). Около 185 г. они основались в Риме (старший Феодот происходил из Византии и был исключительно образованным человеком); но уже римский епископ Виктор (около 195 г.) отлучил Феодота от церкви за то, что он считал Христа простым человеком (*psilos anthrōpos* — первый случай, чтобы христианин, стоящий на почве символа веры, был признан лжеучителем). Феодот учил о Христе так же, как «алогимиане» (просто чудесно рожденного, получившего через крещение новые силы, человека Иисуса до про-

славления через воскресение; подчеркивание его нравственной жизни), но признавал уже Иоанново евангелие священным писанием, пользуясь свидетельствами Писания по такому же трезвому критическому методу, как и они (Второз. 18, 15. Иерем. 17, 9. Ис. 53, 2 и сл. Матф. 12, 31. Лук. 1, 35. Иоан. 8, 40. Деян. 2, 22. I Тим. 2, 5). При самом значительном из его учеников, Феодоте-меняле, адоптиане, усердно занимаясь критикой священного текста, эмпирическими науками и естествознанием (не Платоном), представляли особую школу рядом с церковью (см. описание Евсевия, h. e. V, 28). Их попытка создать церковь (епископ Наталий) скоро рухнула (при епископе Зефирине); они остались офицерами, по-видимому, немногочисленной, постоянно тающей армии. Из их положения, что Святой Дух, ипостась которого (как вечного Сына Божия, см. Ерму, христологии которого они следовали) они признавали выше Иисуса, так как последний — лишь усыновленный Бог, их противники сделали очень серьезную ссесь. Так как они относили праобразы Ветхого Завета к этому вечному Сыну Божию и считали Мелхиседека одним из его воплощений, то их называли мелхиседекианами, поклоняющимися Мелхиседеку. Из их ученых работ до нас ничего не дошло. Ипполит сообщает, что некоторые из них не признавали Христа Богом и после воскресения, другие же допускали *theopoiësis*. Во время этих споров обнаружилось, что церковь не может противостоять союзу своих противников с наукой Аристотеля, Евклида и Галена, а потому нуждается в союзе с Платоном, и что старая христология Ермы — на которую справедливо ссылались адоптиане, объявляя христологию, содержащую учение о Логосе, нововведением — уже стала неудовлетворительной. Через несколько десятилетий в лице Артемона в Риме выступил новый видный адоптианский учитель, о котором, однако, мало известно. Он также отрицал для Христа определение «Бога», но не был, по-видимому, во всем согласен с Феодотом. К 250 году адоптианизм в Риме потерял влияние (Киприан молчит о нем, однако, см. Новатиана, *de trinit.*); но в западных общинах еще некоторое время сохранились формулы, подобные «*Spiritus Sanctus = Dei filius, caro = Jesus, spiritus Sanctus = Christus, spiritus carni mixtus = Jesus Christus*» (главным образом, благодаря чтению пользовав-

шегося большим почетом Ермы), и интересно, что еще Августин, незадолго до своего обращения, считал адоптианскую христологию католической. Таким образом, ортодоксальные христологические формулы еще в IV веке были мало известны на западе мирянам.

в) Сочинения Оригена показывают, что адоптиане существовали и на *востоке*. Ориген относился к ним, как к заблуждающимся, простодушным братьям-христианам, нуждающимся в дружеском наставлении, он и сам в своей сложной христологии пользовался адоптианскими воззрениями (вследствие чего его впоследствии несправедливо сопоставляли с адоптианами, от чего защищает его Памфил). Он убедил в истине христологии, примыкающей к учению о Логосе, монархианца Берилла из Бостры, приобретшего многих сторонников в Аравии и Сирии¹ (Евсевий, VI, 33).

Те египетские хилиасты, с которыми боролся Дионисий Александрийский и которым он считал необходимым давать наставления «о славном и истинно боговдохновенном откровении Господа нашего», по-видимому, тоже имели динамистические представления. Но сильное адоптианское движение поднял на Востоке только Павел из Самосаты, митрополит Антиохийский (Евсев., VII, 27—30; *Routh*, «*Rel. Sacr.*» III; *P. Pape*, «*Die Synoden von Antiochien*», 264—269, 1903), национально-сирийский епископ, выступивший против греков с их наукой и римлян с их церковью. Тот факт, что два больших восточных собора в Антиохии, созванных против него, не привели ни к каким результатам и что он был осужден и смещен лишь на третьем (вероятно, в 268 г.), доказывает, как мало еще укрепилась на востоке александрийская догматика. Павел был ученым богословом (не похожим на священнослужителя, гордым, хитрым софистом, противники называют его светским человеком), желавшим сломить могущество греческой (платоновской) философии в церкви и утвердить старое учение. Он представлялся впоследствии церкви закоренелым еретиком, иудеем, абионитом, несторианином, монофелитом и т. д. Его взгляд был следующий: Бога надо представлять себе просто единоличным (*hen prosôpon*). В Боге можно, правда, различать Логос (Сына)

¹ «Арабское» учение о временном сне души (Евсевий, h. e. VI, 37) является также антиплатоновским и антиметафизическим.

или Софию (Духа) — их, впрочем, можно и отождествить между собою, но они — *свойства*. Бог искони порождает из себя Логоса, и потому можно назвать его сыном, но он остается безличной силой. Он действовал через Моисея и пророков и особенно через рожденного Девой Сына Давида. Спаситель был «земным» человеком, но в него вселился свыше Логос (вселение посредством действующего извне вдохновения, так что Логос стал «внутренним человеком» Спасителя). Создавшееся таким образом единство является *synapheia kata mathêsin kai metousian, syneleusis* (не *usia usiomenê en sômati*); Логос обитал в Иисусе не *usiôdôs*, но *kata poiôtêta*; поэтому его всегда надо отличать от него, как величайшего. Спаситель был человеком, проникнутым Логосом, но он обладал совершенно исключительной божественной благодатью, и его положение было исключительным. Тому, что было ему дано, соответствует и его жизнь. Между двумя личностями — следовательно, и между Христом и Богом — возможно только единство мыслей и воли. Такое единство достигается лишь любовью, и только то, что вытекает из любви, имеет цену; достигнутое «природой» безразлично. Иисус уподобился Богу и стал с ним единым, благодаря неизменности своей любви и воли, не только сам оставаясь безгрешным, но победив в борьбе и трудах также и грехи предков. По мере того как он преуспевал и продолжал делание добра, Отец давал ему власть и силу творить чудеса, в которых Иисус всегда проявлял согласие своей воли с божественной. Таким образом, он стал Спасителем и достиг вечного единства с Богом, так как его любовь не может прекратиться. В награду за свою любовь он получил имя выше всех имен, право судить и божеское достоинство, так что можно называть его «Богом, рожденным Девой», каким он всегда был по Божьему предопределению и предвещению; он стал Богом по благодати и по своим делам; стадиями и здесь были рождение, крещение, воскресение. Эту евангельскую христологию, единственную, в которой вполне сознательно устраняется религиозное учение о естествах, Павел обосновывал Писанием и усердно опровергал противников, именно «старых толкователей», александрийцев. Он упразднил все церковные песнопения, в которых содержалось учение о божественной сущности Христа; он не

хотел ничего знать о «сущностях» и основывался только на живой личности. Его учение считалось образованными греческими епископами в высшей степени еретическим: он выдал «тайну». В исповедании шести епископов, составленном против него, физическое учение о Логосе подробно развито, как важная составная часть апостольского и католического церковного вероучения. На соборе было решительно отвергнуто слово «единосущный», вероятно, вследствие того, что Павел применял его к Логосу, определяя им Бога вместе с Логосом, как *одно* лицо. Смещением и отлучением Павла (227 г.) было решено, что ни один католический христианин не должен сомневаться в божественной природе Спасителя. Но учение Павла не умерло в Антиохии, не оставив по себе следа. Лукиан и его знаменитая школа ученых, колыбель арианства, вдохновлялась духом Павла. Но в арианстве это учение было искажено комбинацией с ипостазированным «Логосом-творением». Напротив, Фотин и великие антиохийцы — хотя последние и признавали Никейский собор — почерпнули лучшее, что заключало в себе их учение, от Павла: так называемое несторианство коренится в Павловом учении (поскольку оно могло еще существовать после Никейского собора), и в его лице Павел вторично был осужден.

Как долго держались в отдаленных восточных общинах адоптианские взгляды, показывают «Деяния Архелая», написанные в начале IV века. То, что их автор, бывший духовным лицом, говорит о Христе, очень близко к учению Павла. Но в больших христианских центрах адоптианизм был совершенно сломлен к 270 году.

§ 26. Исключение модалистического монархианства

Опаснейшим врагом христологии, содержащей учение о Логосе, в 180—300 гг. был не адоптианизм, а модализм, — учение, по которому сам Бог воплотился в Христе и последний является сам воплощенным Богом, который един. Против этого воззрения настойчиво боролись Тертуллиан, Ориген, Новатиан и особенно Ипполит (Тертуллиан впервые называет их «патрипассианами», на востоке впоследствии

наиболее употребительно выражение «савеллиане»). Ипполит говорит, что в его время этот вопрос волновал всю церковь (Philos. IX, 6), а Тертуллиан и Ориген сообщают, что большинство христиан придерживается монархианских воззрений. В Риме, начиная с Виктора до Каликста, модализм был официальным учением; половина монтанистов держалась модализма; маркионистическая церковь также склонялась к этому мнению, и в католической церкви издавна употреблялись многие формулы, благоприятные для этого образа мыслей, который действительно наиболее соответствовал простой, не рассуждающей вере («Христос — мой Бог»). Но исключительное модалистическое учение развилось лишь в противовес гностицизму и христологии, прикинувшей к учению о Логосе, 1) чтобы устранить двоебожие, 2) чтобы утвердить полную божественность Христа, 3) чтобы уничтожить всякую связь с гностицизмом. Лишь тогда стали пытаться обосновать эту веру экзегетически, как учение. За нее выступили ученые богословы. Однако этому религиозному представлению более чем какому-либо другому должно было повредить соприкосновение с мышлением и наукой; оно было для него началом конца; но борьба со смертью продолжалась долго. На помощь была призвана стоическая философия с ее пантеизмом и ее диалектическими формулами (адоптиане опирались отчасти на Аристотеля, см. выше). Таким образом, здесь проявляется одна сторона этого спора, которая сближает его со спором платоников с чистыми стоиками о понятии божества (является ли бог-Логос высшим Богом, или за ним скрывается бесстрастное существо как высший и истинный Бог). Древнейшие представители модализма обнаруживали вместе с тем явный интерес к Библии.

а) *Малая Азия* и Рим были и в данном случае главной ареной спора. Там учил Ноэт, здесь его ученик Эпигон (около 200 г.), склонивший на свою сторону Клеомена, а затем Савеллия. Против них выступил Ипполит; но римские епископы (в особенности Зефирин) покровительствовали этой школе. Каликст (217—222), бывший с самого начала модалистом, старался удовлетворить все партии примиряющей формулой и вследствие этого был принужден отлучить как Ипполита (антиепископа), так и Савеллия. Его формула,

по-видимому, действительно успокоила большинство. Как неполно известны нам частности, показывает то обстоятельство, что Ипполит умалчивает о модалисте Праксе в Риме (см. Тертуллиана). Последний пришел в Рим, вероятно, раньше Эпигона (может быть, уже при Элевфере), но тогда не возбудил спора. Так как он побывал также в Карфагене и был решительным антимонохристологом, то Тертуллиан пользуется его именем, нападая на римский модализм вообще (около 210 года). Очевидно, что Виктор, отлучив Феодота, сделал это не в интересах христологии, основанной на учении о Логосе, а в интересах модализма. Тем не менее надо иметь в виду, что оба монархианских направления ближе друг к другу, чем каждое из них в католической христологии. Оба они защищали библейский взгляд на Иисуса Христа против естественно-исторического и часто сливались одно с другим (относительно Берилла можно сомневаться, был ли он адоптианистом или модалистом; в сочинениях Оригена многие места оставляют сомнение, с какой партией он борется; примирительная формула Каликста также). Самую простую форму модализма представляет учение Нозета (см. Ипполита): Христос — сам Отец, родившийся и умерший. Если он не Отец, то он не Бог. Рядом с защитой монотеизма (противники называются двоебожниками) стоит защита полной божественности Христа (Иппол. с. Ноët с. 1, 2). Доказательствами из Священного Писания были: Исх. 3, 6; 20, 2 и сл.; Ис. 44, 6; 45, 5; 14; Вар. 3, 36; Иоан. 10, 30; 14, 8 и сл.; Римл. 9, 5; Иоанново евангелие признается; но «Иоанн называет Христа Логосом, однако, это лишь иносказательное выражение». Понятие Логоса решительно устраняется. Понятие Бога развивается (у Клеомена) спекулятивно (стоически) посредством мысли, что Бог невидим, когда Он этого хочет, и видим, когда он допускает себя видеть, непостижим, когда не хочет быть постигаем, и постижим, когда позволяет постичь себя, не рожден и рожден, бессмертен и смертен (старые церковные формулы, оправдываемые стоическим понятием божества). Отец, поскольку он захотел быть рожден, является Сыном; следовательно, они различаются только *номинально*; но различие основывается также на Священном Писании. Для доказательства тождественности они ссылались также на ветхозаветные прорабы. Доказать, что они по примеру стоиков применяли к самому

божеству момент конечности, нельзя. Это старый наивный модализм, превращенный здесь в теорию (между прочим, надо заметить, что все не философские древнехристианские писатели признавали только *одно* рождение Сына, именно рождение от Девы). Эта теория разрушается тем, что в Евангелии несомненно предполагаются два лица (Отец и Сын). Однако модалисты категорически не заявляли, что страдал Отец; они говорили, что страдавший Сын тождествен с Отцом (епископ Зефирин у Ипполита, Philos. IX, 11). Учение Праксея и формула Каликста более сложны; они представляют затруднения; «Логос» не является сущностью, а не чем иным, как звуком и словом. Праксей, подобно Ноэту, имеющий тенденцию искать доказательств в Священном Писании, уже более разделяет Отца и Сына: Бог, приняв плоть, стал Сыном; *плоть делает Отца Сыном*, т. е. в личности Спасителя плоть (человек, Иисус) является Сыном, дух (Бог, Христос) Отцом (ссылка на Лук. I, 35). *Рожденное* есть Сын; дух (Бог) не мог страдать; но поскольку он вошел в плоть, он страдал вместе с нею («Отец страдал вместе с Сыном»). Если различие между плотью (Сыном) и духом (Отцом) строго проводится, модализм сливается с адоптианизмом. Это отчасти произошло у Каликста, который включил в свою примиряющую формулу Логоса (но как определение также и Отца) и адоптианский элемент (как правильно заметил Ипполит), но фактически он этим превратил веру римской общины в христологию, опирающуюся на учение о Логосе, и в учение о физическом обожествлении, отлучив своего старого друга Савеллия. Но носящий гностический отпечаток субординацианизм Тертуллиана и Ипполита *никогда* не мог утвердиться в Риме. (Формула Каликста у Ипполита. Philos. IX, 12.) Очевидно, что ученый и имевший большое влияние Новатиан (*de trinit.*) много способствовал тому, чтобы запад примирился, наконец, с христологией, принявшей учение о Логосе. В 260 году римский епископ Дионисий пишет: «Савеллий богохульствует, говоря, что сам Сын есть Отец». Киприан называет патрипассианизм еретической заразой, подобно маркионитизму, и для устранения его в производную редакцию римского символа (аквилейскую) проникло добавление: «верую в Бога-Отца, всемогущего, не-

видимого и не страдавшего». Однако эта философская христология никогда не нашла на Западе благоприятной почвы: ее признавали, но гораздо тверже держались положения — которым действительно интересовались — что Христос есть истинный Бог, и существует только *один* Бог. Такой образ действий Запада имел решающее значение для арианского спора. Никейское учение, не как философская спекуляция, а как согласная с символом не причастная к науке вера, было также достоянием западной церкви в III веке, как и халкедонское учение. Наряду с этим многие западные учителя, не бывшие под влиянием Платона и Востока, в III—IV веках спокойно продолжали употреблять модалистические формулы, главным образом, Коммодиан. Западное богословие до Августина представляет собою вообще смесь цicerоновской морали, грубой древнехристианской эсхатологии, наивной христологии с более или менее скрытым модализмом (*единый* Бог в строгом смысле слова, Христос — Бог и человек) и практической церковной политики (институт покаяния), которая совершенно чужда востоку (Арновий, Лактанций, Коммодиан). Они не мистики, частью даже враги неоплатонизма. Что восточные спекуляции были им не под силу, показывают неудачные попытки Илария и варварское богословие Люцифера. Легко понять, что на западе модализм как секта держался не так долго, как на востоке; он нашел гибель в самом господствующем учении, даже там, где Логос был принят.

б) Свидетельства о *древнем модализме на Востоке* очень запутаны, так как впоследствии все, отрицающие вечную и неизменную ипостась Сына Божия, называются «савеллианами» (напр., учение Маркелла). Кроме того, восточная спекуляция в III веке воспользовалась модалистическими положениями и развивала их на всевозможные лады, а наши источники (Епифаний, Афанасий и т. д.) прибавили к этому, вероятно, еще новые формы. Подобно тому, как нельзя написать истории христологии, примкнувшей к учению о Логосе, на Востоке от Оригена до Афанасия — источники пропали — так нельзя написать и истории модализма. Достоверно известно, что борьба на Востоке началась позже, но была более жестокой и продолжительной, чем на Западе,

и направила развитие оригеновской христологии в противоположную сторону, следовательно, к арианству. Первое крупное движение произошло в Пентаполисе, после борьбы Оригена с «простодушными» модалистами, как братьями-христианами, и его жестоких упреков епископам, сделавшим различие между Отцом и Сыном только номинальным (осуждение Оригена в Риме Понтианом, может быть, обуславливалось также и его христологией). Возможно, что Савеллий к концу жизни пришел (снова?) из Рима в Пентаполис. Он уже умер, когда Дионисий Александрийский начал борьбу с тамошним *савеллианизмом*. Последний отличается от Нозетовского более тщательным богословским изложением и включением Святого Духа: *одно* лицо носит три имени (Отец, Сын и Дух), иначе устанавливался бы политеизм; три имени являются, вместе с тем, тремя видами деятельности (*energeiai*). Это единое лицо надо называть «Сыно-отцем» (*hyiopatôr*) — определение самого существа Божия. Оно не является одновременно Отцом и Сыном, но в трех следующих одна за другой и сменяющих одна другую энергиях (*prosôpa*) оно действует, как творец и законодатель, как спаситель, как дающий жизнь (этим учением понятие «*prosôpon*», «лицо», было на востоке дискредитировано). Удалось ли Савеллию провести идею строгого преемства, мы не знаем. Может быть, он все-таки допустил непрерывность деятельности Отца (савеллиане ссылались на ветхозаветные книги, но также на египетское евангелие и на другие апокрифы — доказательство того, что католический канон не утвердился еще в Пентаполисе). Этот модализм отличается от древнейшего не более сильной пантеистической окраской и не новым учением о Троице (и то и другое присоединилось лишь позднее, в IV веке, если не внесено теми авторами, которые являются нашими источниками), но попыткой указать преемство лиц, рассуждением о Св. Духе (см. выше) и формальным уравнением лица Отца с другими двумя лицами, которое, однако, требовало допустить существование за этими тремя лицами монады — Логоса (расширение и сокращение), которая никогда сама не проявляется, но познается только из действий (с этим воззрением согласился Шлейермахер, *Theol. Zeitschr.*, 1822, Heft 3). Космология введена

Савеллием как параллель к сотериологии, преобладание Отца у него уничтожается и этим своеобразным путем подготавливается христология Афанасия и Августина. В этом заключается решающее значение савеллианизма на Востоке. Он проложил там путь «единосущию», так как очень вероятно, что савеллиане пользовались этим словом (с другой стороны, им пользовался и Павел из Самосаты). Между тем, так как до сих пор у модалистов не было тесной связи между космологией и сотериологией, в позднейшем савеллинизме история мира и история спасения стали *единой* историей открывающего себя Бога. Таким образом, модализм стал равноправен с христологией, основывающейся на учении о Логосе. Маркелл и Афанасий различными путями пытались примирить основные мысли модализма с кафолической философской христологией. Первому это не удалось, второй победил, почти совершенно устранив из идеи Логоса идею мира, т. е. вернув Логосу (как савеллиане Сыну) божескую сущность, даже численное единство с Богом.

§ 27. История восточного богословия до начала IV века

Ближайшим следствием модалистического движения было то, что ученики Оригена развили его христологию в смысле резкого субординацианизма. Дионисий Александрийский зашел так далеко, что в одном из своих посланий назвал Сына просто творением, которое относится к Отцу так же, как виноградная лоза к садовнику или как судно к своему строителю (Афанас., *de sentent. Dionys.*). Он был обвинен своим римским коллегой, носящим также имя Дионисия (260 г.); последний издал предостерегательное послание, в котором он — очень характерно — противопоставлял, как две крайности, модализм как ересь, и александрийскую христологию, совершенно непонятую им, и в самой грубой форме, как троебожие, и без всякого стремления примирить их выставил, как истину, парадокс, что надо верить в Отца, Сына и Духа и что они трое представляют единство. Александрийский коллега, обнаруживая тогда другую сторону оригеновской христологии, прибег к оговоркам и объявил, что он ничего не имеет против слова «Единосущный» (*homousios*), что Отец всегда был Отцом, Сын — всегда Сыном и что

последний относится к первому как луч к свету, как поток к источнику; он пошел еще дальше и заявил, что уже в самом имени «Отец» подразумевается Сын. Но в этом дипломатическом сочинении епископ допустил умственную оговорку; отрицая всякое разделение (*merismos*) божества, он должен был бы отказаться от неоплатонической философии, т. е. от науки. Этот спор был прелюдией к арианскому, он скоро окончился, и его исход не сразу заставил александрийцев ограничить свою спекуляцию. Они деятельно старались заменить в общинах простую веру, если она становилась неудобной, философской (Дионисий борется в египетских деревнях с хилиазмом; его противником является Непот; Евсевий, *h. e.* VII, 24, 25), но вместе с тем опровергнуть эмпирическую философию (сочинение Дионисия о природе против атомистической теории). Учение о Логосе и о Христе развивалось в Александрийской катехитической школе в духе Оригена (утонченный философский политеизм); но мы имеем только жалкие фрагменты этой обширной литературы. Пиерий, младший Ориген, определенно называл Отца и Сына *двумя* сущностями (*usiai*) и *двумя* природами (*physeis*), а Святого Духа, как третью сущность, совершенно подчинил Сыну. Он учил о предсуществовании душ и опровергал буквальный смысл некоторых мест Священного Писания, как не могущих быть мерилом. Феогност (при Диоклетиане) составил обширную, к сожалению, погибшую, догматику, превосходившую Оригена в систематике и имевшую, по-видимому, форму, употребительную до сих пор. Он еще больше приближал оригеновское учение к арианству. Другой оригенист, Иерак, основал монашеский союз, новизну христианской этики он видел лишь в безбрачии и, по-видимому, более оттенил субстанциальное единство Отца и Сына. Во всяком случае, это сделал александрийский епископ Петр (умер мучеником в 311 г.). В его лице александрийский епископ снова идет по стопам того Димитрия, который осудил Оригена. При каких обстоятельствах это произошло, неизвестно. Но из остатков сочинений Петра видно, что он заменил библейским реализмом (история создания мира и грехопадения) оригеновский спиритуализм, который он называет «эллинской наукой» (*mathêmata Hellênikes paidéias*). Но у Петра реакция не была ради-

кальной, он сгладил только крайности. С этих пор в Александрии начинается примирение между реалистической верой простых людей и научной верой, достигаемое путем сокращений и добавлений: идеалом представлялось *единообразие* веры, одновременно церковной и научной. Однако время для этого еще не настало (см. каппадокийцев); в богословии еще царила свобода, которая, правда, грозила привести к полному омирению и поглощению философией. Все будущие понятия были уже пущены в оборот, но им не доставало еще определенного отпечатка и прочной ценности¹, некоторые смотрели на них даже подозрительно, как на противоречащие Библии. Состояние вероучения лучше всего отражают сочинения Григория Чудотворца, восторженного ученика Оригена, наиболее влиятельного богослова в Малой Азии. Из них видно, что даже «ученым» становилось страшно того утонченного политеизма, который они вводили, и что христология превратилась в чистую философию: символ, который Григорий распространял в общинах для крещения и преподавания и который считался *вдохновенным*, ни в одном своем положении не напоминал Библии; он является компендиумом самой высшей спекуляции, напоминающей Евангелие только словами Отец, Сын и Дух. В этом должна была признать себя христианская вера! Опасность, что восточное христианство утонет в философии и мистериях, была очень близка.

Неудивительно, что все-таки началась реакция, хотя и слабая. Наряду с Петром Александрийским около 300 г. выступили кое-где на востоке противники Оригена и вызвали его сторонников к самозащите. Самым значительным и влиятельным противником был Мефодий (около 300 г. Издания его сочинений А. Jahn и N. Bonwetsch; его же, «Die Theologie des Methodius», 1903). Он не был врагом Платона и спекуляции — наоборот; но он хотел примирить библей-

¹ У Оригена и в его школе замечаются следующие выражения: monás, triás, physis, hypòkeimenon, hypóstasis, prosôpon, perigraphê, merizesthai, diairein, platynein, synkephalaiusthai, ktizein, poiein, gígnesthai, gennâu, homoúsios, homoiós kata panta, ek tês usias tu patrós, dia tu thelêmatos, theos ek theôu, phôs ek phôtos, gennêthenta u poiêthenta, ên hole uk ên, uk ên hote uk ên, heteros kat'usian, âtreptos, anolloiôtos, agénnêtos, allôtrios, pêgê tês thêotêtos, dyo usiai, usia usiômênê, enanthrôpêsis, theanthrôpos, henôsis usiôdês henôsis kata metusian, synâpheia kata mathêsin kai metusian, synkrisis, cnoikein и т. п.

ский реализм и буквально понимаемый символ веры с наукой — *новый Иринея*, он хотел однородной веры, которая была бы истинно церковна и истинно научна. Таким образом, должны были быть уничтожены все еретические крайности оригенизма, чтобы в таком виде он мог быть истолкован согласно с церковной верой (*спекулятивный реализм*; Мефодий читал Иринея). Прежде всего должен был быть уничтожен пессимизм Оригена по отношению к миру (в космологии): материя и человеческое тело угодны Богу и потому просветленные останутся вечными. Соответственно с этим было устранено учение Оригена о предвечном творении духов, о их падении в предсуществовании, о сущности и цели мира и т. д. Вместо этого снова было введено *мистически-реалистическое* учение Иринея об Адаме (человечестве), но ему была придана еще более мистическая форма и присоединена теория восстановления. Люди до Христа были Адамом (нуждающимися в спасении, но они находились в детском состоянии). Через второго Адама Логос соединяется с нами. Но Мефодий сделал еще шаг дальше; все человечество является вторым Адамом. Все должны стать Христом через соединение Логоса с каждой отдельной душой так же, как он соединился с Христом (внутренним образом для каждой души должно повториться сошествие Логоса с неба и его смерть). Это происходит не столько через познание, сколько через мистику, девственность и аскез. Теоретический оптимизм, следовательно, уравнивается выражаемым в девственности отрицанием мира. Ни один представитель церкви до Мефодия не ценил девственности так высоко, как он, не прославлял ее как средство мистического соединения с Божеством (девственность — цель воплощения). Здесь в слиянии реализма символа веры с оригеновской спекуляцией, в приведении двойственности веры и вероучения к единству, в соединении теоретического оптимизма (по отношению к чувственному миру) с практическим отрицанием мира и в сведении всего к мистическому соединению с Божеством посредством девственности — причем обыкновенное значение Христа как Спасителя не отрицается (но несомненно отодвигается на задний план) — намечается в общих чертах догматика будущего.

То, что Мефодий сделал для догматики, как полного учения, епископы около 300 г. сделали для символа веры,

введя научное учение о Логосе в школьный символ, содействуя этим уничтожению различия между верой и научной догматикой и ставя выводы греческой спекуляции под защиту *апостольского* предания. Восточные символы этого времени (символ Цезарийский, Александрийский, шести епископов против Павла, Григория Чудотворца и т. д.) выдают себя за неоспоримую апостольскую веру общины, но на самом деле являются все-таки *философской* переработкой символа веры: *эксегетически-спекулятивное богословие вводится в самую веру*. Это происходит благодаря учению о Логосе; догмат теперь найден и получил право гражданства. Божество *субстанциально* явилось на земле, и это явление служит ключом для космологии, а вследствие этого и для сотериологии. Однако лишь этот основной тезис был признан в широких кругах. Но на этом нельзя было успокоиться, пока не было установлено, *как относится к высшему Божеству Божество, явившееся на земле*. Является ли оно самим Божеством или подчиненным, вторым богом? Спасены ли мы для Бога самим Богом или мы и в христианской религии стоим лишь на почве космической системы и наш Спаситель является лишь действующим в мире второстепенным богом?

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РАЗВИТИЕ ЦЕРКОВНОЙ ДОГМЫ

Книга первая

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ДОГМЫ КАК УЧЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕКЕ НА ПОЧВЕ ЕСТЕСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ

ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

§ 28

C. W. F. Walch, «Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien», 1762 и сл. — *C. J. Hefele*, «Konziliengeschichte», 2-ое изд. т. I—IV. — История римской империи *Тиллемона* (Tillemont), *Гиббона* (Gibbon) и *Ранке* (L. Ranke), «Weltgeschichte», т. IV и V. — *V. Schultze* «Geschichte des Unterganges des griechischrömischen Heidentums», 2 т. 1887 и сл. — *G. Boissier*, «La fin du paganisme», 2 т. 1891. — *J. Dorner*, «Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi», 2-ое изд. 1853. — *H. Schultz*, «Die Lehre von der Gottheit Christi», 1881. — *F. Gass*, «Symbolik der griechischen Kirche», 1872. — *F. Kattenbusch*, «Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde», I т. 1890. — *H. Denzinger*, «Ritus Orientalium», 2 т. 1863 и сл. — *H. Gelzer*, «Abriss der bysantinischen Kaisergeschichte» в «Geschichte der bysantinischen Litteratur», *Крумбахера* (Krumbacher), 2-е изд. 1897. — История литературы в «Patrologic», *Барденгевера* (Bardenhewer), 2-е изд. 1901.

Христианская религия во II и в III веках не пошла на компромисс ни с одной из языческих религий и держалась вдали от многочисленных новообразований, в которых под влиянием монотеистической религиозной философии выразилась новая религиозность. Однако, дух этой религиозности все-таки проник в церковь и вызвал к жизни соответственные формы выражения в учении и в культе. Наследие древнего христианства (Священное Писание) и наследие античности (неоплатоническая спекуляция) к концу III века тесно и, как казалось, неразрывно срослись между собою в великих церквах востока. Благодаря принятию

христологии, примыкающей к учению о Логосе, как центрального догмата *церкви*, церковное учение и для мирян стало связано с почвой эллинизма. Для огромного большинства христиан оно стало благодаря этому мистерией. Но именно мистерий и искали. В религии привлекала не свежесть и ясность, напротив, чтобы удовлетворить людей, которые в то время искали в религии ответа на все идеалистические запросы своей природы, она должна была представлять из себя нечто утонченное и сложное, быть строением причудливого стиля. С этим требованием соединялось величайшее благоговение ко всякой традиции, свойственное всем реставрационным эпохам. Но, как всегда, старое, благодаря искусственному сохранению, становилось новым, и новое ставилось под защиту старого. Все установления, в которых нуждалась церковь в области учения, культа или организации, выдавались за «апостольские», или за основывающиеся на Священном Писании. Но на самом деле она легитимировала в своей среде эллинскую спекуляцию, суеверные воззрения, обряды языческих мистических культов и институты падающего государственного строя, к которому она приспособлялась и который, благодаря ей, приобрел новые силы. В теории монотеистическая, она грозила стать на практике политеистической и дать место всему аппарату низших или символических религий. Из религии чистого разума и строгой нравственности, каким изображали некогда христианство апологеты, оно стало религией *самых действительных посвящений, таинственных средств и осязательной святости*. Стремление к изобретению механически очищающих обрядов и таинств все усиливалось и отталкивало даже серьезных язычников.

Приспособление к местным культам, нравам и обычаям [ср. то, что сообщается о проповеди Григория Чудотворца, к этому надо прибавить также новую христианскую беллетристику (апостольские истории и рассказы о мучениках) и сведения о местных святых, местных культах, часовнях, праздниках и т. д., которые начинаются в это время] должно было со временем привести к полному омирению и распадению церкви (на национальные церкви): но в первое время объединяющих сил еще было больше, чем разделяющих. Признание одних авторитетов и идеалов, одинаковое почи-

тание одних таинств, отвращение к грубому политеизму и склонность к *аскезу* ради будущей жизни, наряду с однородным и широко развитым епископским управлением, являлись общим основанием всех церквей, но всего этого было недостаточно для сохранения единства церкви. Если бы Константин не создал для нее новой связи, сделав ее государственной церковью, распадение, замечаящееся с V века, произошло бы гораздо раньше, так как епископально-митрополитанский строй по самому своему существу заключал в себе центробежный элемент; аскез, объединявший всех серьезно мыслящих, грозил постепенно уничтожить те исторические условия, которые поддерживали религию, и разрушить общность богопочитания; в характер авторитетов и формул учения проникали все большие различия, ставившие на карту их единство.

Взглянув на конец III века, нельзя отрешиться от впечатления, что церковному христианству в то время грозила опасность полного омирения и внешнего и внутреннего разложения. Опасность внутреннего разложения непосредственно перед диоклетиановским гонением констатирует сам Евсевий (h. e. VIII, 1). Он сознается — по крайней мере, относительно восточных церквей — что они грозят расплыться в мире, что чистое язычество распространяется в жизни духовенства и мирян. Диоклетиановское гонение прибавило к этому внешнюю опасность, и нельзя утверждать, что церковь победоносно ее выдержала, исключительно благодаря собственным силам.

Церковь уже тогда была церковью епископов и богословов. Но та сила, которая при существовавшем положении вещей одна могла энергично поддержать самобытность религии — *богословие* — была близка к тому, чтобы способствовать ее разложению и предать ее миру.

В конце первой части была дана картина того, как философское богословие одержало в церкви победу и как *его тезисы получили право гражданства даже в формулах ее вероучения*. «Эбионитизм» и «савеллианизм» были побеждены; но знамя неоплатонической философии было водружено, несмотря на свержение гностицизма. Все мыслящие люди находились под влиянием Оригена. Но если система этого человека сама по себе уже была не ортодоксальной, то дальнейшее развитие александрийского богословия грозило цер-

кви новыми опасностями. У Оригена знание и вера не сливались друг с другом; он умел скомбинировать все ценное консервативным образом и привести в некоторое равновесие различные факторы (космологические и сотериологические); он сумел придать своему богословию библейский отпечаток постоянным присоединением текстов и требовал для всего доказательств из Священного Писания. Но у эпигонов все это изменилось: 1) как ученики, так и противники Оригена старались снова поставить знание и веру на одну плоскость, присоединить к символу веры философские элементы и кое-что устранить из гнозиса. Именно это грозило внести запутанность и смуту, которых старательно избегал Ориген: сама вера стала неясной и непонятной мирянам; 2) космологические и чисто философские интересы получили в богословии перевес над сотериологическими. В зависимости от этого христология снова приблизилась к философскому учению о Логосе (как у апологетов), и идея космического Бога, как подчиненного Бога, наряду с высшим, угрожала самому монотеизму. Уже здесь и там — в противовес «савеллианизму» — выставлялись *формулы верования*, в которых совершенно не было речи о Христе, а прославлялся только Логос с массой философских эпитетов, как явленный и подчиненный Бог; воплощение прославлялось уже, как восход солнца, *просвещающего* всех людей; казалось, хотели усвоить неоплатоническую идею *единого*, неизреченного существа и его многостепенных, более или менее многочисленных сил, явлений и заместников, облекая все это в вычурную форму философских терминов; 3) благодаря этим стремлениям, Священное Писание в качестве формальной инстанции было отодвинуто на задний план, не потеряв, однако, своего значения. Составившееся из таких элементов богословие (напр., Евсевий является его консервативным представителем с библейским направлением) допускало все, что оставалось в пределах оригенизма. Его представители считали себя *консервативными*, отклоняя всякое более точное определение учения о божестве (учение о Троице) и о Христе, как нововведения (противодействие более точной формулировке не формулированных еще догматов всегда одушевляло церковное большинство, так как более точная формулировка является нововведением); раз-

вить учение о Логосе в космологическом смысле и подчинить внутренний и нравственный мир идее свободы воли они старались лишь в интересах науки и «веры».

Здесь не могли помочь ни идеи героического аскеза, ни реалистическая мистика в духе Мефодия, ни устранение уклонений Оригена от ортодоксии. Казалось, что богословие, а вместе с ним и церковь, безнадежно подчинились духу времени. Но подобно тому, как в лице Константина в начале IV века явился человек, спасший церковь, находившуюся в большой опасности от внутренних раздоров и преследований извне, так в лице Афанасия в это же время явился и другой человек, который уберек церковь от полного омирения основ ее веры. Хотя на востоке, вероятно, никогда не было недостатка в реакции против развития учения о Логосе в смысле полного разделения Сына и Отца, однако, лишь Афанасий (при помощи запада; хотя западные епископы первоначально с трудом понимали суть вопроса) обеспечил христианской религии на завещанной ей почве греческой спекуляции свою собственную область и все свел на идею спасения самим Богом, т. е. Богочеловеком, *единосущным* Богу. Ему важна была не формула, а решающая идея веры, спасение для божественной жизни Богочеловеком. Только из уверенности, что божественное начало, проявившееся в Христе, обладает божеской природой и только вследствие этого в состоянии возвысить нас до божественной жизни, черпает вера свою силу, жизнь — свой закон и богословие — свое направление. Но ставя в основу веру в Богочеловека, который один освободил нас от смерти и греха, Афанасий дал этим, вместе с тем, высшее основание практическому благочестию, которое выражалось тогда почти исключительно в монашеской аскезе. Он теснейшим образом связал единосущие (*homousios*), являющееся залогом обожествления человеческой природы, с монашеской аскезой, приготовляющей к обожествлению, и вывел эту последнюю из его еще подземной, или во всяком случае ненадежной области в общественную жизнь церкви. Борясь с формулой о Логосе-творении (*Logos-ctisma*), с неоплатоническим учением о трех нисходящих степенях Троицы, как с языческим, отрицающим самую сущность христианства, он одновременно с этим также энергично противопоставлял язы-

честву как идеал монашество. Он стал отцом церковного православия и патроном церковного монашества. Он не учил ничему *новому*, новым было только *его дело*, энергия и решительность его взгляда и его действий в такое время, когда все грозило расплыться. Он не был также ученым богословом в строгом смысле слова, он спустился из области богословия к благочестию и нашел искомое слово. Он уважал науку, также и оригеновскую; но он далек был от рассудочного мышления своего времени. Допуская его посылки, он присоединил к ним один элемент, которого спекуляция никогда не была в состоянии вполне переработать. Ей менее всего было понятно допущение единосущности покоящегося и деятельного Божества. Афанасий проложил пропасть между тем Логосом, которого разумели философы, и тем, спасающую силу которого он проповедовал. То, что он высказывал о последнем, усиленно подчеркивая таинственность учения и совершенно не соглашаясь с новыми подразделениями, казалось грекам соблазном и безумием. Но он не боялся этого упрека, он выделил христианской вере, в унаследованной ею спекуляции, свою собственную область и, таким образом, нашел путь, чтобы избежать полной эллинизации и омирения христианства.

Учение о «единосущности» (*homousios*) и монашество спасли в IV веке христианство от условного идеализма. Свое значение обе эти силы сохранили еще и в последующие века; ср. о монашестве *K. Holl*, «*Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*», 1898.

История догмы на Востоке после Никейского собора идет по двум переплетающимся между собою путям. Во-первых, более точно формулировалась во всех направлениях идея Богочеловека с точки зрения спасения человечества для божественной жизни — следовательно, вера Афанасия (история догмы в строгом смысле слова). Во-вторых, надо было твердо установить, что из спекулятивной системы Оригена, т. е. из «эллинского учения» (*hellênikê paideia*) может быть принято церковью, иными словами, в какой мере Священное Писание и символ веры допускают спекулятивное истолкование и спиритуализацию. Сотня обстоятельств (между прочим, и политических) затрудняла разрешение обеих

этих проблем, но, главным образом, они затемнялись и отравлялись тем, что церковь никогда не решалась сознаться перед собою в богословской работе над догмой, и тем, что огромное большинство христиан действительно боялось работы, ведущей к новой формулировке, как отпадения от веры и нововведения. Постоянно должно было соблюдаться внешнее «*semper idem*», так как церковь имеет в «апостольском наследии» все определенным и готовым. Это ставило богословие и богословов — именно лучших — и при жизни, и после смерти в самое тяжелое положение: при жизни они считались новаторами, а после смерти, когда догма перерастала их, они часто совершенно теряли авторитет, так как более точно развитая догма становилась мерилom, которое прилагали также и к богословам более раннего времени. Церковь успокоилась только тогда, когда развитие догмы прекратилось и наряду с законченной догмой стали схоластически-мистическое богословие и безобидная антикварная наука, которые уже не затрагивали догмы, а либо объясняли ее, как нечто раз навсегда данное, либо оставляли ее в стороне, как нечто безразличное. Этим было, наконец, достигнуто то, к чему всегда стремились «консервативные» элементы. Но живое благочестие за это время изменило свое отношение к догме; оно теперь уже не смотрело на духовную веру, как на сферу, в которой оно живет, и как на свое собственное живое выражение, но причисляло ее к системе культа, считало ее *святым наследием древности и условием* достижения благ, даруемых христианством.

Периоды истории догмы на Востоке: Константин способствовал однообразному развитию церкви в догматическом отношении (вселенские соборы, как *forum publicum*; вместо окружно-церковных символов появляется общее догматическое исповедание); но объединение церкви никогда не было вполне осуществлено и национально-церковный партикуляризм усиливался как реакция против византизма; на Западе он был побежден, благодаря тому, что там древнее римское государство нашло спасение в римской церкви и католицизм стал защитой против варварских и арианских государств. По мере того, как Восток распадался и Ислам окончательно разрушил создание Александра Великого,

разделяя греков и семитов, Запад все более и более отделялся от Востока. Но до конца периода образования догмы на Востоке Запад принимал живейшее, частью решающее участие в догматических установлениях.

I период, 318—381 (383) гг. Установление полной божественности Спасителя. Афанасий, Константин, каппадокийцы, Феодосий. Православие побеждает, благодаря твердости Афанасия и нескольких представителей Запада, благодаря ходу мировых событий (внезапная смерть Ария, Юлиана, Валента, прибытие Феодосия с Запада на Восток), благодаря тому, что каппадокийцы сумели включить веру Афанасия — правда, не без сокращений — в научную систему Оригена.

II период, 383—451 гг. Начинаются уже нападки на самостоятельную богословскую науку (*hellênikê paideia*, Ориген); церковные вожди отказываются от нее и все больше и больше предают ее в руки общинной и монашеской ортодоксии. Между Антиохией и Александрией начинаются ожесточенные споры о христологических догматах, за которыми скрывается вопрос о преобладании. Правильное учение победило на Эфесском соборе 449 года, но, будучи связано с тиранией александрийских патриархов, оно должно было разделить их судьбу, восторжествовать над императором и государством. Императору ничего не оставалось, как объявить православной западную формулу (Халкедонский собор), которая в первое время оставалась чуждой Востоку и не без основания считалась еретической.

III период, 451—553 гг. Восстание и схизма на Востоке из-за Халкедонского собора; монофизитство в живом движении, «ортодоксия» в первое время беспомощна. Но господство спекулятивного платонизма кончилось; вместо него, или во всяком случае наряду с ним, заняла место в науке аристотелевская диалектика и схоластика, а с другой стороны, мистериософия, умевшая создать что-нибудь из каждой формулы и из каждого обряда. Этим силам удалось приспособиться к навязанной им формуле (Леонтий из Византии, Ареопагит). Юстиниан, являясь во всем завершителем, кодифицирует догму так же, как и право, и закрывает не только Афинскую школу, но также Александрийскую и Антиохийскую; Ориген и антиохийские богословы предаются

проклятию. В качестве богословской науки продолжает существовать только второстепенная наука — схоластика и культовая мистика; в своей основе и в цели они не вполне ортодоксальны, но с внешней стороны корректны. Церковь не реагирует, так как она всегда стремилась к покою, а религиозность уже давно ушла в монашество и в таинства (в культ¹).

IV период, 553—680 гг. Монофелитский спор — частью завершение, частью повторение старого спора, возникший не столько из убеждений, сколько из политики. И здесь в конце концов помогает Запад неопределенной формулой.

V период 726—842 гг. Споры этого времени (иконоборчество) уже показывают, что история догмы кончена; но спорили о том, что явилось практическим результатом истории догмы, о праве признавать и почитать тысячу осязательных предметов, прежде всего иконы, обожествление, слияние небесного и земного. Здесь в заключение ясно выступает то, что в истории догмы *казалось* второстепенным фактом, но на самом деле не было таковым — борьба государства (императора) и церкви (епископов и монахов) за преобладание, а для этого то, какой вид примет догма и культ, имело огромное значение. Государству в конце концов приходится отказаться от проведения своей государственной религии, но за эту уступку оно остается победителем в стране. Церкви остается ее культ и вместе с этим ее своеобразная фруктификация догмы; но она в конце концов теряет самостоятельность, становится опорой, игрушкой, правда, при некоторых условиях и защитницей государства и нации.

ГЛАВА II. ОСНОВНОЕ ПОНИМАНИЕ СПАСЕНИЯ И ОБЩИЙ ОЧЕРК ВЕРОУЧЕНИЯ

§ 29

W. Hermann, «Gregorii Nyss. sententiae de salute adipisc.», 1875. — *H. Schultz*, «Lehre von der Gottheit Christi», 1881. — *A. Ritschl*, «Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung». 2-е изд. т. I, стр. 3 и сл. — *F. Kattenbusch* (см. § 28). —

¹ См. то, что говорится о Поликарпе в его *Vita per Pionium* (saec. IV).

К. Bornhäuser, «Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus» (Beitr. zur Förderung christl. Theol. VII, 2, 1903, также Theol. Litt-Ztg. 1903, № 17).

1. Из догматических споров в эпоху с IV до VII века видно, что за христологию в то время боролись в уверенности, что в ней заключается сущность христианской религии. Все остальное утверждалось с колебаниями и потому не имеет в строгом смысле слова значения догматического утверждения. Отсюда для ортодоксии вытекает следующее основное понимание спасения: даруемое христианством спасение состоит в освобождении человеческого рода из состояния смертности и соединенной с ней греховности для божественной жизни (т. е. с одной стороны обожествление, с другой — соединение с Богом), оно уже совершилось через воплощение Сына Божия, и человечество может участвовать в нем через неразрывное соединение с ним; христианство является религией, освобождающей от смерти и ведущей человека к участию в божественной жизни и божественной *сущности* через усыновление. Следовательно, спасение понимается как прекращение естественного состояния через чудесное перерождение (обожествление является центральной мыслью); религиозная спасающая благодать резко разграничивается от нравственно добрых поступков, доступных для человека, и вследствие этого идея *примирения* остается в своей первобытной форме. Для настоящего состояния допускается лишь предварительное обладание спасением (призыв, познание Бога и спасения, победа над демонами, помогающее откровение Божие, участие в таинствах). Соответственно этому, основным верованием является верование Иринея: «Ради Него мы становимся божественны, как Он ради нас стал человеком». Из этого положения, правильно продуманного, вытекают два главных догмата, не больше и не меньше: «Христос есть единосущный Бог», этот единосущный Бог воспринял в свое *существо* всю человеческую природу и *объединил* ее с собою.

Если греческие отцы сосредоточивают свое внимание на отдельном конкретном человеке и его настоящей жизни, то выступает внутренняя сторона дела (общность жизни с Бо-

гом, освящение, отчасти раннее возрождение), в особенности если они имеют перед собою библейские тексты. Если же они имеют в виду отдельного человека лишь как часть человечества, то все становится драматическим, мистическим, волшебным: силы действуют с непреложной необходимостью, и результатом является обожествление и бессмертие.

Однако эти догматы утвердились лишь после жестокой борьбы; они никогда не получили вполне чистого выражения и не достигли того исключительного господства, к какому они стремились. Причины этому были следующие: 1) необходимые для этого формулировки в качестве *новшества* были противны духу церкви, которому даже самое лучшее новшество было подозрительно; 2) точное выражение *веры* является во все времена труднейшей задачей; а тогда ему препятствовали апологетические и другие посторонние соображения; 3) ортодоксальная формулировка противоречила всякой философии и потому не могла быть принята научным мышлением; понадобилось много времени, чтобы в непонятном нашли характерные черты святого и божественного; 4) к схеме «естественного богословия» (к морализму) было присоединено или привито учение о спасении Богочеловеком; естественное богословие постоянно старалось переработать этот догмат и согласовать его с собою; 5) мистическое учение о спасении и его новые формулы не имели ни одного прямого и ясного доказательства в Писании и противоречили евангельскому образу Иисуса Христа; новозаветные мысли и заимствования, вообще библейские богословские тезисы всякого рода постоянно стояли на дороге развивающегося, а затем окончательно выработанного догмата и препятствовали его исключительному господству; 6) своеобразная схема западной христологии мешала развитию догмы на Востоке. Предоставленный самому себе Восток должен был бы легитимировать монофизитство; этому помешали евангелие, Запад и император. Неправильная формула победила, но она получила правильное толкование; наоборот, в конце IV века победила правильная формула Афанасия, но в таком толковании, на котором отразилось влияние светской науки капподокийцев. Всемирно-историческим результатом обоих этих решений было то, что православная церковь осталась в соприкосновении с библейским богословием и с наукой (схоластикой).

2. Так как учение о спасении строго держалось мистически-реалистической идеи искупления, то само по себе оно относилось безразлично к нравственности; но, с другой стороны, сохранилось твердое убеждение, что христианство содержит высшую нравственность. Поэтому спасение обещалось только нравственному человеку; нравственная же добродетель считалась результатом свободной воли человека и *условием*, которое он должен выполнить для достижения блаженства, причем предполагалась Божия помощь (это касается положительной нравственности; отрицательная, аскеза, считалась *прямым* подготовлением к обожествлению). Таким образом, принимаемый христианской религией догматический характер уравнивался идеей свободы воли (см. уже Климента Алекс. *Protrept.* 1, 7); она является лишь кратчайшим выражением для всего естественного богословия, которое церковь унаследовала от античной философии, и на которое она смотрела как на *разумеющуюся само собою* предпосылку ее специфического учения, для которой она рассчитывала на общее понимание. Таким образом, греческое христианство вращается между двумя полюсами, которые подчинены только друг другу. *Догматы* в строгом смысле слова заключаются только в учении о спасении; помимо этого существуют только достоверные (т. к. разумные) *предположения и взгляды* (в частности здесь допускаются отклонения). Однако, так как греческое естественное богословие во многих отношениях противоречило букве и духу Священного Писания и Символа веры (как доказывает прежде всего богословие Оригена), то и здесь должны были возникать проблемы, которые в *частностях* все в большей мере разрешались в пользу библейского реализма и буквы, вопреки разуму и идеалистическому мирозерцанию, хотя *в целом* рационалистически-моральная схема и осталась неприкосновенной (см. догматику Иоанна Дамаскина; Софрония Иерус.). Совершенно второстепенную роль наряду с мистикой искупления, рационализмом и библицизмом играла древнехристианская эсхатология; однако, усилившийся библицизм постепенно сказался и на ней (ср. историю апокалиптики в восточной церкви); снова начали присоединять к догматике апокалиптические картины, которые, однако, не имели существенного влияния. Даже ценный элемент в древ-

ней эсхатологии, ожидание *суда*, никогда не играл в официальном греческом *богословии* той роли, какой он заслуживал по своей чрезвычайной важности. Несмотря на устранение оригеновской эсхатологии, в греческой догматике сохранилось в скрытой форме представление об истории как *эволюции*.

3. Из этого обзора выясняется, что после исследования авторитетов и источников (А) надо рассмотреть естественное богословие как посылку к учению об искуплении; последнее же распадается на учение о *Боге и человеке*. Затем (Б) надо изложить само учение о спасении в его историческом развитии как учение о Троице и христологии. Заключением (В) является учение о таинствах, в которых уже в настоящей жизни символизируется и предвкушается будущее обожествление смертного существа. К этому надо прибавить очерк возникновения православной системы.

Добавление. Лишь благодаря аристотелизму греческая церковь после Оригена снова приобрела догматическую систему, хотя далеко не единообразную (Леонтий, Иоанн Дамаскин). Сведения о греческой истории догмы черпаются, кроме актов и решений соборов: 1) из многочисленных сочинений о воплощении Сына Божия, 2) из катехитических сочинений, 3) из апологетических трактатов, 4) из монографий о шестидневном творении и из других подобных сочинений, так же, как и из экзегетических трудов, 5) из монографий о девственности, монашестве, совершенстве, добродетелях и воскресении, 6) из монографий о мистериях, культе и священстве, 7) из проповедей. При пользовании этими источниками надо, между прочим, иметь в виду и то, что отцы писали часто с диалектическими приемами и что официальная литература (литература соборов) чем позже, тем больше кишит подлогами и полна сознательной лжи и клеветы.

ГЛАВА III. ИСТОЧНИКИ ПОЗНАНИЯ И АВТОРИТЕТЫ ИЛИ ПИСАНИЕ, ПРЕДАНИЕ И ЦЕРКОВЬ [ВКЛЮЧАЯ И ЗАПАД]

См. Введение в Ветхий и Новый Завет. — *J. L. Jacobi*, «Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift», 1 ч., 1847. — *H. Holtzmann*, «Kanon und Tradition», 1859. — *Söder*, «Der Begriff

der Katholizität der Kirche», 1881. — R. Seeberg, «Studien zur Geschichte des Begriffs der Katholizität»; 1885. — H. Reuter, «Augustinische Studien», 1888. — F. Kattenbusch, см. выше.

Объем и значение кафолических авторитетов были в общих чертах уже установлены к началу IV века, но еще не установились их взаимные отношения и способ пользования ими. В основе резкого противоречия между свободным богословием и чистым традиционализмом лежало также и различное понимание авторитетов, но до раскола дело никогда не дошло. В эпоху между Евсевием и Иоанном Дамаскином происходили перемены в сторону усиливающегося традиционализма; но никто не предпринял составления инвентаря — доказательство того, что не было значительных противников метода выдавать данное состояние церкви за традиционное (апостольское; протестовали и реагировали только секты).

§ 30. Священное Писание

Священное Писание обладало совершенно исключительным авторитетом. Основываться только на нем не противоречило кафолицизму; доказательства из Священного Писания можно было требовать всегда. Но не существовало безусловного согласия даже относительно объема Священного Писания (см. антиохийскую школу с ее критикой канона). Что касается Ветхого Завета, то в теории на Востоке решающий авторитет долгое время признавался только за еврейским канонам, но на практике признавались и присоединенные к нему в Септуагинте книги, которые переписывались вместе с ним. Лишь в XVII веке под влиянием Рима произошло на Востоке уравнивание канонических и второканонических книг, однако, не в форме официального толкования их. На Западе не критический взгляд Августина победил критический взгляд Иеронима (Гиппонский собор 393 г. и Карфагенский 397 г.), влияние которого проявлялось после этого лишь едва заметным образом. К александрийскому канону здесь, впрочем, присоединились и апокалипсисы, например, Ермы и Эзры, хотя не повсюду. По отношению к Новому Завету Евсевий лишь до некоторой степени положил конец крайне неустойчивому положению. На принятых

им трех категориях книг также нельзя было остановиться, и старые окружно-церковные постановления оставались в силе особенно на Востоке. Однако, с середины IV века на Востоке (за исключением сирийских и армянских церквей) существовало некоторое соглашение относительно Нового Завета. Только апокалипсис Иоанна долго еще исключался во многих церквах; в мелких колебаниях недостатка не было. Каким образом Запад пришел к признанию посланий Иакова, второго послания Петра и третьего Иоанна, канонизирование которых принадлежат Александрийской церкви [создательнице канона из 26 (27) книг], совершенно неизвестно; известно только время их принятия. Послание к евреям Запад получил благодаря знаменитым посредникам, в IV веке. Мнение Августина относительно объема Нового Завета стало руководящим для всего Запада (см., однако, постановления Дамаса в так называемой декреталии Геласия). Но и здесь до Тридентинского собора не было церковного постановления, которое исключало бы всякие сомнения.

Все эпитеты Священного Писания бледнели перед признанием его *божественности* (создания Святого Духа); вдохновение в высшем смысле приписывалось теперь только ему. Из признания вдохновенности вытекало требование *духовного* (аллегорического) толкования и *согласования* содержания текстов как между собою, так и с догматикой. Однако, и буква должна была быть священна и выражать святое (против Оригена): ищущие чудес миряне и критики (антиохийцы) вступились за букву и за историю. Надежного метода не существовало: духовное толкование александрийцев, историко-критическое, ищущее типа толкование антиохийцев, буквально реалистическое толкование варварских монахов и грубых богословов (Елифаний) существовали одно рядом с другим. Лишь постепенно создавался на Востоке компромисс относительно важнейших мест и воззрений Писания: оригеновская и еще в большей степени антиохийская эксегеза были отодвинуты на задний план, но не побеждены, а выдвинулась буквально-реалистическая, сдобренная мистическими мыслями (см. Иоанна Дамаскина и его толкование Бытия 1—3). Запад познакомился с духовно-научным методом каппадокийцев через Илария, Амвросия,

Иеронима и Руфина. Как до этого, так и после этого царила бессистемность; уважение в букве существовало наряду с аллегорическими объяснениями и хилиастическими интересами; Иероним был слишком робок, чтобы передать своим современникам более совершенные познания, которыми он обладал, а Августин, хотя и был учеником греков, однако, не превзошел их и даже не дорос до них. Он водворил на Западе библейское богословие с его колеблющимся двояким и трояким смыслом и прежде всего строгий библицизм, хотя сам он знал, что религиозная истина является определенным образом мыслей, к которому Священное Писание может лишь *привести*, и что существует свобода христианина, свободная также и от Писания (см. его сочинение *de doctrina de christiana*). Более методическая антиохийская экзегеза оказала влияние на Запад через Юнилия, но не была в состоянии победить отсутствия метода и тенденциозных оговорок экзегетов. Фактически Священное Писание в церковной жизни Запада заняло другое положение, чем на Востоке, (раньше дело обстояло там иначе; см., напр., Кирилла Иерус.); оно играет там более видную роль. Это объясняется прежде всего влиянием Августина и тем фактом, что церковная догматика на Западе никогда не имела такого влияния, как на Востоке. Подобно тому, как не был установлен объем Священного Писания, не были установлены и его качества. Учение о непогрешимости должно было подвергнуться некоторым ограничениям, и до ясного представления о полной достаточности Писания никогда не дошли. Относительно взаимоотношения обоих Заветов оставались прежние неясности (Ветхий Завет является христианской книгой наравне с Новым; Ветхий Завет является источником пророчества; Ветхий Завет — книга, содержащая истину веры с известными ограничениями и наслоениями, которая, воспитывая человечество, вела и ведет к Христу).

§ 31. Предание

Писанию не удалось — в особенности на Востоке — освободиться от тех условий, в которых оно создано, и стать совершенно самостоятельным авторитетом. Церковь (ее учение и установления) была сама по себе источником позна-

ния и надежным авторитетом истины. Все в ней является в своей основе *апостольским*, так как она — апостольское создание. Этим объясняется, почему не мог составиться инвентарь предания. Оно фактически всегда оставалось эластично: все, в чем церковь нуждается, является апостольским, следовательно, древним. Но в первое время еще не отказывались от разбора и доказательств.

Преданием была прежде всего *вера* церкви. Символы считались апостольскими; но только римская церковь выдавала свой символ за апостольский в строгом смысле (составленный апостолами). Но *содержание* никейского и халкедонского символов считалось апостольским, даже апостольским наследием по преимуществу и самую суть Священного Писания. Все же взаимоотношение символа и Писания оставалось противоречивым. На Востоке главным стал так называемый Константинопольский символ, на Западе основным остался апостольский, истолкованный на основании никейского.

Церковная организация и культ были также поставлены под защиту апостольского предания; для доказательства ссылались на их повсеместное распространение и на легенды об апостолах. Наряду с этим в IV веке — не без влияния Климента и Оригена — начало вводиться понятие не записанного апостольского предания (*παράδοσις ἄγραφος*), в совершенно неопределенные рамки которого включили даже догматические учения — однако, очень редко спорные вопросы учения о Троице и христологии, — понимание которых не обязательно для всех (в особенности относится это к каппадокийцам). Но это гностическое понимание предания (тайная традиция), хотя все более утверждалось, стало, однако, считаться опасным; им пользовались в догматических вопросах лишь в крайних случаях (например, каппадокийцы в учении о Святом Духе) и применяли его обыкновенно только к таинствам и к обряду их совершения.

Так как было твердо установлено, что сама церковь в силу своего общения со Святым Духом является решающим авторитетом (Августин: «Я не верил бы Евангелию, если бы авторитет католической церкви не побуждал к этому»), то должны были возникнуть вопросы: 1) через кого и когда говорит церковь, 2) как надо понимать нововведения в цер-

кви, в особенности в области учения, если авторитет церкви основывается исключительно на ее апостольстве, т. е. на ее неизменности? Но оба эти вопроса никогда не были резко поставлены, и потому ответы на них были в высшей степени колеблющимися. Было несомненно, что представителями церкви является епископат, хотя крайняя киприановская теория давно уже не была общепринятой, и никогда вновь не возникало представления о непогрешимости отдельного епископа. Но провинциальным соборам приписывали уже известное вдохновение (греко-язычники издавна привыкли говорить о «священных собраниях», ἱερά σύνοδος, в городах). Константин впервые созвал вселенский собор и провозгласил его решение непогрешимым. Идея непогрешимого авторитета Никейского собора утвердилась в IV веке и была впоследствии перенесена и на следующие соборы — однако, таким образом, что один из соборов (2-й) лишь позже был объявлен вселенским, и различие между поместными и вселенскими соборами долго было неопределенным (был ли, например, Арльский собор вселенским?). Юстиниан поставил 4 собора на недостижимую высоту, а после седьмого собора на Востоке утвердилось положение, что источниками познания христианской истины являются Писание и постановления семи вселенских соборов. До сих пор еще там часто делают вид, что церковь не имеет и не нуждается ни в каких иных.

Однако это, по-видимому, простое и последовательное развитие не разрешило всех затруднений, так как решения соборов не всегда имели желательный смысл и надо было сообразоваться также и с другими авторитетами. Как надо поступать, если церковь еще не высказалась? Не обладают ли лица, занимающие великие апостольские престолы, или епископы главных городов особым авторитетом? На первый вопрос был дан следующий ответ: Церковь высказывается также через единогласные древние свидетельства. Инстанция «Отцов» является очень важной, даже решающей. То, за что говорит общность и древность, является истиной. При этом понятие «древности» становилось все шире. Первоначально «древними» были ученики апостолов, потом к древним стали причислять также 3-е и 4-е поколения (до конца II века); затем Ориген и его ученики стали «древними» экзегетами; наконец, вся доконстантиновская эпоха стала

считаться классической древностью. Но так как из этой эпохи немногим можно было воспользоваться, то стали ссылаться как на «древних» на Игнатия, Афанасия и на Отцов IV века и, вместе с тем, на многочисленные подложные сочинения, носящие имена Отцов II и III веков. На соборах постепенно стали подсчитывать только свидетельства «древних», и составлялись многослойные хрестоматии для обоснования новых формул и возражений. Таким образом, решения все больше и больше стали основываться на авторитетах, которых себе часто тут же создавали. Вместе с тем, собор был непогрешим только потому, что он учил согласно «Отцам» и только поскольку он так учил. Таким образом, непогрешимость не является непосредственной. На второй вопрос: на особый авторитет апостольских престолов — также и восточных — ссылается еще Августин по вопросу об объеме Священного Писания. Но на Востоке этот авторитет бледнел перед авторитетом престолов главных городов, и потому на первый план выдвигался Константинополь, на который сильно нападал римский епископ. Лишь этому последнему удалось не только сохранить свой прежний авторитет на Западе, но даже возвысить его (единственный апостольский престол на Западе, Петр и Павел, падение Западной римской империи, престол становится центром для остатков римлян на Западе) и упрочить его — вследствие благоприятных условий политической и церковной истории — на Востоке, правда, не без крупных колебаний. Римский епископ пользовался всегда совершенно исключительным авторитетом, которого не могли точнее определить. Он исчез на Востоке только тогда, когда Восток и Запад вообще не имели уже более ничего общего. Но прежде, чем он угас, римский епископ в союзе с восточным римским императором достиг того, что на Востоке стремления какого-либо епископа (в особенности александрийского) к примату были подавлены; этому подавлению способствовали также христологические споры. Престолы великих восточных патриархов, ослабленные расколами, частью лишенные всякого реального значения, только теоретически оставались равноправными. Их обладатели в совокупности представляли еще в некотором роде догматический авторитет, который, однако, не был точно определен ни сам по себе, ни по отношению к вселенским соборам. Они представляли собою только *часть* древности.

Из изложенного видно, что соборы не являются посредниками новых откровений в церкви, и что им дается лишь право охранения апостольского наследия. Поэтому то принятие новых формул (единосущия, единосущной Троицы, двух природ и т. д.) представляло такие трудности. Когда никейское учение, наконец, утвердилось, то это произошло потому, что сам Никейский собор стал частью древности и стали стремиться все позднейшие новые формулы вывести хотя бы с большими натяжками из Никейского символа, давая вместе с текстом определенное объяснение его, как бы наперед установленное, как это уже делал некогда Ириней. Даже бесспорность *толкования* учения собором не было категорически выражена на Востоке. Поэтому там для более древних отцов редко служило оправданием то, что в их время догма не была еще истолкована и резко формулирована (их оправдывали скорее недостатком у них точности). Наоборот, один представитель Запада (Винцентий из Лерина), установив в своем *Commonitorium* (середина V века) критерии истинного предания (то, во что повсюду и всегда веруют все) и предостерегая от ересей даже и ортодоксальных отцов, допускает «органический» прогресс учения (от неопределенного к определенному) и носителями этого прогресса считает соборы («вызванные новшествами еретиков»). Августин определенно учил, что до тех пор, пока не имеется бесспорного решения какого-нибудь вопроса, единство между несогласными между собою епископами должно быть сохраняемо. Римский епископ всегда поступал по этому правилу, сохраняя за собою право решения и установления срока.

Таким образом, понятие предания, поскольку хотят отделить его от обычая, совершенно неясно. Иерархический элемент *теоретически* не играет в нем первой роли. Апостольское преемство даже на Западе в теории не имело слишком большого значения для доказательства достоверности предания. Со времени соборов этими последними исчерпывается авторитет епископов как носителей предания. Но, может быть, этим слишком много сказано. Все было неясно. Но поскольку греческая церковь не изменялась со времени Иоанна Дамаскина, современный грек совершенно определенно знает основу религии. Это — наряду со Священным Писа-

нием сама церковь, но не как прогрессирующая, живая и законодательная сила, а церковь в своих неподвижных тысячелетних учениях и установлениях. Согласно преданию надо толковать и Священное Писание. Но предание в своей основе все-таки остается двойным — явное предание соборов и отцов и тайное, на котором основываются таинства, ритуал и его объяснение.

§ 32. Церковь

Порукой за истину веры — заключающей в себе, вместе с тем, и всю философию¹ — и совершительницей таинств явилась прежде всего церковь². О ней рассуждали далее на Востоке, разбирая вопросы о Ветхом Завете и ложной иудейской церкви, о ереси и организации христианского мира, а также о притязаниях римского епископа (Христос — единственный глава церкви). Затем в катехитическом преподавании выставляли церковь как общину истинной веры и добродетели, вне которой не легко может найтись мудрый и благочестивый человек, и повторяли библейские изречения о ней, что она едина, свята, что ею руководит Святой Дух, что она является кафолической в противоположность многочисленным и безбожным сообществам еретиков. Само собою разумеется, что при этом видимую церковь отождествляли с церковью веры и добродетели, не входя в более подробное рассмотрение относительно *corpus verum et regitum* и не делая всех выводов, которых требовало такое отождествление. Несмотря на все это, церковь не была догматическим понятием, входящим в состав учения о спасении, или была им только тогда, когда ее представляли себе как учреждение для совершения таинств, из-под власти которого, однако, монах мог выйти. Это пренебрежение надо объяснить сужением задач церкви греками и влиянием естественного богословия. Церковью является человеческий род как совокупность отдельных личностей, принимающих спасение. Учение о спасении исчерпывается понятиями: Бог, человечество, Христос, таинства, отдельные личности. Взгляд

¹ См. Anastasius Sin., «Viac dux» (Migne, «Patrol. Gr.», т. 89, стр. 67 сл.).

² Так же определяет ее и новейший грек Дамалас. «Ἡ ὀρθόδοξος πίστις», 1877, стр. 3.

на церковь как на мать верующих, как на тело Христово не был разработан догматически. Мистическое учение о спасении и учение об Евхаристии также не помогли церкви занять прочное место в догматике (ее нет, напр., у Иоанна Дамаскина). Ее организация, как она ни важна, не развита дальше епископской степени и очень редко излагалась догматически. Церковь является наследием не апостолов, а Христа, поэтому на первый план выступает ее значение как культового учреждения.

Все это относится к восточной церкви. На Западе докетистский спор положил начало новым широким взглядам на церковь. Но эта последняя к концу древности сама раскололась на три большие части: запад, византийскую церковь и семитический Восток, который, в свою очередь, был очень раздроблен. Каждая из этих частей считала себя единой католической церковью и прославила свои особые палладины.

А. ПРЕДПОСЫЛКИ К УЧЕНИЮ О СПАСЕНИИ, ИЛИ ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Источники: Космологические и этические рассуждения отцов IV и V веков, в особенности их объяснения шести дней творения. В монографиях о теологии некоторых великих отцов церкви находятся также и относящиеся сюда отделы.

Естественное богословие в главных чертах одно у всех отцов церкви; но оно имеет различные оттенки, в зависимости от того, преобладает ли платонизм или аристотелизм, и от силы влияния буквы Библии. Различие александрийской и антиохийской школ сказывается и здесь.

ГЛАВА IV. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВОЗЗРЕНИЯ О БОГЕ КАК О ТВОРЦЕ И ДАРОВАТЕЛЕ СПАСЕНИЯ. (ВКЛЮЧАЯ ЗАПАД)

§ 33

Главные черты учения о Боге, как установили его апологеты и враждебные гностицизму отцы, оставались неизменными; они направлялись против манихейства, и развитие

учения о Троице почти не затрагивало их, так как здесь имелся ввиду лишь Отец как корень Божества ($\rho\acute{\iota}\zeta\alpha$ τῆς Θεότητος). Но с возрастающим библицизмом и монашеским варварством в богословие постепенно проникали антропоморфические представления. Аристотелики (Евномий, Диодор из Тарса; в особенности с начала VI века) спорили с платониками о непознаваемости Бога, хотя в основе они были согласны между собою. Все соглашались, что Бога можно познать только через откровение, точнее через Христа, но из этого положения обыкновенно не выводили дальнейших следствий, но восходили от мира к Богу, развивая дальше старые доказательства, и прибавив к ним онтологическое (Августин). Богословы-неоплатоники допускали на высшей ступени непосредственное, интуитивное познание Божества, но, вместе с тем, именно они развили схоластическую форму богопознания (Ареопагит: отрицание, совершенство, причинность).

Самым высшим определением сущности Божией все еще оставалось то, что он отличен от мира и является духовной, бессмертной субстанцией ($\prime\prime\text{Ov}$), которой одной принадлежит бытие (аристотелики допускали начало и конец, не изменяя, однако, решительно платоновской схемы). Его благодать является совершенством, отсутствием зависти, потребностью творить (попытки более совершенного понимания у Августина: Бог как любовь, освобождающая человека от эгоизма и внутреннего разлада). Соответственно этому, излагались свойства Бога как выражение причинности и могущества, причем цель спасения оставлялась в стороне (понимание Оригена было умерено, вернее, исправлено). Наряду с натуралистическим воззрением на божество, как на $\prime\prime\text{Ov}$, стоит моральное, как на мздовоздателя и судию; и на него идея спасения имела едва заметное влияние (меньшее, чем у Оригена), так как «воздаяние» и наказание являлись равнозначными. Но Августин понял малоценность такого учения о Боге, которое приводит его в соприкосновение с человеком только в начале и в конце и делает человека независимым по отношению к Богу вместо того, чтобы признать Бога двигателем к добру и источником личной блаженной жизни.

Космология отцов является, следовательно, вкратце следующей: Сам Бог, носивший в Себе от вечности идею мира,

через Логоса, обнимающего все идеи, создал этот мир в свободном самоопределении. Мир этот имеет начало и будет иметь конец; Бог создал его по образцу созданного Им высшего мира в шесть дней из ничего и увенчал его созданием человека — чтобы доказать Свою благодать и дать тварям участие в Своем блаженстве. Этот тезис устранял ересь Оригена (также и его пессимизм). Однако, не удалось вполне защитить буквального смысла Бытия 1—3, и в представлении о высшем мире (*κόσμος νοερός*), ничтожным отражением которого является земной, была сохранена важная часть неоплатонически-оригеновского учения, которая затем со времени Ареопагита широко развивалась платонизирующими мистиками. Однако, пантеистические ереси оставались незамеченными, если только буквальный смысл Бытия 1—3 сколько-нибудь был сохранен. Теодицея — все еще необходимая ввиду манихейства и фатализма — искала опоры в эмпирических соображениях, но, желая также быть естественным богословием, она обнаруживает античный корень в своей часто странной казуистике и своих колебаниях (ср., напр., псевдо-юстиновские «Вопросы», которые, может быть, принадлежат Диодору из Тарса или, во всяком случае, антиохийцу его времени; см. «Texte und Untersuchungen», т. 21, вып. 4, 1901). Указывалось на необходимость и целесообразность свободы творений, которая должна иметь своим следствием зло и несчастья, на безвредность несчастий для души, на недействительность зла и на целесообразность несчастий как средства очищения.

По отношению к небесным духам установились следующие положения: что они сотворены Богом, что они свободны и не имеют материального тела, что они пережили кризис, в котором часть из них отпала, что Бог пользуется добрыми духами как орудиями своего управления миром, что существование зла в мире надо приписывать злым духам, которых Бог допускает действовать, что они не исправимы, что их почти неограниченную власть над миром мог сломить только Крест; и что они идут к гибели (против Оригена). Но с IV века приверженность к политеизму все сильнее хваталась за ангелов и демонов, и уже около 400 года благочестие монахов и мирян сосредотачивалось на них почти более чем на Боге. Хотя Лаодикийский собор 360 г.

объявил культ ангелов идолопоклонством, почитание их; однако, укреплялось все сильнее (ангелы-хранители, вера в их ходатайство) и на седьмом соборе 787 года было утверждено церковью (поклонение, προσκύνησις). Этому много способствовало то, что «научное» богословие в форме неоплатонической мистики приблизительно с 500 года подняло уважение к ангелам, включив их как важный фактор в свою систему (однако, см. уже александрийских богословов): ангелы со своими различными чинами являются, с одной стороны, раскрытием небесного мира, с другой — органами передачи его людям. Земная иерархия с ее степенями, компетенцией и посвящениями соответствует небесной многостепенной иерархии с небесными жертвами, ходатайством и т. д.; в культе обе они объединяются (см. Ареопагита и его толкователей). Таким образом, возникла — правда, давно подготавливавшаяся — новая церковная теософия, которая являлась нерешительным выражением заимствований идеи творения и спасения и негласным принятием того фантастического пантеизма, который создала причудливая теософия падающей античности: все существующее вытекает из божества, как разнообразные лучи, и будучи удалено от него и одиноко, должно быть очищено и возвращено к нему. Это совершается в виде *неизбежных процессов*, при изображении которых принимаются в соображение все потребности, даже варварские, и отдается уважение всем авторитетам и формулам. Но живой Бог, вне Которого душа ничего не имеет, грозил при этом исчезнуть. Наряду с этой теософической космологией со времени падения великих школ Антиохии и Александрии стоял реалистический библицизм.

ГЛАВА V. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ И ВЗГЛЯДЫ НА НЕГО КАК НА СУБЪЕКТА ПРИНЯТИЯ СПАСЕНИЯ

§ 34

Как общее убеждение ортодоксальных отцов, можно установить следующее: созданный по подобию Божию человек является свободным самоопределяющимся существом: он был одарен разумом, чтобы избирать добро и

наслаждаться бессмертной жизнью. Он изменил этому назначению, хотя соблазненный, но добровольно предавшись греху и предаваясь ему до сих пор, он не потерял возможности и сил для добродетельной жизни и достижения бессмертия. Христово откровение, приходящее на помощь помраченному разуму совершенным богопознанием, укрепляет эту возможность и восстанавливает и дарует бессмертие. О добре и зле решает, следовательно, познание. Воля в строгом смысле не представляет ничего нравственного. Относительно частных существовали очень разнообразные мнения: 1) чем обладал вначале человек, и каково было его назначение? 2) До чего простирается природа, и где начинается дар благодати? 3) До чего простираются следствия греха? 4) Характеризуется ли существо человека одной свободой воли, или его природе соответствует быть добрым? 5) На какие составные части распадается человеческое существо? 6) В чем состоит подобие Божие? и т. д. Все разнообразные ответы являются компромиссами 1) между религиозно-научной теорией (учение Оригена) и книгой Бытия 1 — 3; 2) между моральными воззрениями и идеей спасения Христом; 3) между дуализмом и взглядом на тело как на необходимое и полезное орудие души.

1. Идея прирожденной свободы является центральной идеей, в ней подразумевается разум. Она составляет Божие подобие, которое является по этому *самостоятельно* по отношению к Богу. Составляют ли человеческую *природу* только свойства сотворенности и чувственности, или также одаренность разумом и даже бессмертие, оставалось спорным. Но этот спор почти не имел значения, так как чудесная человеческая природа всегда считалась даром благодати, а благодать (для большинства) была природой. Человеческое существо одними представлялось состоящим из трех частей, другими — из двух. Гречески-оригеновское учение о теле как о темнице было, в конце концов, официально отвергнуто — человек именно как духовно-телесное существо является микрокосмом (Григорий Нисский), и тело также угодно Богу, — но влияние его не прекратилось, так как положительная нравственность всегда заслонялась отрицательной (аскезой) или вернее завершалась аскетическим представлением о сверхдолжных делах. Позднейшие неоплатонические мистериософисты сумели воспользоваться идеей просветления тела, но на самом

деле телесная природа им все-таки представлялась подлежащей уничтожению, хотя о буквальном смысле формулы «воскресение плоти» уже не разрешалось спорить.

Что касается возникновения отдельных душ (душа не есть часть божества; однако многие теософисты все-таки понимали ее так), то оригеновское учение о *предсуществовании* (которое в IV веке разделяли многие ортодоксальные богословы) в 553 году было категорически осуждено; однако *традукционистическое* учение все-таки не могло утвердиться, господствующим стало *креатианистическое* (продолжающееся творение отдельных душ).

Относительно подобия Божия теологи путались в противоречии: с одной стороны, добро и чистота могут быть только продуктом человеческой свободы, но, с другой стороны, прирожденное подобие должно заключаться не в возможности как добра, так и зла, а в одном только (добром) *направлении* разума и воли, и оно частью утеряно. Вследствие этого и мнения относительно первобытного состояния были также противоречивы, как у Иринейя. С одной стороны, в начале осуществилось возможное совершенство человека, которое было потом восстановлено Христом; с другой стороны, это первобытное состояние было лишь детством, из которого человек должен был вырасти и развиться до совершенства, а потому он не мог его потерять, а только усовершенствовать (особенно энергично утверждали это антиохийцы). Каппадокийцы учили еще о первобытном состоянии в общем так же, как Ориген; но впоследствии богословы были принуждены строго придерживаться книги «Бытия», и спекулятивным воззрениям были также поставлены пределы, как и рационалистическим воззрениям антиохийцев. Следствием этих сомнений относительно первоначального состояния были колебания в мнениях об аскезе, никогда не разрешенные в греческой церкви: одни видели в аскезе естественное для человека и отвечающее его назначению состояние; другие (именно антиохийцы) видели в ней нечто неземное и сверхчеловеческое.

2. Было признано, что человеческий род с самого начала, т. е., начиная с Адама (в VI веке решительно отвергается учение Оригена о предвечном падении), уклонился от добра (причина этого не прирожденное предрасположение к греху, не материя, не божество, не наследственность греха Адама — Адам является для большинства типом, а не родона-

чальником грешников, — а злоупотребление свободой, благодаря искушению диаволом и передаче злых нравов. Однако, у большинства в глубине души оставалось убеждение, что склонность к отпадению от Бога вытекает с известной необходимостью из чувственной природы и из греховности человека как творения и, таким образом, является следствием сочетания человека и смертности — будь оно естественно [антиохийцы] или приобретено и передаваемо по наследству как последствие греха. Поэтому у одних и тех же отцов встречаются противоречивые утверждения, что добро присуще человеку, и что ему присуща греховность. Книги Бытия и Римл. 5 заставили греков, вопреки их эмпирически-рационалистической теории, придавать падению Адама всемирно-историческое значение. Однако, августиновского учения о первородном грехе они не принимали в течение нескольких столетий и даже называли его манихейством. Так как многое им мешало сохранить в чистоте учение Оригена, а Библия подрывала рационализм антиохийских богословов, то они запутались в неясностях. Большинство выводило общую смертность (наследственную смерть), помрачение познания (отсюда политеизм) и известную слабость воли из падения Адама, придавая последнему значение полной гибели, когда рассуждали о деле Христа, и едва упоминая его, когда писали против манихеев. Но так как они никогда не могли решиться заменить моральную точку зрения на грех религиозной, так как из их памяти никогда не исчез философский тезис, что зло чуждо бытия, так как они всегда сильнее чувствовали последствия греха, чем самый грех — к такой точке зрения приводило их и их понимание дела Христа, — то они никогда не сумели вполне выразить тяжесть греха, т. е. *вины*: грех есть единичный злой поступок, случайность и, вместе с тем, рок, следствие смертности, но он не является той страшной силой, которая прекращает общение с Богом.

Влияние проявляющегося в учении о Боге и о человеке естественного богословия (рационализма и родственной ему по происхождению мистики) на догматику в собственном смысле, было решающим: 1) спасение приводит человека к той цели, которой он может достигнуть и в силу своей свободы (грозит опасность понимания спасения лишь как вспомогательного средства); 2) человек, как подобие Божие и

существо независимое даже по отношению к Богу, не может иметь к нему никаких других отношений, кроме как к Творцу и Судье; не сам Бог является его жизнью, а закон Божий его руководством (опасность видеть в Евангелии и в спасении знание и закон, в наказании — высшее несчастье и в раскаянии — причину помилования); 3) учение о Боге как Спасителе должно также войти в рационалистическую схему (разумность учения о Троице, учение о воскресении тела и т. д.); 4) в сущности человек ничего не может извлечь из истории, но к истории принадлежит и воплощенный Логос (Λόγος ἑνσαρκος); таким образом, не было вполне уничтожено представление, что возможна такая точка зрения, при которой исторически Христос, являющийся только помощником и учителем, не имеет никакого значения; человек, ставший через гносис и аскезу героем нравственности, делается свободным по отношению к Богу; он любит Бога и Бог любит его; в нем рождается Христос. Как раз наиболее живая религиозность греческих отцов и самая энергичная их попытка освоиться с религией более всего подвергались опасности утратить исторического Христа. Но это было лишь угрожающей опасностью. Бог сошел на землю, Бог воплотился в историческом Иисусе; вера в этот невероятный факт — «самый новый из всего нового, даже единственно новый в этом мире» (Дамаскин) — так же, как тайна смерти и страх перед ней, ставили предел всякому рационализму: *человек должен был быть спасен, и он спасен.*

Б. УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ В ЛИЦЕ БОГОЧЕЛОВЕКА В ЕГО ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

ГЛАВА VI. УЧЕНИЕ О НЕОБХОДИМОСТИ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ СПАСЕНИЯ ЧЕРЕЗ ВОПЛОЩЕНИЕ СЫНА БОЖИЯ

(Принимается по внимание и Запад)

§ 35

Афанасий, «О вочеловечении Логоса»; *Григорий Нисский*, «Большой катехизис». См. литературу по второй гл. *Kattenbusch*, I, стр. 297 сл.

Одно учение о вочеловечении Бога уравнивало всю систему естественного богословия. Веря в его реальность, утверждали и его необходимость. Его относили к смерти, к власти демонов, к греху и заблуждению, и в этой связи нередко приходили к таким утверждениям относительно греховности человека, которые напоминают Августина. Но для последовательного проведения теории необходима была идея упразднения тленности и смерти; свобода воли исключала уничтожение греха и навязывала, напротив, представление, что сердечное раскаяние перед Богом освобождает от грехов (см., напр. Афанасия, *de incarn.* 7). После Иринея Афанасий впервые дал строго проведенную теорию воплощения (1. с.). Он обосновывает ее, с одной стороны, благостью Божией, т. е. его достоинством, с другой — *следствием* греха, смертью. Последнюю может устранить только Логос, который вначале все создал из ничего. Что касается средств, то Афанасий пользуется библейскими идеями (смерть как жертва, уничтожение греха и т. д.); но особенно ясно выставляет он ту мысль, что в самом акте воплощения заключается поворот от смертности к обожествлению (он «вочеловечился, чтобы мы обожествились») и бессмертие (ἀφθαρσία), поскольку физическое соединение человеческого существа с божественным (жизнь Бога во плоти) возносит человечество в сферу блаженства и бессмертия (гл. 9) — но эта великая цель может быть достигнута только в том случае, если Богочеловек Своей смертью победил смерть человечества, т. е. взял на Себя задачу борьбы с нею и Своей смертью, которая не могла быть продолжительна, упразднил всякую смерть. Таким образом, ближайшим следствием воплощения, имевшего целью крестную смерть, было сделать людей бессмертными (восстановить подобие Божие), затем вернуть также и познание Бога, поскольку *земное* явление Божества (в Христе) делает Божество познаваемым для слабого глаза и этим уничтожает политеизм. Устанавливая это двойное следствие, Афанасий мог объяснить и частное следствие воплощения: оно распространяется только на тех, кто познает Бога и устраивает свою жизнь согласно этому познанию. Главным для Афанасия было обожествление человеческой природы (приобщение к Божеству через Сыновство, представлявшееся не в пантеистической форме, а как беско-

нечное возвышение жизни), а не познание. Поэтому для него все заключалось в точных ответах на вопросы, каково было то божественное начало, которое стало человеком, и в какие оно стало отношения к человечеству. Наоборот, ариане, а впоследствии антиохийцы придавали главную цену познанию; они оставались в пределах рационалистической схемы. Поэтому оба эти вопроса для них вообще не представляли решающего интереса, а если и представляли, то они отвечали на них в совершенно другом смысле. Можно проследить здесь корни великих догматических споров: приобщение к божественной сущности или познание Бога, которому способствует свобода; Христос как Божество или как мировой разум (и божественный учитель) — Христос как неделимый Богочеловек или вдохновенный человек и существо о двух природах. На стороне Афанасия была высшая греческая религиозность, на стороне его противников более понятные формулы и отчасти буква Библии.

Ни один греческий отец не ответил так ясно, как Афанасий, на вопрос, *почему Бог стал человеком*. Ближе всех идет за ним платоник Григорий Нисский («Большой катехизис»), так как вообще все это учение возможно только на почве платонизма. Григорий в некоторых пунктах усилил рассуждения Афанасия и во многом примыкал к Мефодию. Он доказывает, имея в виду иудеев и язычников, что воплощение было *лучшей* формой спасения; все состояние греховности он называет смертью, следовательно, придает этому понятию более широкое значение (всякое уклонение от Бога к несуществующему, чувственному есть смерть), он видит завершение воплощения лишь в воскресении Христа (отголосок оригенизма: спасение предполагает освобождение от тела); он совершенно определенно учит, что Христос принял природу не отдельного человека, а как второй Адам, всю человеческую природу, так что, согласно этому мистически-платоническому воззрению, все человеческое слилось с божеством; все это он представляет себе как физически-фармакологический процесс: человечество, как тесто, проникается закваской Божества (противовесом является требование добровольного исполнения закона); он поставил таинства в теснейшую связь с воплощением. Он, наконец,

придал этому реалистическому и на вид враждебному всякому рационализму представлению пантеистическую окраску, которая сглаживает его особенности и вполне согласуется с рационалистической точкой зрения: воплощение Христа является фактом космического значения; как примирение и возобновление, оно распространяется на весь мир от высших ангелов до самых низов. Таким образом, оно становится, как и у Оригена, актом необходимого космического процесса; оно является частным случаем постоянного присутствия Божества в творении. Миру также предопределено удаление от Бога, как и возвращение к нему. Григорий способствовал передаче будущим временам этой пантеистической идеи, которая, однако, никогда не представлялась ему во всей чистоте и вполне свободной от всего исторического. Впоследствии пантеистическое учение о спасении проявляется в двух видах (пантеистические монофизиты, Ареопагит и его ученики и т. д.); дело исторического Христа является либо частным случаем, вернее символом постоянной очищающей и освящающей деятельности Логоса, которую он вечно проявляет в союзе с многостепенными чинами сверхчувственных творений и, вместе с тем, для них через святых посредников — или в воплощении разумеется соединение каждой отдельной души с Логосом, при котором повторяется то, что произошло с Христом. Третьей формой является еще воззрение, что человечество Христа было небесным, т. е. что Логос всегда носил в себе человеческую природу. Не было недостатка даже в чистом пантеизме — вся природа по существу едина с Божеством (Стефан Бар Судайли).

Однако, все это таилось в глубине; на Востоке и на Западе распространялась, напротив, мысль, что Христос воплотил в себе *общее понятие* человечества, и вытесняла представление о нравственном единении с Богом отдельного человека, из которого, действительно, нельзя было вывести убеждения в нашем физическом обожествлении. Те, кто учил о таком единении (антиохийцы) понимали обыкновенно спасение не как восстановление, необходимости в котором они не чувствовали, а как наступление новой эпохи, как завершение Божьего руководства. Наоборот, богословы, следовавшие по стопам Афанасия и Григория, всегда понимали

воплощение как восстановление и относили его, следовательно, к греху и смерти. Поэтому, поскольку они не попадали под влияние пантеизма, они всегда настаивали на том, что воплощение было историческим актом неисповедимого божеского милосердия, благодаря которому человечеству была возвращена божественная жизнь.

Дополнение. Была сделана попытка включить в понимаемое, таким образом, дело спасения факты истории Иисуса. Относительно воскресения это удалось, но больше ни в чем. Специально крестная смерть, несмотря на то, что беспрестанно повторялась точка зрения Павла, осталась мистерией, так как все заключалось в вочеловечении (правда, Афанасий старался указать, что истинной целью воплощения является крестная смерть, и в ней заключается *главный* факт спасения), и смерть могла быть только заключительным актом воплощения (развитие идеи жертвы по образцу греческих мистерий нередко встречается после Оригена). Тем не менее, нельзя не признать, что смерть понимали как священную тайну, перед которой преклонялись (сильные религиозные выражения ценности крестной смерти встречаются у греков всех времен), и здесь возникает вопрос, действительно ли догматическая сдержанность греков в этом вопросе является менее ценной, чем дерзкий расчет и торгашество Запада относительно «заслуги» Христа. Уже со времени Тертуллиана и Киприана Запад рассматривал крестные страдания как дело, значение которого можно выразить юридическими формулами; они смотрели на смерть как на удовлетворение и умилоствление Бога (*Satisfactio et placatio dei*) и применяли к ней извлеченную из рассмотрения подвигов покаяния правовую схему (упразднение греховных и адских мук через *искупление*, т. е. *заслугу* смерти Христа, умилоствляющую разгневанного Бога. Вычисление ценности Христовой смерти для Бога: Амвросий, Августин, великие папы). При этом со времени Амвросия они совершенно последовательно пришли к утверждению, что искупление (заслуга) совершено Христом как *человеком*, так как виновным является человечество, и подвиг может быть ценен только со стороны человека, хотя он получает свою ценность от Бога. Таким образом, Запад уклонился от Востока; здесь

Спасителем является Бог, сливший человечество воедино со своим естеством; там примиритель — *Богочеловек*, смертный подвиг которого имеет божественную цену. Однако, строго проведенной теории на Западе еще не было, и потому он принял гностическое восточное представление, что диаволу был заплачен выкуп, и он был при этом обманут.

ГЛАВА VII. УЧЕНИЕ О ЕДИНОСУЩИИ СЫНА БОЖИЯ С САМИМ БОГОМ

Главные источники: Историки церкви IV и V вв. и творения отцов IV века; *F. Geppert*, «Die Quellen des Socrates», 1898. — *P. Batiffol*, «Sozomenos et Sabinos» («Byz. Ztschr.», т. 7. 1898). — Из сочинений Афанасия, сюда относятся, главным образом, «De decretis synodis Nicaenae — de sententia Dionysii — orationes IV c. Arianos — epp. IV ad Serap. — de synodis Arimini et Seleucia — ep. ad Afros.» — *Tilemont*, «Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique», 1732, — *F. Wolch*, «Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien», 1764. — *F. Ch. Baur*, «Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes». 3 тт., 1841 и сл. — *I. Dorner*, «Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi», 2-е изд., 1853. — *H. Schultz*, «Die Lehre von der Gottheit Christi», 1881. — *C. J. Hefele*, «Konziliengeschichte, 2-е изд., т. 2 и сл. — *A. Harnack*, «Lucian d. M.» в «Real-Encyclopädie», 3-е изд. — *H. Achelis*, «Meletius» в «Real-Encyclopädie», 3-е изд. — *H. M. Gwatkin*, «Studies of Arianism», 1882. — *Snellman*, «Der Anfang des arianischen Streits», 1904. — *Möhler*, «Athanasius», 1827. — *H. J. M. Voigt*, «Die Lehre des Athanasius», 1861. *G. Krüger*, «Die Bedeutung des Athanasius» в «Jahrbücher für protestantische Theologie», 1890. — *P. Böhringer*, «Athanasius und Arius», 1874. — *E. Schwartz*, «Zur Geschichte des Athanasius» («Nachr. d. K. Gesellschaft d. W. zu Göttingen», 1904/5, вып. I—VI. — *G. Krüger*, «Alexander von Alexandrien» в Z.w.Th. 1888, стр. 434 и сл. — *G. Löschcke* в «Rheinisches Museum», т. 59, стр. 451 и сл. — *W. Kölling*, «Geschichte der arianische Häresie», 2 тт., 1884 и сл. (очень искажено в церковном направлении, но забавно). — *T. Zahn*, «Marcell», 1867, — *A. Lichtenstein*, «Eusebius von Nikomedien», 1903. — *M. Rade*, «Damasus von Rom», 1882. — *J. Wittig*, «Papst Damasus I», 1902; ср., главным образом, совершенно неудовлетворительные биографии каппадокийцев. — *K. Holl*, «Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadociern», 1904. — *J. Gummerus*, «Die homöusianische

Partei», 1900. — P. Batiffol, «Histoire acephala» («Byz. Ztschr.», т. 10, 1901). — A. Hahn, «Bibliothek der Symbole», 3-е изд., 1897. — C. P. Caspari, «Quellen zur Geschichte des Taufsymbols», 4 т., 1866 и сл. — F. Loofs, статьи «Arianismus», «Athanasius», «Christologie» в «Real-Encyclopädie», 3-е изд.; его же, «Eustathius von Sebaste und die Christologie der Basilius-Briefe», 1898. — A. Harnack, статья «Konstantinopeler Symbol» в «Real-Encyclopädie», 3-е изд.; подробное исследование о том же Kattenbusch'a в его «Symbolik». т. I., стр. 252 и сл. и в «Monographie über das apostolische Symbol» (I, 1894; II, 1900, в особенности II, стр. 995). — O. Seeck, «Untersuchung zur Geschichte des Nicaenischen Konzils», «Zeitschrift für Kirchengeschichte», т. 17, стр. 1 и сл. (ср. A. Heikel в его издании Евсевия, «Vita Const.» и Snellman, см. выше). — O. Braun, «De sancta synodo Nicaena», 1898.

Было ли то божественное начало, которое явилось на земле и снова соединило людей с Богом, тождественно с высшим Божеством, управляющим небом и землей, или оно было лишь наполовину божественно? Это являлось решающим вопросом в арианском споре.

§ 36. От начала спора до Никейского собора

В Антиохии в 268 году учение о Логосе было принято, но термин «ὁμοούσιος» был отвергнут. Однако, наследие Павла из Самосаты не погибло. Лукиан, наиболее ученый эксегет своего времени, восстановил его и основал в Александрии пользовавшуюся большим успехом и имевшую большое влияние эксегетически-теологическую школу, которая долгое время стояла вне церкви, но затем заключила с ней мир и стала колыбелью арианизма. Лукиан исходил из адоптианизма (Павел из Самосаты); это доказывается большим значением, которое он придавал *развитию* (προκοπή) Христа. Но он примирился с тем, чтобы ввести ипостатического Логоса, но как λόγος-κτίσμα, как сотворенное, способное к развитию и нуждающееся в нем существо, которое надо строго отличать от вечного безличного Божьего Логоса. Таким образом, личностью Христа является небесное, вечное существо (уже не человек, как у Павла, но нечто в роде гностической «Софии»; делая эту уступку, Лукиан заключил мир с догмой и оригенистами), но ему все-таки приписывались

человеческие свойства (т. е. несовершенства, которые были побеждены путем борьбы и страданий), воплощение было просто принятием плоти, и при помощи *аристотелевской* диалектики и библейской эксегезы было выработано учение, согласно которому нерожденный отец («не имевший начала») резко противопоставлялся всему, имевшему начало (сущность которого составляет прогресс от несовершенства к совершенству), следовательно, и Логосу-Христу. Теология стала «технологией», т. е. разработанным в виде силлогизмов, основывающимся на священном кодексе, учением о нерожденном и рожденном (причем, различия неизбежно выступали ярче, чем пункты сходства, но это не останавливало учеников) без преобладающего интереса к идеям спасения, но не чуждым нравственной силы. Оно распространялось тесным дружеским кружком учеников, очень гордившихся своей диалектикой и своим эксегетическим искусством (они называли друг друга солукианистами [Σουλλουκιανιστᾶι] из уважения к своему учителю).

К ним принадлежал и Арий, выделившийся своим показным благочестием и ставший в зрелом возрасте диаконом и пресвитером (в Бавкальской церкви) в Александрии (мотивы его конфликтов с епископом Петром, его временного союза с Мелетием и его нерешительного отношения к александрийской епископской партии — не ясны¹; «Арий с самого начала проявляет живость природы, которая толкала его на энергичные действия»; непоследовательности встречались с самого начала). Там в это время среди епископата проявилось направление, относившееся недоверчиво к учениям греческой философии и устранявшее идею различия между Отцом и Логосом. Хотя Арий — бывший любимым проповедником, искусным диалектиком и любивший себя слушать — несколько лет был заодно с епископом Александром

¹ Церковные смуты в Египте (Мелетианское движение) во время великого гонения и непосредственно после него не представляют интереса с точки зрения догматической истории, но очень важны с церковно-исторической точки зрения. Священники отдельных александрийских церквей в начале IV века были менее зависимы от епископа, чем в других местах. Глава александрийской parroхии руководил своей общиной почти так же самостоятельно, как епископ. Отсюда конфликты с епископом, в которых, в конце концов, побеждал последний.

и боролся вместе с ним против христологических заблуждений, в 320 году он все-таки разошелся с ним¹ и, когда частные и публичные замечания и диспуты оказались бесплодны, епископ был принужден осудить Ария на Александрийском соборе за его христологию и лишить его сана. Однако он этим возбудил против себя массу врагов. Лукианисты и, главным образом, влиятельный Евсевий Никомидийский решительно вступились за Ария (который лично агитировал в свою пользу за пределами Египта), и большинство восточных епископов было к нему сочувственно настроено (также и Евсевий Кесарийский). С обеих сторон писались послания с просьбами о помощи, созывались также соборы. Александр председательствовал на большом Египетском соборе (320? 322/3?), который стал на сторону епископа. Тем не менее Арий, побывавший также и в Никомидии, где он нашел главный опорный пункт для своего дела, несмотря на протест, вернулся в Александрию, где очень многие клирики и члены общины остались верны ему, главным образом, женщины. Спор только теперь приобрел всю свою остроту, и начался настоящий раскол. Когда в 323 году Константин стал правителем также и на Востоке, этот раскол охватил уже все побережные восточные области («Пир» Ария, который должен был привлечь к спору народные массы; насмешки иудеев и язычников, которые в арианах должны были видеть «либералов»). Император (может быть, под влиянием Евсевия Никомидийского) пытался сначала примирить обе стороны при помощи послания придворного епископа Госия из Кордовы (в котором спор этот назывался праздной, неподобающей бранью). Но послание осталось бесплодным, и Госий, бывший представителем тертуллиано-новатианского учения о Троице, вероятно, уже в то время примкнул к Александру (Александрийский собор); он также хотел устранить раскол, но не в том смысле, как императорское послание. Благодаря Госию, произошла перемена в настроении императора, и было подготовлено решение Никейского собора. По его совету Константин созвал собор в Никее (незадолго перед этим состоялся Антиохийс-

¹ Поводом послужило толкование и применение Арием Притч. VIII. 22 сл. — Это место осталось *locus classicus* ариан. По-видимому, пресвитер Коллуф возбудил Александра против Ария, и он против воли поднял дело (см. *Snellman*, стр. 49 слл.).

кий православный собор; см. *Schwartz*, «Zur Geschichte des Athanosius», VI).

Учение Александра, находящееся, вероятно, под влиянием Мелитона (см. оба его послания у Феодорита, h. e. I. 4 и Сократа, h. e.¹ I, 6¹, и его «*Sermo de anima et corpore deque passione domini*», ср. также ер. Ария ad Euseb.), было в своей основе тождественно с более поздним учением Афанасия, но оно было неясно в выражениях. Едва ли он специально выставил тезис единосущия, так как он был еще запрещенным на Востоке. Его вновь ввел, вероятно, Госий как перевод западного термина «*unius substantiae*». Формулы Александра были: *aei theos, aei hyios, hama pater, hama hyios, synyparchei ho hyios agennetos to theo, aeigenes, agenetogenes, ut'epinoia, ut atomo tini proagei ho theos tu hyiu, aei theos, then hyios, ex autu tu theu ho hyios*. Александр утверждал не имевшее начало, вечное сосуществование Отца и Сына (влияние Мелитона и Иринея); включал Сына в существо Отца как необходимую составную часть; опровергал положения, что Сын не вечен, создан из небытия, не Бог по природе, что Он изменяем, нравственно развивался и лишь усыновлен Богом. Он сознательно борется за общее верование церкви в божественность Христа и прежде всего отклоняет диалектику о рожденном и нерожденном. В пользу своего взгляда он приводит доказательства из Священного Писания (Иоан. I. 1 — 3; I. 18; X, 30; XIV, 8, 9, 28; Матф. III, 17; XI, 17; I Иоан. V, 1; Кол. I. 15 — 16; Римл. VIII, 32; Евр. I, 2 сл.; Притч. VIII. 30; Пс. II. 7; СХ 3; XXXV, 10; Ис. LIII, 8). Он часто пользуется любимым выражением времени: Сын есть полное излучение, но даже это выражение кажется ему недостаточным: «*en auto characterizetai ho pater*». Он приближается к сабеллианизму, но, тем не менее, хочет энергично опровергнуть его и утверждает, что Отец все-таки больше Сына, хотя Сын принадлежит к Его существу. Он хочет почитания рождения такого Сына, как тайны: здесь нужна вера, а не спекуляция. Но он часто употребляет неясные, спутанные и противоречивые формулы, среди которых встречается даже *patrike theogonia* и которые невыгодно для себя отличаются от совершенно ясных тезисов Ария, которому

¹ *Snellman* считает послание к Александру из Константинополя более поздним, чем эциклика (стр. 71 сл.).

легко было доказать, что учение Александра не обеспечено ни от дуализма (два нерожденных существа), ни от гностического эманатизма (*probolè, arogoia*), ни от сабеллианизма (сыноотец), ни от представления о материальности Бога, что оно изменчиво, как хамелеон, и несостоятельно с точки зрения Библии.

Арий учил следующему (см. послания его и его друзей, фрагменты «Пира», характеристику его у Александра и Афанасия, сочинения позднейших ариан):

1. Бог един, наряду с Ним не существует никакого другого, Он один не рожден, не имеет начала, вечен; он неизречен и непостижим, затем Он — причина и творец всего. Эти признаки составляют Его сущность (нерожденный Отец). Его деятельность состоит в *творении* («рождение» есть только синоним). Все существующее — сотворено, не из естества Божия (так как в таком случае Он не был бы простым и духовным), но по Его свободной воле. Таким образом, Бог не был всегда отцом, так как в таком случае сотворенное было бы вечно; творению не может также быть сообщено естество Божие, иначе оно было бы не сотворенным.

2. Этому Богу присущи как неотделимые от него *силы* (не лица) Мудрость и Логос; кроме них, существует множество созданных *сил*.

3. До существования мира Бог, по Своей свободной воле (*thelemati tu patros*), создал как орудие для создания остальных творений самостоятельное существо (*usia, hypostasis*), которое писание называет Мудростью, Сыном, Подобием, Словом; как все твари, Он создан из ничего и имел начало. Следовательно, было время, когда этот Сын не существовал. «Сыном» Он называется не в буквальном смысле; писание называет так и другие творения.

4. Таким образом, этот Сын, по своей природе, является самостоятельной, совершенно отличной от «Отца» величиной; Он не имеет ни *единого* естества с Отцом, ни одинаковых природных свойств (иначе было бы два Бога). Он, напротив, обладает свободной волей и подвержен изменениям. Но Он навсегда избрал добро. Таким образом, Он, в силу Своей воли, стал неизменяем.

5. Таким образом, «Сын» не есть истинный Бог; Он обладает божественными свойствами лишь как приобретен-

ными и только отчасти. Так как Он не вечен, то и знание Его несовершенно. Поэтому Ему подобает не одинаковое почитание с Отцом.

6. Однако Он отличается от остальных творений: Он является *ctisma teleion* (т.е. Он настолько совершенен, насколько это возможно для творения), Им все сотворено; Он обладает особой Божией благодатью; Бог даровал Ему величие раньше, чем Он мог оправдать это Своими делами, уже в предсуществовании. С Божией помощью и благодаря собственному прогрессу, Он стал Богом, так что Его можно называть «Единородным Богом».

7. Этот Сын, действительно, принял человеческое *тело* (*soma psychon*). Аффекты, обнаруживаемые историческим Христом, показывают, что Логос, которому надо их приписать (так как Христос не имел человеческой души), является поддающимся страстям, не абсолютно совершенным (а лишь стремящимся к абсолютному совершенству) существом.

8. Наряду с Сыном стоит подчиненный Ему Святой Дух, так как христианин верит в три отдельные и различные *usia* (употребляется также слово *hypostaseis*, имеющее *то же значение*); Святой Дух сотворен Сыном.

9. Доказательствами этого учения из Священного Писания были: Второз. VI, 4; XXXII, 39; Притч. VIII, 22; Пс. XLV, 8; Матф. XII, 28; Марка XIII, 32; Матф. XXVI, 41; XXVIII, 18; Лук. II, 52; XVIII, 19; Иоан. XI, 34; XIV, 28; XVII, 3; Деян. II, 36; I Кор. I, 24; XV, 28; Кол. I, 15; Фил. II, 6 сл.; Евр. I, 4; III, 2; Иоан. XII, 27; XIII, 21; Матф. XXVI, 39; XXVII, 46 и т. д. Диалектически разработал это учение впервые софист Астерий. В более строгом арианстве преобладала традиция Павла и Лукиана, в смягченном (Евсевий Цезарийский) субординационистическое учение Оригена.

Учение Афанасия (о его развитии см. *Loofs* в R. E. 3-е изд., т. II, стр. 202 сл.) незначительно по своей догматической научной форме, но велико благодаря победоносной твердости веры. Оно, в сущности, содержит всего одно положение: *Сам Бог сошел к человечеству*. Оно целиком коренится в идеях спасения. Иудейство и язычество не возвратили человечеству общения с Богом: лишь Сам Бог мог нас обо-

жествить, т. е. сделать Своими сыновьями и даровать бессмертие. Тот, кто отрицает, что Христос есть совершенный Бог, остается иудеем или язычником. У Афанасия, в сущности, уже нет учения о Логосе; он — христолог. Он постоянно думает только о *Христе*, который есть Бог. Формула не имела для него значения; даже термина *homousios* он не употребляет так часто, как можно было бы предполагать. Его главные положения следующие.

1. Если Христос — Бог (а Он должен быть Богом, как Спаситель), то в Нем нет ничего собственного, и Он ни в каком смысле не принадлежит к творениям. Афанасий разделяет так же строго, как Арий, созданное и не созданное, но он относит Сына к Отцу, противопоставляя Его миру.

2. Так как божественная природа Христа не сотворена, то Его существование не обуславливается существованием мира и создания Его, к тому же Бог для создания мира не нуждается в посреднике. Таким образом, идею Божества, спасшего людей, надо отличать от идеи мира. Старое учение о Логосе устраняется (даже самое слово «Логос», находившееся в символе Евсевия, в никейском вычеркивается). Природа и откровение уже не отождествляются. Логос-Сын является принципом спасения, а не принципом мира.

3. Так как Божество представляет Собою единство (*monás*), а Сын не принадлежит к миру, то Он должен входить в это единство нерожденного принципа, которое есть Отец.

4. Имя Отца доказывает, что в Божестве есть и второе лицо. Бог вечно был Отцом; тот, кто называет Его так, называет, вместе с тем, и Сына, так как Отец есть Отец Сына и только в переносном смысле Отец мира, так как последний создан, не создана же божественная Троица, заключающаяся в единстве.

5. Таким образом, Сын (*gennema tu patrys*), рожден (не создан) из естества Отца (*ex usias tu patrós*), как свет от солнца, с внутренней необходимостью (*physei a не thelemahti*). Он является подобием, исходящим из естества. «Быть рожденным» значит не что иное, как по самой природе быть причастным ко всей природе Отца, причем Отец не терпит от этого никакого ущерба.

6. Таким образом, утверждения ариан ложны; наоборот, Сын а) также вечен, как Отец, б) единосущен Отцу, в) природа Его во всем одинакова с природой Отца, и *все это объясняется тем, что у Него одно естество с Отцом* (homousios-*tautousios*), и Он *представляет с Ним полное единство* — но естество по отношению к Божеству означает не что иное, как «бытие». Не то, чтобы Отец представлял Собою одно существо само по себе, Сын — другое, этим уничтожилось бы единство Божества; Отец есть Божество, но это Божество заключает в Себе самостоятельное и самодеятельное произведение, обладающее от вечности, а не в силу сообщения, такой же божественной природой — истинного Сына, подобие, вытекающее из существа. Отец и Сын являются одним существом, заключающим в себе различие *archê* *geneta*, то есть принципа и производного, и в этом смысле разумеется подчинение (Отец является *aitin*, Сын — *aitiaton*, в этом смысле он подчинен Отцу), которое, однако, не имеет ничего общего с подчинением тварей; таков смысл учения Афанасия о единосущии (он говорит не о трех ипостасях, но об *одной* ипостаси. У него вообще нет общего определения для лиц Троицы).

7. Все свойства творений, которые Писание приписывает Иисусу Христу, относятся только к Его человеческой природе. Вознесение также относится к последней, т. е. к нашему вознесению; соединение Бога-Логоса с человеческой природой с самого начала было действительным и полным (Мария как Богородица [*theotokos*] уже у Александра Александрийского): тело стало *его* телом. К воплощенному Логосу относятся и слово Притч. VIII, 22 сл.

Оба учения формально сходны в том, что в них религия теснейшим образом сливается с богословием и в основу кладется учение о Логосе. Но арианство является соединением адоптианизма с оригеновски-неоплатонистическим учением о подчиненном Логосе, являющимся духовным принципом мира, и пользуется средствами аристотелевской диалектики; православное учение есть соединение почти модалистически окрашенного тезиса веры, что Иисус Христос есть едиnorodный Бог, с оригеновским учением о Логосе, как полном подобии Отца. Там центр тяжести лежит на космологических и рационально-моральных идеях (нисходящее достоин-

ство лиц Троицы, просвещение и усиление свободы), здесь на идеях спасения, но в физическом представлении. Там формулы, по-видимому, планомерны и чужды противоречий, но при более точном рассмотрении мифология терминов крайне запутана; ариане — монотеисты только в космологии, в богословии и религии они — политеисты, наконец, в глубине заключаются резкие противоречия: Сын, который, однако, не Сын, Логос, не являющийся Логосом, монотеизм, не исключаящий политеизма, два или три лица, требующих почитания, хотя только одно из них действительно отличается от творений, неопределимое существо, становящееся Богом, лишь ставши человеком, и, вместе с тем, не являющееся ни Богом, ни человеком. При этом никакого живого религиозного интереса, даже положительно-философского, все, напротив, пусто и формально, какое-то детское увлечение игрой с внешностью и оболочкой, и детское самодовольство при пользовании бессодержательными силлогизмами. Противники были совершенно правы: это учение вело обратно к язычеству. Только там оно получало относительную ценность, где оно, имея дело с необразованными и варварскими народами, должно было сбросить свою философскую одежду и являлось адоптианизмом, почитанием Христа наряду с Богом и основывалось на библейских изречениях (германский адоптианизм). *Православное учение, напротив, имеет постоянную ценность, поддерживая веру, что в лице Христа сам Бог спас людей и возвратил им общение с Ним.* Но так как Бог в Христе представлялся тождественным Отцу, и спасение представлялось мистически-физическим, то отсюда вытекали 1) формулы, противоречия между которыми совершенно очевидны (единица = двум или трем) и утверждения, которых нельзя было себе представить, а только утверждать на словах. Таким образом, место *богопознания*, обещанного Христом, заняла тайна, которая должна была быть признана глубочайшим и решающим содержанием религии. Наряду с чудом, как характерной чертой религии, стало чудо в области понятий, как отличительная черта истинного богословия. 2) Утверждение, что личностью Христа является едиnorodный Богу Логос, могло держаться только в том случае, если перетолковать все евангельские свидетельства о нем и понимать в докетическом

смысле его историю. Таким образом, следствием православного учения, поскольку оно понимает божество в Христе, как его физическую природу, является введение резких противоречий и утрата исторического Христа с его наиболее ценными чертами. Но основная идея древнейшей традиции, что Иисус Христос, как Сын Божий, привел людей обратно к Богу и даровал им божественную жизнь, была все-таки сохранена. Это убеждение верующего было защищено Афанасием от доктрины, которая совершенно не понимала внутреннего содержания религии, искала в религии лишь поучения и опоры для морали и, в конце концов, удовлетворялась пустой диалектикой.

Легко убедиться, что как у Ария, так и у Афанасия противоречия и слабые места вытекают из принятия оригенизма, т. е. научного, физически и космически обоснованного богословия. Без него, т. е. без учения о предсуществовавшем ипостасированном Логосе, арианство превратилось бы в адоптианизм или чистый рационализм, а Афанасий был бы принужден либо принять модализм, либо пожертвовать идеей божественной «природы» Христа и видеть в нем силу и любовь Божию.

На Никейском соборе (325 г.), благодаря неискусной тактике ариан и евсевиан (оригенистическая средняя партия), благодаря решительности православных и твердости императора, победило, в конце концов, учение о единосущии (Госий и, может быть, также Маркелл Анкирский были главными его защитниками; епископы четырех великих престолов стояли на их стороне). В символ, предложенный историком церкви Евсевием, были включены слова «рожденна не сотворенна, из существа Отца, единосущна Отцу», а арианские формулы категорически осуждены, и этот символ получил значение церковного закона. Никейская формула (защищавшая монотеизм — насколько его в состоянии еще были понимать — и в то же время полную божественность Сына и порывавшая с древней упроченной Оригеном практикой, которая одновременно утверждала относительно Сына противоположные вещи) не имела на Востоке никакой традиции, так как даже Александр Александрийский говорил еще о трех ипостасях в смысле трех сущностей. Почти все

епископы подчинились (300? 318?); Арий и несколько его сторонников были отлучены («порфирианцы»), их приверженцы подверглись преследованию. Афанасий в качестве диакона присутствовал на соборе и играл на нем видную роль. Собор рассчитался с модализмом и является в этом смысле победой Запада.

§ 37. До смерти Констанция

Победа была достигнута слишком быстро. Ни с формальной, ни с фактической стороны она не была достаточно подготовлена; поэтому это было лишь началом настоящей борьбы. В учении о единосущии видели противоречащую Библии новую формулу, двоебожие или проникновение сабеллианизма и смерть ясной науки. Среди противников, которые все считали себя консервативными, ясно выделились теперь две партии, ариан и оригенистов (евсевиян), за которыми пошли индифферентные элементы. Но они были единокорны в борьбе с православием (главным борцом против него был Евсевий Никомидийский). Константин скоро убедился, что он должен примириться с антиникейской оппозицией, которая с 328 года направлялась против Афанасия, так как молодой епископ был самым решительным сторонником никейской формулы. К этому присоединялась личная вражда, так как это было время, когда честолюбие и стремление к власти духовенства могло, наконец, рассчитывать на полное удовлетворение, и египетская церковь для своего упрочения стремилась утвердить свою самостоятельность и приобрести решающее влияние на государственную церковь. В 335 году Афанасий — бывший столь же энергичным прелатом, как и догматическим учителем, — был смещен собором в Тире, и в 336 году сослан императором в Тир. Торжественному принятию Ария в церковь помешала внезапная смерть последнего. В 337 году Константин умер, допуская фактически, чтобы под прикрытием никейского символа проповедовались враждебные учения.

Его сыновья разделили между собою государство. Афанасий (в 337 году) вернулся. Однако, восточный император Констанций правильно нашел, что он не может править с

ортодоксией, и он не чувствовал себя, подобно своему отцу, связанным Никейским собором. Православный епископ столицы был низложен, его место занял Евсевий Никомидийский. В Кесарии Евсевия сменил арианин Акакий; Афанасий был лишен престола, но избег изгнания благодаря бегству в Рим (339 год), оставляя Египет в бурном восстании. Евсевиане стали господами положения; но Запад держался никейского символа и был убежищем восточных сторонников ортодоксии. Евсевиане не хотели с ним ссориться; они должны были поэтому постараться отстранить без шума никейский символ, заменяя будто бы лишь слово «единосущный» лучшей библейской параллельной формулой и требуя смещения Афанасия. Очень кстати для восточной церкви было то, что решительный сторонник никейского символа и друг Афанасия, *Маркел Анкирский* (см. *F. Loofs*, «Die Trinitätslehre Marcell's und ihr Verhältnis zur älteren Tradition», в «Sitzungsber. d. K. Preuss. Ak. d. W.», 1902, стр. 765 сл.), не признавал общей основы учения, философски-оригеновского учения о Логосе, но называл безличного единосущного Логоса (Отец, Логос и Дух = божественная Монада, в которой только Отец является Лицом) божественной *силой*, ставшей божественным Лицом и «Сыном» только при воплощении, чтобы, исполнивши свое дело, снова слиться с Отцом (восточное духовенство видело в этом учении «сабеллианизм»¹). Римский епископ Юлий и Афанасий признали Маркелла (против него писал историк церкви Евсевий), несмотря на это лишь внешнее учение о Троице², ортодоксальным и доказали этим,

¹ Согласно Маркеллу все библейско-христологические имена, за исключением имени «Логос», относятся к воплощенному (а не предсуществующему). Для бестелесного Логоса существует, по мнению Маркелла, только *одно* имя, именно Логос. Таким образом, Маркелл вернулся к более древнему богословию, чем богословие апологетов; это было смелым новшеством, рушившим все герменевтические правила толкования Писания. Ясно, что Маркелл, стоящий на одной ступени с Иоанном, Игнатием, Мелитоном и Иринеем, был еще более последовательным сотериологом, чем Афанасий, и видел в Иисусе Христе исключительно Спасителя.

² Учение о Троице у апологетов и Тертуллиана также лишь внешнее, но отличие от Маркелла состоит в том, что Монада уже для целей мироздания порождает из себя Логоса, как ипостась, тогда как у Маркелла Логос приобретает индивидуальность только для целей спасения — т. е. только в Иисусе Христе.

что им важна только правильная вера в спасение; они отвергли выставленные восточным духовенством на Антиохийском соборе (341 года) формулы, хотя в них замечалось полное отречение от арианства и предлагалось учение, которое могло быть понято согласно никейскому символу.

Политические мотивы принуждали Констанция сделать уступку своему ортодоксальному брату, западному императору, Константу. Великий Сардикийский собор (осенью 342 года, см. *E. Schwartz*, стр. 341) должен был восстановить единство веры в государстве. Но Запад отверг предварительные требования Востока признать Афанасия и Маркелла смещенными и после удаления восточных представителей (в Филиппополь) провозгласил низложенными их вождей, решительно становясь на почву никейского символа¹. Противники повторили четвертую антиохийскую формулу. Сам Констанций, по-видимому, относился к ним некоторое время недоверчиво; во всяком случае, он боялся раздражить своего брата, стремившегося к преобладанию. Представители Востока подтвердили еще раз длинной формулой свою ортодоксальность (Антиохия 344 г.) и повторили минимум своих требований. Запад на Миланских соборах (345 и 347 гг.) отверг учение *Фотина Сирмийского* (осужденного на Востоке в 344 г.), сделавшего из учения своего учителя Маркелла чисто адонтианский вывод (Логос никогда не был Лицом; следовательно, Иисус является проникнутым духом Логоса сыном Марии), но во всем остальном остался тверд, тогда как на Востоке политичные епископы уже искали примирения с Афанасием. Теснимый персами, Констанций против своей воли был принужден возратить ему престол, и его с торжеством приветствовали в Александрии (346 г.). В 348 году можно было думать, что православие победило; казалось, что препятствием служили только *Маркелл и слово* ὁμοούσιος.

Однако смерть Константа (350 г.) и победа Констанция над западным узурпатором Магнентием (353 г.) изменили все дело. Если в последние годы Констанций принужден

¹ Подлинность Сардикийского канона оспаривал *J. Friedrich* («Münchener Akad. Sitzungsber.», 1901, вып. 3); ср. против него *X. Funk*, «Historische Jahrbücher», 1902, стр. 497 слл.; 1905, стр. 1 сл.

был склониться перед несколькими епископами, своими подданными, которые подчинили себе его брата, то теперь, как единодержавный государь, он решил *господствовать* над церковью и отомстить за прежние унижения. Уже в 351 г. (второй Сирмийский собор) восточные епископы возобновили свою деятельность. На соборах в Арле (353 г.) и Милане (355 г.) западный епископат был побежден. От него требовали церковного единства с Востоком и осуждения Афанасия и Маркелла; но это было поворотом в вопросе веры, и епископы позволили его навязать себе (за немногими исключениями: Павлин Трирский, Люцифер Кальярский, Евсевий Верчельский; Госий, Либерий, Иларий также были изгнаны). Афанасий избег лишения сана бегством в пустыню (356 г.). Единство казалось восстановленным, но только в форме государственной церкви, на которую жестоко напали несколько западных ортодоксальных епископов (именно Люцифер, см. о нем *G. Krüger*, 1886), только теперь вспомнившие, что государство и император не имеют права вмешиваться в дела религии. Никейская ортодоксия официально более не существовала.

Единомыслие среди победителей было только кажущимся, так как обнаружилось, что оно не идет дальше отрицания. Крайний агрессивный арианизм снова выступил на сцену в лице Аэтия и Евномия и стремился провести аномоистическое учение (*anomoios kai kata panta kai cat'usian*¹). В резкую оппозицию к нему стала со времени Анкирского собора 358 года правая партия оригенистов («неизменяемое подобие», *homoios kata panta, kai kata ten usian*). Они считали своим долгом охранить христианское учение от грозящей ему утраты его внутреннего содержания, защищать божественность Христа, считаясь при этом с наиболее высокими выражениями Нового Завета и с идеями спасения. Эти омеусиане (Георгий Лаодикийский, Евстафий Севастийский, Евсевий Эмесский, Василий Анкирский) вывели из Библии (Филипп. 2) и ортодоксального учения заключение, что Сын должен быть по Своей природе совершенно *подобен* Отцу

¹ Сам Арий был аномоим; позднейшие аномои отличались от него только тем, что отвергали компромиссы, на которые по временам склонялся их учитель.

(главный источник: соборное послание из Анкиры у Епифан. haec. 73,2 слл.), и что Оригену можно следовать только в ортодоксальном направлении его учения о Логосе. (Учение о Логосе становится учением о Сыне [как у Афанасия], и Сын отделяется от идеи мира.) Но как ученые они все-таки хотели каким-нибудь образом спасти действительное численное различие и вместе с этим также Троицу трех божественных существ, нисходящего достоинства, как этого требовала «наука». Им удалось на основании Священного Писания и в связи с христологией — христологическая проблема начинает проникать в проблему Троицы, так как сотериология вытесняет космологию — разработать свое учение так, что оно оказало влияние даже на приверженцев никейского символа на Западе, которые все еще не освоились с научным богословием и только приступали к его изучению (Иларий)¹. Третья партия состояла из политиков, выбравших формулу, которая более всего могла рассчитывать прекратить спор (Урсаций и Валент: *homoios cata tas graphas*). Годы от 357 до 361 были временем, когда император, открыто отказываясь от никейского символа, искал *общегосударственной христологической формулы* и со всей энергией стремился провести ее на соборах. Этому соответствовало только «*homoios kata tas graphas*»: с этой все и ничего не говорящей формулой мог примириться арианин, полуарианин, даже православный, так как она прямо не противоречила ни одному учению. Сирмийские соборы не привели к желательным результатам и проявили даже, между прочим, склонность к строгому арианству. В Анкире (358 г.) подняли голову омеусиане. Два созванные одновременно собора на Востоке и на Западе (в Селевкии и в Римини) должны были провозгласить четвертую сирмийскую формулу, догматически-политический *chef d'oeuvre* императора. Когда один из них принял омеусианскую, а другой православную

¹ Гуммерус (стр. 82) правильно замечает, что эта средняя партия в актах Анкирского собора впервые дала «богословие», руководимое одной ясно продуманной основной идеей. Афанасий был более катехетом, чем богословом: *омеусиане дали научное оправдание учения о единосущии*. Их нельзя называть полуарианами, это имя надо оставить за ранними евсевианами. Последние были космологами, а омеусиане были сотериологами, как и Афанасий, и уже при первых и высших определениях Сына имели в виду спасение.

окраску, то они были терроризированы, задержаны и после согласия с их стороны отказаться от строгого арианства им было навязано и вынуждено от них признание омойской императорской формулы (соборы в Никее и Константинополе 360 г.). Затем все омеусиане лишились влиятельных мест, так что, несмотря на изгнание Аэтия, в церкви фактически утвердился в качестве государственной религии смягченный благодаря своей бесцветности арианизм.

§ 38. До Константинопольских соборов 381 и 383 гг.

В 361 году умер Констанций. Ему наследовал Юлиан; при нем вместо искусственного единства снова выдвинулись действительные партии. Омеусиане не были уже «средней партией» и «консервативными» в старом смысле, так как они углубили и придали более определенную форму своему учению в противовес арианам (консерватизму же была свойственна эластичность). «Консервативными» и опирающимися в борьбе с арианством на соборы были склоняющиеся к арианству омой, но они не имели никакого влияния с тех пор, как их не поддерживал император. При таких условиях зародился происшедший на Востоке переворот — правда, первоначально лишь в головах выдающихся богословов. *Омеусиане*, ученики Оригена, выделявшиеся одновременно своим церковным направлением, *аскезой и высшей наукой*, заключили союз с учением о единосущии — сочетание, которое усердно проповедовал на Западе Иларий.

Юлиан разрешил изгнанным епископам, следовательно, и Афанасию, вернуться. Александрийский собор (362 г.) является поворотным пунктом, так как на нем Афанасий согласился, что *homoousios* с теологически-научной точки зрения может быть понимаемо иначе, чем он его понимал. Никейский символ должен был, так сказать, без рассуждений, оставаться в силе; следовательно, Афанасий определенно отказывался от полного сохранения формулы «одна сущность» (в смысле *одной* ипостаси), т. е. допускал такое толкование термина *homoousios*, согласно которому его можно было понимать как *равносущный* (вместо *единосущный*). Он всегда признавал, что главным является рождение из существа и признание равенства и что в этом почти заключается истина; однако, так как *homoousios* легко

может быть неправильно понято и ввиду Никейского символа он сохранял термин *homousios*¹. Соответственно с этим можно было говорить о трех ипостасях (наряду с *единым* божеством и *единой* сущностью); однако же, уступка — из омеусиан возникла партия новоникейцев — и большая мягкость по отношению к тем, которые некогда подписали четвертую сирмийскую формулу, вызвала неудовольствие некоторых видных представителей Запада (Люцифер Кальярский) и мучеников за веру. На Западе чувствовали, что старая вера (что субстанциальное единство Божества является твердой основой и исходной точкой, а множественность — мистерией) вытеснена (троичность божественных ипостасей есть фундамент, а единство — мистерия), и сам Афанасий не мог вполне радоваться своим новым ученым друзьям в Малой Азии, Каппадокии и Антиохии, так как теперь Оригеновская наука, требовавшая численной множественности ипостасей, получала право гражданства в ортодоксии (ограничение авторитета Оригена, благодаря Никейскому символу, было, следовательно, очень смягчено собором 362 года). Для великих богословов, Аполлинария Лаодикийского и трех каппадокийцев, Ориген и *homoiousios* послужили исходной точкой. Но они теперь признали *homousios* и могли при помощи его и наряду с ним развивать свою философскую спекуляцию, так как теперь можно было оставаться в пределах ортодоксии, признавая три ипостаси. Благодаря созданию прочной терминологии им удалось, вместе с тем, ввести и ясные на вид формулы. *Usia* получило теперь средний смысл между абстрактным понятием «сущность», «внутреннее содержание» и конкретным «существо», — однако, таким образом, что оно сильно склонялось к первому; *hypostasis* получило средний смысл между лицом и свойством (или модальностью), однако, понимание этого термина как лицо было сильнее. Слова *prosôpon* избегали, так как оно напоминало сабеллианизм; однако, его не устранили вполне (Запад остался при своем выражении «*persona*», которое означает не совсем то же, что мы теперь называем лицом). Единство Божества, как его понимали каппадокий-

¹ Признание Афанасием новоникейцев было также крупным церковно-политическим актом. Благодаря ему александрийский престол стал почти папским, и Афанасий стремился его получить.

цы, не совпадало с пониманием Афанасия и западных богословов. Формулой стало теперь: «одно естество в трех ипостасях». Чтобы выразить действительное различие лиц в Божием единстве, Григорий Нисский приписывал им *trōpōi hyparcheos (idiotêtēs charakterizusai, exaireta idiômata)*, а именно Отцу *agennêsia* (как отличительный признак не сущности, а бытия [*schesis*] Отца), Сыну *gennêsia* — даже старые омеусиане были в данном случае осторожнее, чем Григорий — и Духу *ekprogeusis*. Оригеновски-неоплатоническая спекуляция о Троице была реабилитирована. Снова выдвинулось понятие *Логоса* (наряду с понятием Сына). Единство Божества доказывалось на основании монархии Отца, а не на основании учения о единосущии. Таким образом, «наука» заключила союз с Никейским символом¹. Если в начале представители науки — также и из среды язычников — отдавали предпочтение Арию, то теперь даже такие люди, которым сам Ливаний отдавал пальму первенства, являлись представителями Никейского учения. Они стояли на почве научного мирозерцания, были в союзе с Платоном, Оригеном и Ливанием, и, встречая одобрение философов, опровергали Евномия. Это было в то же время победой неоплатонизма над аристотелевской диалектикой. Таким образом, ортодоксия в союзе с наукой переживала приблизительно между 370—394 годами прекрасную весну, за которой, однако, последовали губительные бури или, вернее, гнетущий туман традиционализма. Лелеялись мечты о вечном союзе между верой и наукой. Правда, это время не было безмятежным. Строгие представители ортодоксии на Западе и в Антиохии относились недоверчиво, даже не признавали трех ипостасей. В Антиохии возник даже опасный и продолжительный раскол между старой и новой научной ортодоксией (схизма Мелетия). Последняя считала первую сабеллианской, между тем как сама она с трудом могла освободиться от подозрения в омеусианстве.

¹ В учении о Троице среди новоортодоксальных богословов существовала масса различных оттенков, которые только теперь стали изучать и точное установление которых важно также для литературно-исторических вопросов. *K. Holl* («*Amphilochius*», 1904) дал очень тщательное исследование о каппадокийцах и Амфилохии; за этим должны последовать подобные же исследования относительно Дидима, Аполлинария (см. ниже), Диодора и др.

Однако не одна наука доставила победу учению о единосущии, но также и ход мировых событий. В лице Валента Восток имел сильного арианского императора, в лице Василия азиатская ортодоксия — умного и энергичного политика. Как сторонники ортодоксии, так и омеусиане подвергались изгнанию; только путем объединения всех сил можно было надеяться противодействовать политике императора. Такое «объединение» требовало союза ортодоксии со средней партией и единодушных действий с Западом, т. е. с Римом. Но их трудно было связать. С 370 года Василий Кесарийский начал энергичную деятельность (*Ernst*, «Z. K. G.», т. 16, стр. 626 сл.). Однако римский епископ Дамас не хотел изменить своего резкого отношения к новоникеяцам, и многочисленные соборы, послания и посольства — спор об Аполлинарии Лаодикийском и мелетианская схизма в Антиохии осложняли дело — безуспешно пытались (в 70-х годах) убедить его в ортодоксальности новоортодоксальных восточных богословов¹. Оба владыки церкви, римский и александрийский (Петр; Афанасий умер в 373 году) не хотели допустить относительной независимости вступивших в союз с наукой азиатских епископов. Однако на Антиохийском соборе (379 г.) последние могли импонировать своей численностью и могуществом. Это было уже следствием исторического события: в 375 году терпимому Валентиниану наследовал на Западе юный, вполне преданный церкви и ортодоксии (Дамас, Амвросий) Грациан; с 378 года он стал единодержавным (Валент умер под Адрианополем в сражении с готами), и в 379 году ортодоксальный испанец Феодосий стал соправителем императора на Востоке. Он решился господствовать над церковью, подобно Констанцию, и не отдавать ее во власть римского и александрийского епископов. Правда, он в первое время следовал им в формуле о Троице и издал — вслед за своим крещением в Фессалонике — знаменитый эдикт (380 г.), который должен был положить конец всем ересям и провозглашал «религию» обоих епископов религией апостола Петра. Однако в Антиохии он, по-видимому, сразу же признал епископом новоникеяца Мелетия и допустил демонстративное собрание азиатских

¹ Подробности о хронологии сношений между Востоком и Западом см. у *Schwartz'a*, стр. 362 сл.

епископов в Антиохии (379 г.), подготовившее собор 381 года. Он энергично взялся за борьбу с арианизмом, отнял у него все церкви в Константинополе и запретил еретикам вообще культ в городах. Скоро великому политику стало совершенно ясно, что он может править на Востоке только с *восточной* ортодоксией и что поэтому он не должен применять строгого масштаба Запада по отношению к формуле о Троице и ее пониманию и должен окончательно склонить на свою сторону полудрузей. Он созвал поэтому в 381 году в столице восточный собор и назначил председателем его Мелетия, вождя новоортодоксальной партии в Антиохии. Этим он, правда, озадачил западное духовенство и египтян, но зато заручился союзом каппадокийцев и малоазиатов. Разногласия на соборе выразились так резко (интриги египтян), что дело едва не дошло до раскола (новый председатель, Григорий Назианзский должен был подчиниться). Но, в конце концов, собор (150 епископов) провозгласил Никейский символ *sans phrase*, полное единосущие трех лиц и отлучил также македониан (см. ниже § 39). Фактически же победило учение об общей сущности Отца и Сына в смысле их *равносущия*, а не единосущия, преобладание получили малоазиаты, а не союзные с Римом египтяне. Символ, который с 450 года на Востоке и приблизительно с 530 г. на Западе стал считаться символом этого собора, приобрел в церкви огромный авторитет и вытеснил никейский, — не принадлежит этому собору, который лишь по недоразумению впоследствии приобрел значение вселенского. Так называемый Константинопольский символ древнее его; это символ, употреблявшийся при крещении в Иерусалиме, составленный, вероятно, вскоре после 362 года Кириллом (согласно *Kunze*, «Das nic.-konst. Symbol», 1898, Нектарием), когда он перешел от формулы *homoiusios* к *homousios*. В нем нет слов «*ek tês usias tu patros*»; он содержит формулу о Святом Духе, не соответствующую ортодоксальному учению, и обходит спорный вопрос. Как он попал в акты собора (благодаря Кириллу? Нектарии? Епифанию?), совершенно непонятно¹. Однако церковная легенда была в данном слу-

¹ Попытка *W. Schmidt*'а («*Neue kirchl. Zeitschr.*», 1899, стр. 935 сл.) спасти в главных чертах традиционное представление о происхождении символа не удалась.

чае удивительно справедлива, приписав собору новоортодоксальных епископов символ, в котором отсутствуют антиарианские анафематизмы и возбуждавшая споры часть никейской формулы. На Востоке, действительно, под внешней формой учения о единосущии придерживались учения, близкого в омеусианизму, считающегося до сих пор ортодоксальным во всех церквях.

Запад был в высшей степени недоволен результатом собора, между прочим, потому, что он признал ортодоксальность некоторых лиц, которые казались в Риме очень подозрительными и, благодаря своему независимому образу действий, ограничивали влияние папы. Запад ставил это на вид, грозил расколом. Но Восток не хотел более подчиняться догматическому господству Рима, и Феодосий, поддерживая разделенность обеих половин империи, оставался тверд и выказал свой ум, избежав вселенского собора, который хотел созвать Грациан. В 382 году произошло некоторое сближение, когда в Риме и Константинополе одновременно состоялись соборы, стоявшие на более соборной точке зрения в вопросах о лицах — на которых сосредоточился теперь спор, так как антиохийская схизма еще продолжалась. Но более всего способствовало примирению то, что духовный руководитель Запада, Амвросий, был учеником каппадокийцев и находился под сильным обаянием их науки.

В 381 году, может быть, 9/10 христианского Востока были арианскими. Феодосий пытался запугать ариан, а затем склонить их на свою сторону (собор 383 года в Константинополе; даже Евномий был на него приглашен). Но скоро он оставил мягкий образ действий, и Амвросий последовал его примеру на Западе. Надо думать, что большинство арианских и полуарианских греческих епископов сдалось, только крайняя левая партия оставалась тверда (Евномий). Арианизм угас у греков раньше, чем эллинизм. Правда, ортодоксальные миряне, всегда консервативные, смотрели на ортодоксальную формулу, пока она не была еще освящена древностью, скорее как на неизбежное зло и как на необъяснимую тайну, чем как на выражение своей веры. Победа ортодоксии была победой духовенства и богословов над верой народа, стоявшей, действительно, на низ-

ком уровне; она не просветила этой веры, но насколько это было возможно, защитила ее от политеизма.

§ 39. Учение о Святом Духе и о Троице

(Включая Запад)

F. Noesgen, «Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste», 1899. — *Th. Schermann*, «Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vorstellungen des IV Jahrhunderts» («Strassb. Studien», т. IV, 1901).

I. Христиане издавна наряду с Отцом и Сыном верили в Святого Духа; однако после того, как монтанизм был отвергнут и формула «spiritus-ecclesia» потеряла свое прежнее значение, стало совершенно не ясно, чем он является и каково его значение. Научное богословие апологетов совершенно не знало, что с ним делать, и еще в III веке большинство считало его силой (ср., напр., Ипполита). Однако уже Ириней и Тертуллиан сделали попытку чтить его как божественную величину в Божестве. Тертуллиан включил его в свою нисходящую, но единосущную Троицу, как «Бога» и «Лицо» («filio subiectus»). Неоплатоническая спекуляция, наука, нашла также необходимым признание трех божественных ипостасей. Вследствие этого, а также опираясь на Библию, Ориген включил в свою теологию Духа как третье вечное существо, но, вместе с тем, как подчиненное Сыну творение, царящее над самой узкой областью, областью освященного. Полное соответствие учения о Духе у Тертуллиана и Оригена с учением о Логосе показывает, что специфически-христианской точки зрения этот пункт учения в себе не содержит. То обстоятельство, что даже Савеллий принимает во внимание Духа, доказывает лишь то, что уже нельзя было не считаться с требованиями общенаучного учения о троичности и с библейскими формулами.

Однако общины и большинство епископов в начале IV века еще не признавали этих успехов науки; даже Никейский символ формулирует веру в Святого Духа без всяких дополнений и разъяснений. Афанасий в первые десятилетия ни разу не упоминает его. Все те, кто считали его

божественным в полном смысле, считали его обыкновенно силой; те же, кто видели в нем личность — вероятно, большинство в начале IV века — считали его подчиненным по отношению к Отцу: он был в сущности только словом и остался им в Троице и впоследствии.

Ариане способствовали дальнейшему развитию этого учения, так как признание подчиненности Святого Духа являлось бы для них прекрасным доказательством подчиненности Сына. Но именно это заставило ортодоксальных богословов задуматься. Афанасий приблизительно с 358 года обратил внимание на Духа и ни минуты не колебался относительно формулы; если надо Ему молиться, то Он — единосущный, Бог подобно Сыну, и ни в каком смысле не принадлежит к миру (εpp. ad. Serap.). На Александрийском соборе это учение о Духе было поставлено под защиту Никейского символа: отрицающий Его является богохульствующим арианом (правда, все попытки разграничить деятельность Сына и Духа остались пустыми фразами). Но тогда как Запад немедленно принял эту формулировку, на Востоке не только ариане и большинство омеусиан видели в ней явное нововведение; даже те, кто принимал учение о единосущии по отношению к Сыну, отказывались признать его для Духа и во главе с константинопольским епископом Македонием выступили против нововведения. Больше того — даже каппадокийцы, хотя и защищавшие новую формулу, сознавали, однако, отсутствие всякой несомненной традиции, призывали к величайшей осторожности и считали необходимым сохранить эту формулу на первое время лишь как тайное учение, ссылаясь в своем затруднительном положении на то, что и признание не записанного предания будет служить для нее достаточной опорой в церкви. В трудной задаче доказать особое бытие Духа по отношению к Отцу пришли к признанию за ним, согласно Иоанну, вечной *εκρεμψις* и *εκρογευσις*. Однако с 362 года Запад неутомимо стремился заставить наполовину уже убежденных восточных братьев признать Духа единосущным Богом и в союзе с каппадокийцами это удалось. Правда, еще в 381 году македониане, «духоборцы» (*pneumatichoi*) были приглашены на собор, но лишь для того, чтобы выслушать себе приговор и быть

отлученными от церкви. Анафематизмы Дамаса подтвердили это постановление собора. Впредь запрещалось учить, что Дух подчинен Сыну, а так как для греков Отец оставался корнем Божества, то единосущие Духа казалось обеспеченным только в том случае, если Он будет выводиться *исключительно* от Отца и будет *совершенно* отделен от Сына.

2. Каппадокийцы и до них их великий учитель Аполлинарий установили ортодоксальное учение о Троице: *одна* божественная сущность в *трех* лицах, однородность которых, заключающаяся в их существе, выражается в их свойствах и деятельности, различие же в характерных признаках их бытия; но лишь Отец является *aition* (причиной), два других лица *aitiata* (причиняемыми), но не в том смысле, как мир (уже у Тертуллиана имеется формула естество [субстанция] и лицо, но для него Троица является еще всецело Троицей откровения, а не имманентной). Троичностью — говорили теперь — отличается христианство от языческого политеизма и иудейского «узкого» монотеизма.

На установление учения о Троице на Востоке уже со времени появления омеусиан оказала влияние необходимость считаться с христологией (там также природа и лицо; понятие «подобия» происходит оттуда так же, как и применение аналогии понятий «человечества» и «Адама» по отношению к отдельному человеку). В учении о Троице ортодоксального Востока сохранился субординационалистический и слабый аристотелевский элементы, и оно было привлечено к христологическим спорам (однако не в сильной степени, так как оно уже приняло слишком законченную форму). Некоторые монофизиты-аполлинаристы разрабатывали с 530 года понятия природы и лица в христологии с аристотелевской точки зрения и, таким образом, и в учении о Троице пришли к троебожию или модализму (природа = ипостаси; Аскуснаг, Иоанн Филопон, Петр Каллиникский; против них выступают Леонтий из Византии и Иоанн Дамаскин). Последний противопоставляет троебожию такое понимание догмата о Троице, которое ближе подходит к западному (*gennêsia* формально уравнивается с *agennêsia*; *en allêlois* трех лиц сильно подчеркивается, и при этом *perichôrêsis*, но не *synaloiphê* и

symphysis; различие сохраняется только по отношению к ерinoia); однако, это понимание не имело влияния, так как оно в решающем пункте сохранило утонченный субординационизм; Иоанн также учил, что Дух исходит *только от Отца* (хотя *через Сына*). Отец оставался, следовательно, *началом* божества. Таким образом, духовные представления о Троице на Востоке и Западе остаются различными: там Отец оставался корнем двух других равных между собою aitiata; полное соответствие всех трех лиц казалось на Востоке опасным для монархии, и специально происхождение Духа от Сына подрывающим их единосушие. Этим воспользовался Фотий (867 г.), ища догматического разногласия; он упрекал Запад, учивший об имманентном исхождении Духа от Отца и *Сына*, в новшестве, даже в манихейском дуализме и усиливал этот упрек, может быть, еще более тяжелым в искажении святого константинопольского символа прибавлением к нему слова «filioque». Это слово было действительно новшеством, возникшим в Испании. Начался никогда не прекратившийся спор, благодаря которому для греков было дискредитировано и учение об исхождении *через Сына*. Запад же должен был держаться своего учения, так как при его духовном представлении о Троице ему казалось, что истинная вера находит себе выражение только в полном единстве, следовательно, и в полном соответствии между собою лиц. Грекам это было не понятно, так как для них в тайне главный интерес всегда представляла космология, и учение о Троице в своей непрерывающейся научной разработке осталось органом передачи античной философии славянам и германцам: в нем своеобразным образом сочетаются христианская идея божественного откровения в Иисусе и заветы античной философии.

На Западе в большинстве случаев учение о Троице не разрабатывалось как предмет спекуляции. Прочной основой оставалось *единство*, и различие сущностей и лиц понималось скорее в смысле временного и *формального* различия (рационального различия, обусловливаемого юриспруденцией). Августин в своем большом сочинении de Trinitate хотел дать выражение именно *такому* представлению о Троице; он руководился при этом как научными соображениями, так и своим религиозным сознанием, которое знало только од-

ного Бога¹. Следствием было полное уничтожение остатков субординационизма и превращение лиц в отношения (старый западный модализм, лишь в скрытом виде), вместе с тем, и такая масса противоречащих одна другой формул, что самому автору, то витающему в области непостижимого, то снова скептику, становилось жутко (три вместе представляют единство; абсолютно единое должно быть понимаемо как троичное; *sunt semper invicem, neuter solus*; экономические функции также нельзя разделить; поэтому: *dictum est «tres personae», non ut illud diceretur, sed ne taceretur*). Эта уступка и аналогия, применяемые Августином к Троице — они почти все модалистические — показывают, что он сам никогда не пришел бы к представлению о Троичности, если бы не был связан преданием. Его великий труд, в котором естественно было подчеркнуто также исхождение Духа от Отца и Сына — так как в этом акте участвуют все три лица — стало в средние века высшей школой для технички-логического развития ума и неиссякаемым источником для схоластики. Под влиянием Августина сначала испанская церковь, а затем и другие решились провозгласить учение о *filioque*.

Парадоксальные формулы Августиновского учения о Троице, отрицающие всякую связь между откровением и разумом и имеющие свои *raison d'être* в стремлении сохранить чистый монотеизм и полную божественность Христа, распространились на Западе и нашли себе выражение в так называемом афанасиевом символе, постепенно создавшемся в южной Галлии между 450—600 годами. С принятием последнего² (VIII—IX века) они были объявлены священным церковным учением. «Кто хочет быть свят, должен им верить», т. е. подчиниться им. В афанасиевом символе, именно как символе, учение о Троице превращается из внутреннего верования в церковный правопорядок, от соблюдения которого зависит блаженство. Для Афанасия учение о еди-

¹ Об отношении Августина к тринитарным догматам Востока см. *H. Reuter*, «L. K. G.», V, стр. 375 слл.; VI, стр. 155 слл.

² Об афанасиевом символе см. *E. Köllner*, I, стр. 53 слл., и английские работы *F. Foulkes* (1871), *C. A. Swainson* (1875), *Ommaney* (1875, 1897), *J. R. Lumby* (1887), *A. E. Burn* (1896); главным образом, «Symbolik», *F. Loofs* в «R.-E.» (1897) и *F. Kattembusch* в «Th. L. Z.», Col. 138 и сл., 538 и сл.

носуции было решающим пунктом веры, для каппадокийцев — богословским учением, распространяющимся как познание, для позднейших греков — священной реликвией, для позднейших западных католиков — откровенным церковным учением, требующим себе подчинения.

ГЛАВА VIII. УЧЕНИЕ О ПОЛНОЙ ЕДИНОРОДНОСТИ ВОПЛОЩЕННОГО СЫНА БОЖИЯ С ЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ

§ 40

Источники: сочинения и фрагменты Аполлинария (часть их, но также и не принадлежащее ему, собрана и объяснена *J. Dräseke*, «*Apoll. v. Laodicea*» в «*Text. u. Unters.*», VII, 3, 4. См. также его «*Gesamm. patrist. Abhandl.*», 1889). — *G. Krüger* в «*Real-Encykl. d. protest. Theologie und Kirche*». — Основное сочинение: *H. Lietzmann*, «*Apollinaris von Laodicea, Texte und Untersuchungen*», т. I, 1904. — Сочинения Афанасия, каппадокийцев, антиохийцев, Дамаса и Амвросия. Литературные подлоги скрытых аполлинаристов, см. *P. Caspari*, «*Alte und Neue Quellen*», 1879.

Вопрос о божественности Христа был только подготовкой к вопросу о *соединении* божества и человечества в Христе. В этой проблеме сосредоточивалась вся догматика. Уже Ириней, затем Афанасий, в особенности же омеусианское богословие, установили божественность Спасителя как необходимую для спасения, т. е. соединение божественности и человечности.

Но вопрос о *соединении* двух природ предполагал предварительное установление не только определенного представления о божестве, но и о *человечестве* Спасителя. В борьбе с гностиками была спасена реальность тела Христа (Тертуллиан, *de carne Chr.*); однако смягченный докетизм все-таки сохранился не только у александрийцев, но почти во *всех* учениях. Едва ли кто-нибудь предполагал полное человеческое самосознание, и решительно никто не приписывал человеческой природе Христа такой ограниченности, какая свойственна нашей природе. Правда, Ориген — и не он впервые — приписывал Христу человеческую *душу* и свободную волю; но ему нужна была связь между Богом-Лого-

сом и материей, и именно он доказал своей христологией — поскольку он не разделил Иисуса и Христа, — что если понимать плоть как нечто материальное и вследствие этого бескачественное и бездеятельное, то этим самым сохраняется очевидный докетизм.

У богословов-оригенистов и в массе христиан в начале IV века царили самые разнообразные представления о воплощении и человечестве Христа. Лишь немногие предполагали человеческую душу, и большинство понимало тело Христа как небесное, или как преображение Логоса, или, наконец, как одежду. Грубо докетические представления смягчались неоплатонически-спекулятивными (конечность — как момент в раскрытии Божества). О двух отдельных и самостоятельных природах на Востоке думали лишь немногие, хотя формулу «две природы» (и другие родственные формулы) можно указать со времени Мелитона. Последовательно проведенное учение о двух природах показалось бы гностицистически-докетическим¹. *Единая* вечная богочеловеческая природа; *единая* имевшая начало богочеловеческая природа; божественная природа, на время ставшая человеческой; вселившаяся в человеческую, вернее облекшаяся в человеческое тело, как в одежду, божественная природа — таковы были господствующие представления, и столь же спутаны были ответы на отдельные вопросы (рождена ли Марией только плоть или Логос вместе с плотью? Стал ли Христос человеком, или он принял человеческую природу? Где грань между этой природой и человеческой? и т. п.) и библейские ссылки (кто страдает? Кто испытывает голод? Кто умирает? Кто сознает свое незнание? Бог, человек или Богочеловек? или все эти страдания, в сущности, лишь кажущаяся, т. е. экономически *ad hoc* принятые в силу решения в связи с делом спасения?). Даже Афанасий — он не довел до конца ни формулы об *одной* природе, ни о двух — проповедовал, несмотря на протесты, утонченный докетизм, так как его понимание божественности Христа вынуждало его перетол-

¹ Впоследствии, напротив, последовательный монофизитизм казался докетизмом. И в том и в другом случае были правы, так как крайние выводы из учения о двух природах приводят к расколу между Иисусом и Христом (Василид), а из монофизитства — к учению, что человеческая природа Христа не такова, как наша (Валентин).

ковывать исторического Христа и его историю. Субъектом в его Спасителе является Бог, хотя ставший человеком, но на самом деле только применившийся к человеческой природе, ее ограниченности и страданиям. Когда Афанасий придавал серьезное значение человеческой природе, то история Спасителя распадалась для него на действия Бога и действия человека. На Западе также проповедовался более или менее скрытый докетизм. Но рядом с этим стояла опирающаяся на символ рациональная, вернее, юридическая формула Тертуллиана и Новатиана; *две субстанции, одно лицо*. Эта формула, бывшая одновременно защитительной и ограничительной, не была продумана до конца, но она оказалась впоследствии спасительной в восточных спорах.

Общей исходной точкой здесь было *единство* сверхъестественной личности Христа. До какого минимума надо было свести Его человеческую природу, являлось проблемой, которую впервые нашел Аполлинарий Лаодикийский (вторая половина IV века) во всей ее остроте и трудности. Первый толчок дали ариане, которые для того, чтобы выразить полное единство личности Спасителя и быть в состоянии приписать ограниченное познание и страдания Христа своему полубожественному Логосу, понимали человечество Христа лишь как «плоть». Они упрекали при этом православных в том, что их учение приводит к двум Сыновьям Божиим или к двум природам (это еще не различалось). Аполлинарий, жестокий враг ариан и полуариан¹, признал, однако, этот упрек справедливым; он поставил своей теологии задачи: 1) дать выражение такого же строгого единства личности Богочеловека Христа, как и арианизм с его лишь облеченным в плоть Логосом; 2) сочетать с этим истинное человечество Христа. Здесь была найдена проблема, которая занимала церковь в течение следующих веков, и Аполлинарий оценил ее значение как основную христианскую проблему, как ядро всякого догмата и соответственно с этим разработал ее в высшей степени остроумно, и при помощи диалектики, постепенно предвосхищавшей всю будущую терминологию.

¹ Он был для них бельмом в глазу и в 346 году был отлучен другом Афанасия, Георгием Лаодикийским; но в 360 году он сам стал антиарианским епископом в Лаодикии.

логию. В ортодоксальной теологии он порицал то, что в ответ на возражения ариан она невольно постоянно различала в Христе деяния человека и деяния Бога; этим устанавливалась двойственность (в Христе по этому пониманию был Сын по природе и Сын по усыновлению) и терялась надежда на спасение, так как Христос в этом понимании до такой степени становился человеком, что то, что относится к человеку, относилось и к Богу, и наоборот (Афанасий, правда, никогда не употреблял выражения «две природы», как Ориген, и вначале в основе соглашался с Аполлинарием; но с точки зрения истории Иисуса он против собственной воли должен был отказаться от единства воплощенного Логоса). Вместе с тем у него явилось убеждение, что два целых не могут дать единства. Сохраняя идею единства как основу, он, как ученик Аристотеля, не мог, однако, удовлетвориться, подобно Афанасию, тайной веры и выставил учение, что Бог-Логос «как душа вселился в рожденное Марией тело, которое было для него одеждой, таким образом, в «единой природе воплощенного Логоса», Логос является волющим и активным субъектом, а человеческая плоть пассивным орудием. Через обмен свойств (это соображение было особенно важно) божество принимает человеческие элементы, тело — божественные: таким образом, достигается единство природы вместе со спасением человечества, состоящим в его обоже-ствлении». Такова была первоначальная форма учения Аполлинария (по форме оно было родственно учению Ария); впоследствии (во всяком случае, до 374 года) он заменил его — чтобы защитить его от сделанных ему возражений — более сложной теорией. Согласно последней, Бог-Логос принял человеческое тело и *человеческую душу*, которые составляют человеческую природу как природу, но не человеческий Логос (*nûs*), т. е. — как мы бы теперь сказали — не то, что делает из человека отдельную личность, следовательно, не свободную волю. С такой человеческой природой Логос мог слиться в *полное* единство, так как никогда не существовало двух субъектов (Логос с самого начала заменяет в Иисусе Христе разумную душу, он является его разумной душой); опасными препятствиями Аполлинарий считал: 1) мнение о двух Сынах, т. е. разделение Бога и человека,

Иисуса и Христа («две природы — два Сына»), 2) представление, что Иисус является лишь боговдохновенным человеком (согласно учению адоптианизма), и, следовательно, природа Спасителя свободно изменяема и нуждается в совершенствовании, 3) представление о превращении Божества в плоть (что тогда также называли «сабеллианизмом»). Необходимо удалить личность из *человеческой природы* Христа, иначе неизбежно приходишь к двойному существу (козел-олень, минотавр); напротив, понимание Аполлинария выдвигало единую природу воплощенного Логоса. Аполлинарий обосновывает его с сотериологической точки зрения (все, что сделал человек, сделал и выстрадал Бог, иначе это не имело бы спасительной силы: «смерть человека не упразднила бы смерти»; Божество в лице Христа стало *nûs* всего человечества; человеческое естество через Христа стало плотью Божества¹, с библейской — он был отличным эксегетом — и спекулятивной (человеческая природа является всегда пассивным элементом, божественная — активным; это соотношение находит свое полное проявление и выражение в воплотившемся Логосе; Христос — небесный Адам, потенциально принявший человеческую природу; в скрытом виде он всегда был *nûs ensarkos*; его тело, предназначенное для вочеловечения, единородно его Божественной природе; вочеловечение поэтому не является случайным и отличается от всякого простого вдохновения; Логос всегда является посредником — *mesotês* — между Божеством и человечеством; но не известно, как далеко зашел Аполлинарий в этом вопросе).

Если Тайна 2 = 1 (см., как параллель к этому, тайну 3 = 1) вообще может быть изложена, то учение Аполлинария, с точки зрения предпосылок и задач греческого понимания

¹ От учеников Аполлинария еще при жизни учителя можно было слышать не только то утверждение, что Спаситель не имел человеческой души, но также, что его тело было небесного происхождения и сходно по своей природе не с нашим телом, а с Божеством. Эти учения ускорили разрыв и принудили церковь рано их отвергнуть. Они заставили, прежде всего, Афанасия отшатнуться от Аполлинария (см. его *ep. ad Epictetum* у Епифания, h. 77, 3 сл.). Аполлинарию не помогло то, что он резко порицал увлечения своих сторонников. Если он мог еще держаться несколько лет после того, как его ученики уже считались им отпавшими, то навсегда спасти свою ортодоксальность он не мог.

христианства, как религия, *совершенно*. Благодаря этому он нашел и убежденных учеников, и все монофизиты, даже *благочестивые* греческие сторонники ортодоксии, — в сущности, аполлинаристы: признание единичной человеческой личности в Христе (со всею ее ограниченностью) так же уничтожает его спасительную силу (по физическому учению о спасении), как и мнение о двух не слившихся природах отнимает всякое значение у воплощения. Поэтому Аполлинарий вычеркнул человеческий *pûs*, как делали это все верующие греки до него и после него — но он сделал это открыто и решительно.

Но раз высказанное требование истинной и *совершенной* человеческой личности не могло уже быть заглушено: можно было возражать, что по учению Аполлинария не вся человеческая природа будет спасена, если она не принята Логосом во всей своей совокупности; учение о Боге казалось пошатнувшимся, если признать, что Бог страдал. Спор начался около 352 года; в 362 году на Александрийском соборе (на словах и без богословского посредничества) церковь исповедала Спасителя, имевшего тело и душу, чувство и разум¹, и Василий, которого некоторое время подозревали в приверженности к Аполлинарию, поневоле выступил против Аполлинария, на которого приблизительно с 375 года все более и более смотрели как на настоящего еретика (так же как и на его ученика Виталиана, антиепископа в Антиохии². Его осудил прежде всего запад (в Риме в 377 г. Дамас в союзе с Петром Александрийским³, а затем великий Константинопольский собор (381 г.) сделал то же самое. Полная

¹ В то время, следовательно, еще не ставился вопрос о позднейшей форме учения Аполлинария.

² На сплетение спора об учение Аполлинария с антиохийской городской схизмой и сирийскими смутами здесь можно только указать.

³ В 375 году Виталиану удалось еще личными уверениями убедить Дамаса в своей ортодоксальности; но вслед затем папа склонился в другую сторону — вернее был склонен — и требовал признания истинно человеческой природы. Василий летом 376 года относился еще к Аполлинарию сравнительно дружелюбно; в 377 году произошел поворот (решили дело церковно-политические соображения, так как аполлинаристы [*synusiastai*] стали сильнее агитировать против новоникейцев). Григорий Нисский выступил против Аполлинария в 380 году, Григорий Назианзский в 382 году. Несмотря на решение 381 года, это движение распространилось на Востоке; о важных расколах внутри партии см. Lietzmann, стр. 40 сл.).

единородность Христа с человечеством была возведена в догмат. Конечно, играли роль и евангельские свидетельства; но все то, что могли возразить Аполлинарию каппадокийцы, было лишь жалкими, противоречивыми формулами: две природы и в то же время одна; нет двух сынов, но в Христе различно действует Божество и человек; Христос обладал человеческой свободой, но действовал с божественной непреложностью. В душе каппадокийцы думали то же, что Аполлинарий, но они должны были спасти «истинное человечество» Христа. Здесь сказалось действительно трудное положение догматики: она также нуждалась в истинном человечестве, как и в физическом единстве обеих природ, которое сразу же грозило поглотить человеческую природу, оставив только тело или, в лучшем случае, *psychê sarkikê*. Преобладание веры подсказало Аполлинарию его учение; он дал соответствующую христологию к учению Афанасия об единосущии; он, подобно Афанасию, не боялся никаких жертв ради своей веры и принес еще бóльшую жертву, чем он. Но его противники все же оказали церкви будущего большую, услугу, сохранив *полное* человечество (человеческую личность). Они должны были после этого попытаться устранить противоречие (не два сына, но все же две самостоятельные личности). В какой форме это произойдет еще никто не знал.

ГЛАВА IX. ПРОДОЛЖЕНИЕ. УЧЕНИЕ ОБ ИНДИВИДУАЛЬНОМ СОЕДИНЕНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ В ВОЧЕЛОВЕЧИВШЕМСЯ СЫНЕ БОЖИЕМ

Источники: сочинения Кирилла Александрийского и антиохийцев («Феодор Монсуестийский» изд. *Swete*, 2 т., 1880 и сл., Феодорит), акты соборов (изд. *Mansi*, «*Conciliorum collectio amplissima*», т. IV и сл.). — *F. Loofs*, «*Die Überlieferung und Anordnung der Fragmente des Nôstoriûê*», 1904. — *Его же*, «*Nestoriana, die Fragmente des Nestorius hrsgeg.*», 1905. — *C. J. Höfele*, «*Konziliengesohichte*», 2-е изд., т. II и III. — Литература о монофизитстве приведена целиком *Крюгером* (*G. Krüger*) в «*R.-E.*», 3-е изд., ср. также указ. выше литературу об антиохийской школе и *P. de Barjeau*, «*L'école exégétique d'Antioche*», 1898, и *A. Harnack*, «*Texte und Untersuchungen*», т. 21, вып. 4, 1901 (Псевдо-Юстин).

§ 41. Несторианский спор

Как могут истинный Бог и истинный человек представлять единство? Самыми жестокими врагами Аполлинария были его земляки и отчасти единомышленники в философии, антиохийцы. Из формулы «истинный Бог и истинный человек» они делали вывод, что в Христе надо предполагать две различные и всегда остающиеся различными природы. Диодор Тарсийский и в особенности Феодор Монсуестийский, отличавшиеся своей трезвой философией, отличной экзегезой и строгим аскетизмом, были убежденными сторонниками никейского учения; но, вместе с тем, они совершенно правильно поняли, что истинное человечество без свободы и изменяемости сводится на ничто (поэтому они требовали признания реального человека, а не только абстрактной человеческой природы); таким образом, божество и человечество являются противоположностями, слияние между которыми невозможно (не способное страдать, подверженное страданиям). Соответственно с этим строили они свою христологию, которая основывается у них не на сотериологии, а на евангельском образе Христа. Личность Христа составляют две различные природы (нет единства природы); Бог-Логос принял личность отдельного человека (*teleion anthrôpon*, *teleion anthrôpu prosôpon*), т. е. соединился с ней, Он вселился в него; это вселение не субстанциально, но, вместе с тем, не является и простым вдохновением, это было соединение «по благодати», т. е. Бог особым образом, подобным, однако, своему соединению с благочестивыми душами (*kat'eudokian*) соединился и слился (*synarheia*) с человеком Иисусом. Логос обитал в Христе как в храме; человеческая природа субстанциально оставалась тем, чем она была, но она постепенно развивалась до полного совершенства и неизменяемости. Единение (слияние в одно лицо) не было, следовательно, физическим, а лишь относительным (*enôsis schetike*) и вначале не было полным (прогрессивное *enoikêsis*, — «постепенно приводящее к совершенству»); оно является само по себе нравственным¹, но благодаря

¹ Swete, II, 311. Совершенно так же, как у Павла Самосатского.

совершенствованию и вознесению, в конце концов, создано навсегда *одно* лицо, достойное почитания. Феодор, правда, сохраняет халкедонскую формулу: «две природы, *одно* лицо»; но для него единство лица обуславливается слиянием, единством имени, почитания и поклонения, оно ни в каком смысле не является субстанциальным (Христос остается *allos kai allos*); у него совершенно определенно различаются два *лица*, обуславливаемые двумя преградами (преграда=лицу) и при этом благодаря соединению и для поклонения одно *prosôpon*¹. Поэтому в сущности нельзя говорить о воочеловечении, а лишь о принятии человеческой плоти Логосом. Деяния Иисуса Христа надо строго разделять между Его божеством и человечеством. Называть Марию Богородицей, как уже привыкли это делать, строго говоря, нелепо, но при известном толковании возможно.

Это учение отличается от учения Павла Самосатского лишь тем, что *устанавливает* в Христе лицо Бога-Логоса. В действительности Иисус-Феодор поневоле должен был с этим согласиться — оставался лишь «бог вдохновенным человеком» (слова «слово стало плотью» были, казалось, отвергнуты). То, что антиохийцы удовлетворились этим, было следствием их рационализма. Как ни почтенно их духовное отношение к проблеме, все же они были еще дальше от понимания спасения как перерождения и прощения грехов, чем представители реалистического понимания спасения. Они знали завершителя человечества, ведущего его путем познания и аскезы в новое состояние, а не восстановителя и трансформатора. Но благодаря тому, что они не истолковывали докетически человеческой природы Христа и не объясняли ее применением, они сохранили для церкви образ исторического Христа в такое время, когда она в своих догматах все больше и больше удалялась от Него. Правда, этот образ, в котором с особенным усердием подчеркивались черты полной свободы и подверженности страданию, а также мудрости и аскезы, не мог оказывать сильного влияния.

Их противники, александрийцы, основывались на традиции, в которой антиохийцы встречали затруднение, состоящее в том, что для Иисуса Христа Его божественная природа была Его настоящей личностью и что Он, однако,

¹ Swete, II, 299. Феодор и его сторонники признают, следовательно, в Спасителе три лица, два в зависимости от природы и одно производное (относительное).

действительно *стал* человеком¹. В их доказательствах до 431 года и даже позднее не чувствовалось недостатка в религиозной ясности, но им безусловно недоставало ясности логической. Это и не могло быть иначе, им надо было постараться скрыть противоречие (а гегелевской философии у них еще не было). Кириллу Александрийскому, во многих отношениях не заслуживающему большого внимания, удалось, в связи с его церковной политикой, бороться, подобно Афанасию, за основную идею благочестия и иметь на своей стороне традицию. Это благочестие в сущности ничего не требовало, кроме сильного и надежного выражения тайны («пусть в тайне почитается неизреченное»). Для избрания веры в формуле Кириллу не потребовалось многих слов, но как только он захотел разъяснить тайну, он сейчас же подвергся опасности зайти дальше своего убеждения, и его терминология была ненадежна. Его вера исходила не из исторического Христа, но и не из космического Логоса, а из Бога, ставшего человеком и являющегося личностью в Богочеловеке. Бог-Логос слился со всей человеческой *природой*, и все же сам *остался тем же, чем был*. Не он сам изменился, а все человечество слил воедино со своим естеством, которое при этом ничего не утратило (следовательно также *asynchytos* и *atreptos* — в этом заключается разъяснение понятия; прежде даже на Западе неосторожно употребляли выражение «смешение» [Тертуллиан], и еще каппадокийцы употребляли слова *synchysis* и *krasis*). Бог-Логос после воплощения остается тем же, чем он был до воплощения, *одним* лицом. То, что испытывало тело, испытывал он сам. Поэтому Кирилл особенно охотно употреблял следующие выражения: *heis kai ho autos*, именно Бог-Логос; *ho logos meta tês idias sarcos, idian poiein tên sarca oeconomicôs, memenêken, hóper ên, ek dyo physeôn heis* (настоящий лозунг!), *syneleusis dyo physeon kath'henosin adiaspaston, asynchytos cai, atreptos*. Различия между естеством и ипостасью Кирилл едва касается. Однако, насколько я знаю, он

¹ В Александрийской конструкции личности Спасителя Бог-Логос всегда является единственным создающим ее и активным субъектом. Наряду с этим А не существует равносильного ему В (человеческой природы, человека), но А принимает В и вбирает его в себя. Таким образом, должен был возникнуть вопрос, подверглось ли А какому-нибудь изменению благодаря принятию В: Все изменения падают на долю В, которое, слившись воедино с А, становится частью его существа.

никогда не выражался: «из двух ипостасей» или «единство природы», и неточное и сомнительное представление смешения он заменяет, хотя еще неуверенно, представлением обмена свойств. Для божественной природы «естество» и «ипостась» у него совпадают, для человеческой — нет. Хотя он приписывает Христу все составные части человеческого существа, однако, он *отвергает взгляд, что Христос был индивидуальным человеком, подверженным в силу Своей природы всем страданиям*. Христос есть Логос, принявший безличную человеческую природу: только таким образом он может быть Спасителем. До воплощения, по мнению Кирилла, были две природы, после — одна, именно богочеловеческая, которую только теоретически можно разделить на две (*uch hostes ton physeōn diaphoras aneiremenēs dia tēn henōsin*, но разве это может быть чем-нибудь большим, чем простое утверждение). Единство не имеет своим следствием того, чтобы Бог был подвержен страданиям; но если тело Логоса страдает, то Он страдает; Он, следовательно, — распятый Бог, а Мария — Богородица. Поэтому и тело Христово в причастии может даровать вечную жизнь, так как оно преисполнено божества. Кириллу не всегда удавалось, оставаясь в пределах монофизитства, уберечься от крайних (т. е. последовательных) его выводов. Его основной взгляд чисто монофизитский, но он сам не хочет быть монофизитом, и, *утверждая, что человечество Христа не подверглось ограничениям, слиянию и изменению*, он старается избежать последовательной монофизитской формулы. Кирилл действительно ортодоксален, т. е. он учит тому, что являлось следствием ортодоксального учения о Христе. Но противоречие явно: должны существовать две природы, не подвергшиеся ограничению или слиянию, и человеческий Логос, и, вместе с тем, должна быть только одна богочеловеческая природа, а человеческая — безлична. Явно также, что с этим взглядом нельзя согласовать образа действительного Христа: приходится допустить докетические объяснения (вернее, приспособление: Христос испытывал голод и жажду, трепет и страх, потому что *Он этого хотел*). Но это учение сравнительно все-таки ценнее, чем халкедонская формула, потому что вера может из него вывести заключение, что Христос — принял всю человеческую природу, слил ее с собою по существу и, таким образом, возвысил ее до божественности.

Спор загорелся в Константинополе благодаря наивно-самодовольному, шумному и недалекому, но честному и не лишенному благородства епископу Несторию¹ (428), которого александрийцы ненавидели как антиохийца и которому завидовали как обладателю константинопольского престола. Он неосторожно раздул эту ненависть своими политическими проповедями и нападками на сторонников Кирилла, отвергая в частности слово «Богородица» и родственные выражения, как могущие быть неправильно истолкованы (мифы) и роняющие христианское откровение в глазах язычников². Он старался искоренить «заразу Ария и Аполлинария»; однако как христолог он и сам не принадлежал к крайнему левому крылу ортодоксии, подобно Феодору. Он привел столицу в восстание; монахи и женщины императорской семьи были против него; тогда вмешался Кирилл. В формулах, употреблявшихся ими обоими, большой разницы не было — так как Несторий был готов теперь с некоторыми оговорками примириться со словом «Богородица»³; но за формулами скрывалось глубокое догматическое и церковно-политическое разногласие. Кирилл (открытые письма к Несторию) боролся за единую богочеловеческую природу и за примат на Востоке. Ему удалось привлечь на свою сторону римского епископа Целестина, которому константинопольский епископ в то время еще казался более опасным соперником, чем александрийский. Целестин, относившийся враждебно также лично к Несторию, отказался от своих христологических взглядов, которые были очень близки к взглядам Нестория, присоединился к анафематизмам Кирилла и потребовал от Нестория отречения. Последний, посылая такие же анафематизмы по адресу Кирилла, ходатайствовал перед императором, благосклонно к нему относившимся, о созыве вселенского собора. Но Кирилл сумел так вести вселенский собор в Эфесе (431), что он с самого начала раскололся. Впоследствии заключения египетско-римской партии (кирилловского совещания) были признаны решением собора, тогда как вначале император не признавал ни их, ни постановлений несторианской партии. Кирилл не выставил ново-

¹ По правильному замечанию *Loofs's* («Ueberlieferung», стр. 160), к нему, главным образом, относятся слова историка церкви Евангрия (I, 4).

² См. *Loofs*, «Nestoriana», стр. 252, 276, 337.

³ См. *Loofs*, «Nestoriana», стр. 167, 181, 184 сл., 191, 272 сл., 301 сл., 309, 312.

го символа, но добился отлучения Нестория и провозглашения своего учения ортодоксальным и согласным с Никейским. Собор сторонников антиохийцев объявил, напротив, отлученным Кирилла. Император утвердил оба отлучения и по отношению к Несторию у него были на это особые соображения. Он умер в изгнании. Однако Кириллу, имевшему при дворе силу, удалось удержаться, и в 433 году, чтобы не потерять влияния, он заключил даже унию с антиохийцами, двусмысленное исповедание которых по своему буквальному смыслу ближе стояло к антиохийской теологии. Но именно вследствие этого Кирилл остался господином положения (антиохийцы допустили позорное падение Нестория, потому что они считали, что *по существу* они победили; наиболее строгие из них переселились на Восток) и сумел все больше и больше упрочить александрийское учение и господство церкви.

Дальнейшая история несторианской церкви не лишена славы; они в продолжение нескольких веков занимались наукой и передали ее арабам и персам; см. *J. Labourt*, «*Le Christianisme dans l'empire Perse*» (224—632), 1904.

§ 42. Евтихианский спор

Акты соборов см. *Mansi*, т. VI, VII.

Кирилл умер в 444 году. В его собственной партии были люди, которые не могли ему простить унии, заключенной ради личного честолюбия. Его преемником был Диоскур, не могший равняться с ним как политик, но все же похожий на него. Он пытался осуществить стремления своих предшественников на александрийском престоле, превратить Египет в церковную область, управлять восточной церковью как папа и фактически подчинить себе императора и государство. Уже Феофил и Кирилл опирались при этом на монахов и на массы, но также на римского епископа, который столько же, как и они, был заинтересован в ослаблении константинопольского епископа. Они порвали затем союз с греческой наукой (борьба против оригенизма), чтобы не отталкивать от себя главной силы этого времени, благочестивых варваров. Могло казаться, что Диоскур при слабом императоре Феодосии II действительно достиг своей цели (Эфесский собор 449 г.), но за крупной победой последова-

ла катастрофа. Она исходила от энергичной императрицы Пульхерии и ее мужа Маркиана, которые вновь выдвинули византийскую идею господства государства над церковью, и от Льва I, который в решающий момент оставил традиционную политику римского престола помогать Александрии в борьбе с Константинополем, вступил в союз с императором и с епископом столицы и сместил Диоскура. Однако, в момент падения должна была вновь обнаружиться противоположность интересов *ad hoc* объединившихся сил (императора и папы). Каждый из них хотел использовать победу для себя. В расчеты императора не входило отдать восточную церковь в руки призванного им на помощь папы, хотя он и навязал восточной церкви догматическую формулу последнего как единственный выход. Папа, в свою очередь, не мог примириться с тем, чтобы патриарх столицы вытеснил остальных восточных патриархов и, будучи креатурой императора, управлял церковью по воле последнего, наконец, чтобы константинопольский престол был приравнен к престолу Святого Петра. Благодаря халкедонскому собору, государство, правда, на минуту восторжествовало над церковью, но, навязавши ей свою догматическую формулу, против которой была большая часть верующих, оно вызвало раскол в империи и положило начало отпадению больших областей на юге, востоке и северо-востоке, усилило своего опаснейшего врага, римского епископа, как раз в такой момент, когда он после падения Западной римской империи оказался во главе Запада, и подготовило таким образом то положение вещей, при котором византийское господство было ограничено лишь побережными областями восточной части Средиземного моря.

Таковы общие условия, в которых разыгрался евтихианский спор, и из этого видно, какую роль играла в нем политика.

Унией 433 года христологический вопрос был уже скомпрометирован. Смотря по толкованию формулы, каждого можно было считать еретиком или признавать православным. Однако, несмотря на энергичное противодействие смелого и ненавидимого всеми Феодорита, александрийское учение, отвечавшее вере Востока, фактически делало все большие и большие успехи, и Диоскур держал себя как архиепископ Палестины и Сирии. Император совершенно предоставил ему церковь. Диоскур преследовал сторонников антиохий-

ского учения, стремился искоренить формулу «две природы» и допускал даже сомнительные учения, имеющие аполлинаристически-докетический характер. Однако, когда старый архимандрит Евтихий формулировал свою кирилловскую христологию в тезис: «мой Бог не единокроен нам, тело его не человеческое, а лишь человекоподобное», тогда его личные враги (Домн Антиохийский, а затем Евсевий Дорилейский) воспользовались этим предлогом, чтобы донести на него патриарху Флавиану, который, не будучи убежденным христорогом, охотно воспользовался этим случаем, чтобы избавиться от духовного лица, пользующегося расположением при дворе. На Константинопольском соборе (448 г.) Евтихий был осужден как валентинианец и аполлинарист, несмотря на то, что он после некоторых колебаний принял формулу: «из двух природ один Христос», и ссылаясь на Кирилла. Двор, столица и римский епископ колебались во все стороны. Диоскур понимал, что наступил момент разрешения вопроса о преобладании, но не хуже его понимал это и Лев I. В то время, как первый добивался у императора созыва собора и, подготавливаясь к нему, вооружился чисто папской полнотой власти, второй понял — несмотря на решение своего предшественника Целестина в пользу Кирилла, — что Евтихий является опаснейшим еретиком, а Флавиан верным, находящимся в опасности, другом, и старался письмами к влиятельным лицам помешать созыву собора. Он написал Флавиану знаменитое послание (летом 449 года), в котором он возвращался в христологических вопросах к тертуллиано-августинскому взгляду. В этом послании строго проводится учение о двух естествах и предлагается старый западный формалистический выход, что надо верить в одно лицо, имеющее две различные природы (субстанции). Этот выход, не являющийся, во всяком случае, ни монофизитским, ни несторианским, так как здесь строго различается лицо и две природы, следовательно, вводятся три величины, стоит, однако, ближе к несторианству, не отвечает основному запросу восточной веры и исключает всякое конкретное мышление и при этом не удовлетворяет ни религиозной потребности, ни разума. Наряду с этим Лев знает только ереси докетизма и Павла Самосатского. Лев сознает, правда, в своем послании важность вопроса о *нашем* спасении, но дает на него такой ответ, какой Кирилл отверг бы.

В августе 449 года собрался вселенский собор в Эфесе, руководимый Диоскуром. Рим сначала совершенно игнорировали, потом оскорбили в лице его неуверенно действовавших представителей и лишили его первенствующего положения. Диоскур добился от собора постановления, что надо сообразоваться с Никейским и Эфесским (431) соборами, бывшими представителями древней веры: «после воплощения существует *единая*, ставшая плотью природа». Нового символа выставлено не было; Евтихию был возвращен сан, и на основании никейского символа (!) главари антиохийцев, а также Флавиан, Евсевий Дорилейский, Феодорит, Домн Антиохийский были смещены; одним словом, церковь была основательно очищена от «несторианства». Все это было сделано почти единогласно. Через два года многие епископы, принимавшие участие в этом решении, выставляли его как вынужденное (*latrocinium Ephesinum*, говорит Лев). Очевидно, Диоскур со своими фанатическими монахами терроризировал собор. Однако, гораздо более сильное давление понадобилось впоследствии на Халкедонском соборе. Диоскур действительно привлек для проведения этого решения восточную веру, и несравненная победа, которую он одержал, могла рассчитывать на прочность в церкви, если бы не вмешались посторонние силы (государство, Рим). Но Диоскур вооружил против себя папу и византийскую государственную идею и не считался с общим отрицательным отношением к правому крылу своих союзников, которые были скрытыми аполлинаристами. Он реабилитировал Евтихию, не осудив категорически тех опасных положений, какие постоянно высказывал он и его сторонники.

28 июля 450 года Пульхерия и Маркиан наследовали Феодосию; до этих пор Лев напрасно старался оказать противодействие собору. Теперь Маркиан, решившийся сломить господство александрийского епископа, нуждался в папе. Лев хотел осуждения Диоскура и принятия своего догматического послания *без собора*. Но император должен был настаивать на том, чтобы произвести полное обновление. Это могло быть достигнуто только при создании также и новой догматической формулы, которая обнаруживала бы неправоту египтян, но, вместе с тем, не отдавала бы полного преимущества и антиохийцам. Политические соображения

указывали как на единственный исход на подготовленную уже до некоторой степени униатским исповеданием 433 года, но все еще новую для Востока западную формулу (Льва). Собор действительно собрался в Халкедоне в 451 году. Папским легатам было предоставлено почетное председательство: Лев внушил им ни в чем не поступаться первенством Рима. Большая часть, 500—600 епископов были настроены, подобно Кириллу или Диоскуру, в высшей степени неприязненно ко всякому несторианству и враждебно к Феодориту; но император держал собрание в своих руках. Было твердо решено, что Диоскур должен быть лишен сана и что должна быть принята догматическая формула в духе Льва, так как решение 449 года было уничтожено как «вынужденное». Но также твердо было решено, что нельзя жертвовать памятью и учением Кирилла. Поэтому Диоскур после в высшей степени позорного процесса был лишен сана не как еретик, а за непокорность и незаконные действия. Большинство епископов в присутствии императорских комиссаров, отреклись от своего прошлого и покинули Диоскура и постановление 449 года; но только путем обмана и угрозы удалось заставить епископов признать догматическое послание Льва, которое на Востоке каждому должно было казаться несторианским, и принять учение о двух естествах в Христе также и после воплощения. Еще в последнюю минуту была сделана попытка — правда, не удавшаяся — выдвинуть догмат о различии естества только в *понятиях*. На пятом заседании были утверждены постановления 325, 381, 431 гг. (Кирилловский собор с этих пор стал считаться третьим вселенским собором), была признана их достаточность, но было замечено, что в видах лжеучителей, которые, с одной стороны, отвергают слово «Богородица», с другой, хотят ввести смешение и слияние естества, «неразумно предполагая единую природу плоти и божества и признавая божественную природу способной страдать», необходимо принять как письма Кирилла к Несторию и к восточным епископам, так и послание Льва — следовательно, *concordia discors*.

Сила тайны веры была на первое время подорвана этим различием между природой и лицом, и была создана тайна понятий, но все же ясность антиохийского понимания чело-

вечества Христа не была достигнута. Формула остается негативной и холодной; религиозные люди видели, как исчезает их утешение, «единство природы» (единая природа) и почитаемые ими формулы. Каким образом может быть спасительно для *нашей природы* то, что произошло с *личностью* Христа? Ненавистный «морализм» и «измена тайне» представлялись следствием этого решения. Выгода от спасения *полной* человечности Христа как непоколебимого тезиса веры, неоценимая в будущем, была в то время приобретена слишком дорогой ценой и потому не сознавалась. Мир также не был восстановлен. Император и папа разошлись в вопросе о 28-м каноне (уравнение Константинополя и Рима), хотя до полного разрыва они дела не довели и что было гораздо важнее — восточная церковь почти распалась.

§ 43. Монофизитские споры и пятый собор

Mansi, т. VII—IX. — *G. Krüger*, «*Monophysitische, Streitigkeiten*», 1884. — *F. Loofs*, «*Leontius von Byzanz, Texte und Untersuchungen*», III, 1, 2, 1887.

Столетие между четвертым и пятым соборами представляет собою картину самого сложного и запутанного положения вещей; догматическая ситуация также постоянно изменяется; таким образом, краткий обзор совершенно невозможен. Вследствие этого здесь могут быть рассмотрены только главные пункты:

1. Противники Халкедонского собора, монофизиты, превосходили православных духовной энергией и подвижностью. В Египте, в части Сирии и в Армении они одержали верх, и императору не удалось ни угрозами, ни уступками надолго склонить их на свою сторону; напротив, эти области все больше и больше отдалялись от империи и от столицы и связывали монофизитское верование с национальностью, подготавливая, таким образом, образование самостоятельных, враждебных греческой, национальных церквей. Придерживаясь в основных пунктах учения Кирилла и отвергая заходящие слишком далеко аполлинаристически-евтихианские формулы, монофизиты обнаруживали во внутренних духов-

ных движениях исключительную живучесть догматического наследия церкви. Вновь пробудившийся аристотелизм, который, будучи схоластикой, разрушал платонизм, нашел среди них ученых представителей, которые, однако, в своей спекуляции очень приближались к троебожию (Иоанн Филопон). В христологическом вопросе существовали два основных направления (*Gieseler*, «Comment, qua Monoph. opin. illustr.», 2 ч., 1835 г. сл.; *Budge*, «The Discourses of Philoxenus», 2 т., 1894). Одни (самый значительный из них Север Антиохийский, севериане, «агноэты», «фартолатры») протестовали против халкедонского постановления лишь как против формального новшества, соглашались признать различие двух природ Христа в понятиях, усердно старались даже сохранить представление о неслияемости природ и подчеркнуть сотворенность и тленность (теоретическую, до воскресения) тела Христа (единородного нам) так же, как и ограниченность познания души Христа, так что они в некоторых отношениях удивляли даже православных. Их можно было склонить на свою сторону, пожертвовав лишь халкедонской формулой, вернее догматическим письмом Льва. Другие (менее многочисленные) монофизиты¹ (Юлиан Галикарнасский, «актиститы», «аффартодокеты») напротив, отвергая преобразование одной природы в другую, выводили вместе с Кириллом (и заходили дальше его) все следствия из единства природы (из двух естеств [не о двух естествах] единый Христос; естества действуют не самостоятельно, так как они различаются только теоретически); с момента воплощения и тело надо рассматривать как бессмертное, даже как не сотворенное, все свойства Божества перешли на человеческую природу; поэтому все аффекты и ограниченность, обнаруживающиеся в евангельском образе Христа, свободно усвое-

¹ Терминология не совсем ясна (вследствие халкедонской формулы и соглашения ее с учением Кирилла и догматическим посланием Льва, вопреки сущности дела). С одной стороны, называют монофизитами всех, ортодоксальных в других отношениях христиан, отвергающих халкедонское учение, с другой стороны, лишь тех, которые в своих выводах заходят дальше Кирилла, и, следовательно, самого Кирилла не называют монофизитом. Согласно второму определению, часть монофизитов, в действительности, не является монофизитами. (Севериан; также армянская церковь, сохранявшая неопределенность кирилловских и докирилловских положений.)

ны Христом *kata charin* и не вытекают с необходимостью из его существа. Это понимание, обусловливаемое исключительно идеей спасения, соответствует древней традиции (Ириней, Афанасий, Григорий Нисский и т. д.). Были, наконец, и такие монофизиты — но, конечно, не многочисленные, — которые доходили до пантеистической спекуляции («адиафориты»): всякое творение таинственным образом единородно Богу; *henôsis physikê* в Христе является лишь выражением всеобщей единородности природы Богу (Стефан Вар Судейли; мистики; их влияние на Запад: Скот Эриугена). После пятого собора, и еще в большей степени после вторжения ислама, монофизитские церкви глохли в одиночестве и удалении от эллинства, дикий национальный и культовый фанатизм и бесплодная фантазия монахов очень приблизили их к варварству. Но это было медленным процессом; еще в глубокое средневековье были выдающиеся учителя.

2. Так как власть оказывалась бессильной, то некоторые императоры пробовали для сохранения единства империи на время отменить Халкедонское учение (энциклика Василиска 476 года) или обходить его (генотикон Зинона 482 года). Но следствием такой политики бывали всегда привлечение на свою сторону лишь части монофизитов и разрыв с Римом и Западом. Так, благодаря генотикону, произошла 35-летняя схизма с Римом (484—519), которая привела к еще большей независимости папы. Императоры не могли решиться пожертвовать ни Римом, ни Востоком и, в конце концов, потеряли и то и другое. В 519 году халкедонская формула была снова восстановлена в союзе с Римом императором Юстином, находившимся под влиянием своего племянника Юстиниана. Но феопасхитский спор (прибавление к Трисвятому слов: *ho stauotheis di'hêmas*, распятый за нас, точнее, принятие формулы: «одно из лиц Троицы было распято»; то и другое не тождественно, так как первое являлось новшеством в культе и могло быть понято как сабеллианизм, второе вполне ортодоксально), начавшийся в 518 году, показал, что на Западе относились недоверчиво ко всякому кирилловскому толкованию халкедонской формулы, тогда как на Востоке благочестивые люди и традиционалисты мирились с халкедонским учением только в его кирилловском толковании, все еще надеясь при этом на примирение с монофизитами.

3. Тогда как в V веке халкедонская ортодоксия не имела на Востоке ни одного видного представителя-догматика — лучшее доказательство того, что она была чужда восточному духу — с начала VI века таковые стали появляться. Не только сама формула, благодаря времени, стала внушать к себе большее уважение, но, главным образом, изучение Аристотеля давало в руки оружие для ее защиты. Схоластика позволяла сохранить халкедонское различие природы и лица, даже приветствовать его, и, вместе с тем, давать формуле *строго кирилловское толкование*. Это сделал скифский монах, научно образованный (в конце своей жизни он выступил даже в защиту Оригена), но враждебный всему антиохийскому, *Леонтий из Византии* (около 485 до 543 г.), самый крупный догматик VI века, предшественник Иоанна Дамаскина, учитель Юстиниана. Он успокоил церковь философски-логическим объяснением халкедонской формулы и предоставил догму схоластической технике. Он является отцом новой христологической ортодоксии подобно тому, как каппадокийцы были отцами новой тринитарной ортодоксии. Своим учением об *ипостасировании* человеческой природы он в форме утонченного аполлинаризма (человеческая природа не лишена ипостаси, т. е. субъекта, но она имеет свою ипостась в Логосе), вполне удовлетворил идее спасения (хотя Леонтий устанавливает две энергии, но, с другой стороны, он сохраняет «единую природу воплотившегося Логоса» и сливает обе энергии путем принятия *antidosis* и *koinônia ton opomâton* — общность свойства, бывшая уже для Аполлинария основным положением, стала спасительной идеей).

4. Исходя из этого, надо понимать религиозную политику Юстиниана, догматика на императорском престоле. С беспримерным счастьем подчинив себе всю империю, он хотел также окончательно фиксировать имперское право и имперскую догматику. Им руководили следующие соображения: а) строгое сохранение *буквального смысла* халкедонской формулы, как решающего постановления, равного никейскому, константинопольскому и эфесскому; б) строго кирилловское толкование символа (император готов был дойти до аффартодокетизма), чтобы привлечь на свою сторону монофизитов и последовать собственному влечению. Средствами

для этого были: а) многочисленные императорские религиозные эдикты в духе христологии Леонтия, б) публичные религиозные диспуты, в) проведение феопасхитской формулы, г) подавление всякой свободной независимой теологии, следовательно, с одной стороны, оригенизма, имевшего многочисленных приверженцев среди монофизитских монахов, особенно в Палестине, с другой — антиохийской теологии (543 г.), у которой также были многочисленные сторонники (подобно тому, как он закрыл Афинскую школу, император хотел закрыть и все христианские научные школы); только схоластика должна была остаться, д) насильственное насаждение новой ортодоксии на Западе. Осуществление этих планов затруднилось: 1) негласным соправительством энергичной императрицы Феодоры, еще более расположенной к монофизитам, 2) сопротивлением Запада, который не хотел согласиться на осуждение антиохийцев, т. е. «трех глав» (личности и сочинений Феодора, сочинений Феодорита против Кирилла, послания Ивы к Мариту). Запад (Факунд Германский) правильно усмотрел в этом позднем осуждении антиохийцев попытку упразднить учение о двух естествах, как его понимал Лев, и заменить его утонченным монофизитством. Но Юстиниан нашел в Риме бесхарактерного папу (Вигилия), который, угождая императору, покрыл себя позором и поставил на карту свое положение на Западе (большие схизмы на Западе; римскому престолу грозила опасность остаться одиноким). Он провел осуждение Оригена и «трех глав», восстановил догматические идеи обоих Эфесских соборов, 431 и 449 гг., не затрагивая Халкедонского, и заставил покорных епископов утвердить все это на пятом соборе в Константинополе в 553 году. Но, несмотря на то, что теперь (согласно Кириллу) надо было признавать *единую* богочеловеческую природу (наряду с учением о двух природах) и, *таким образом, дух восточной догматики одержал победу*, западная христология, следовательно, оказалась побежденной, монофизиты все же не подчинились, так как Халкедонское учение внушало слишком сильную ненависть и вражда уже давно стала национальной. Многие западные церкви не хотели признать пятого собора; лишь через полвека, благодаря усилиям Рима протест был заглушен.

§ 44. Монергистические и монофелитские споры, шестой собор и Иоанн Дамаскин

См. *Mansi*, т. X и XI. — *Owsepian*, «*Entstehungsgeschichte des Monothelismus*», 1897. — *G. Krüger*, «*Monothelismus*» в «*Real. Encycl.*», 3-е изд.

С постановлениями четвертого и пятого соборов согласовалось учение как об *одной* так и о *двух* волях в Христе. Фактически до VI века едва ли кто-нибудь говорил о двух волях в Христе (несколько лучше засвидетельствованы «две энергии»); так как и антиохийцы подобно тому, как раньше Павел Самосатский, говорили, что человеческая воля вполне осуществляется в божественной (не единство воли, а согласование воли). Но богословие Леонтия, во всяком случае, склонялось к учению о двух волях. Едва ли, однако, дело дошло бы до разногласия — уже с 553 года догма была предоставлена описательной и расчленяющей теологической науке (схоластике) и культуре (мистике), — если бы этим вопросом не воспользовалась политика.

Патриарх столицы Сергей, сириец — может быть — монофизитского происхождения, посоветовал энергичному императору Гераклию (610—41) закрепить за империей вновь завоеванные области на юге и на востоке, пойдя навстречу монофизитам формулой, уже известной в Египте, что Богочеловек, состоящий из двух естеств, творил все *mia theandriké energeia* (при помощи *единой* богочеловеческой энергии). «Апостольское» свидетельство для этого учения нашли у Дионисия Псевдо-Ареопагита. Действительно, в 633 году на этом основании было заключено соглашение со многими монофизитами в Египте и Армении (также с некоторыми в Сирии) после того, как Сергей уже 14 лет здесь и там действовал в пользу этой формулы. Однако, поднялось сопротивление (Софроний, впоследствии епископ Иерусалимский, называл эту формулу аполлинаристической), и Сергей в союзе с Гонорием Римским старался всех удовлетворить, объявляя, что говорить об одной или двух энергиях является пустой болтовней, об энергиях надо молчать (что Христос имеет только одну волю, считалось еще понятным само

собою). Так же гласил императорский эдикт, *ekthesis* (638 г.), который объявил вопрос об энергиях неправильно поставленной проблемой и, категорически утверждая монофелитизм, раздул впервые спор о волях. Не только на Западе поняли теперь следствия догматического послания Льва, но и на Востоке лучшие теологи (Максим Исповедник), благодаря аристотелевской схоластике, настолько сжились с халкедонской формулой, что относили волю к естествам (не к лицу) и потому требовали двойственности. На Римском соборе 641 года (папа Иоанн IV) *монофелитизм* был осужден. Не признающие *Ekthesis* бежали с востока в Карфаген и Рим и подготовили в союзе с папой настоящую революцию. Она, правда, не удалась (добивались свободы церкви по отношению к государству; это стремление продолжалось в иконоборчестве); но император был все-таки принужден отменить догматический эктезис и заменить его формалистическим *Typos*, запрещающим под угрозой строгих наказаний спор об одной или двух волях. Но Рим не склонился и на это. На Латеранском соборе 649 года (Мартин I), на котором присутствовало много представителей Востока, заговор против императора, осмеливающегося давать предписания церкви, продолжался. Учение о двух волях было строго формулировано, но странным образом было также отдано должное и правильно понятому положению: *mia physis tu theu logu sesarkomene* (единая воплощенная природа Бога-Логоса). Целый ряд константинопольских патриархов последнего времени был осужден. Мартин делал вид, что он, как второй Диоскур, управляет восточными церквами и возмущает их, но императору Константу, государю папы, удалось захватить его (653 г.). Обесчещенный и поруганный, умер он в Херсонесе. Пришлось пострадать также и Максиму Исповеднику. Константин нашел скоро в Риме более покорных пап и до своего убийства (668 г.) оставался господином положения, приводя в исполнение *Typos* и способствуя разумному разрешению вопроса, что две воли, соответствующие двум природам, в силу ипостатического соединения становятся *единой* ипостатической волей.

Последовавший затем переворот в Константинополе не вполне ясен. Может быть, вследствие того, что уже не приходилось более считаться с монофизитами, может быть, по-

тому, что «наука» была на стороне учения о двух волях; вероятно, также вследствие того, что догматическими уступками надеялись сильнее привязать к столице ненадежные западные владения и создать из римского епископа противовес константинопольскому патриарху¹, — император Константин Погонат уступил и старался завязать новые сношения с энергичным папой Агафоном. Последний, как некогда Лев I, прислал депутацию и догматическое письмо, в котором он провозглашал непогрешимость римского престола и диофелитизм. На шестом соборе в Константинополе (680) последний, после различных примирительных предложений и встречая против себя протест, который, однако, в конце концов, смолк, был принят. Следовательно, формальные выводы из декрета 451 года были сделаны. (В *одном* Христе две воли, соответствующие его двум природам, и две энергии, нераздельно, неизменно, неслияемо сосуществующие; их надо представлять себе не противоположными друг другу, но человеческая воля покорна божественной, не противится и не противоречит ей, скорее подчинена вселенной Божественной воле; человеческая воля не уничтожается, но происходит соединение, она становится волей Бога-Логоса, подобно тому, как человеческое естество, не будучи уничтожено, становится естеством Бога-Логоса.) Вместе с тем, были осуждены многие константинопольские патриархи и папа Гонорий. Таким образом, Рим вновь навязал свою формулу, уравновесил результаты пятого собора шестым и проник Восток своим естеством. Однако положение вещей стало иное, чем в 451 году; учение о двух природах было до такой степени усвоено византийской церковью, что учение о двух волях, раз высказанное, уже трудно было устранить, и наиболее видный его защитник, Максим Исповедник, принадлежал восточной церкви. Примирение между Римом и Константинополем продолжалось недолго. Уже в 692 г. на Трулланском соборе Восток резко отделился от Запада в вопросах культа, которые стали теперь решающими.

Формулы византийской догматики (451 г., 680 г.) остаются западными; но дух, выразившийся в 431 и 553 гг.

¹ Константинопольскому епископу продолжение схизмы было бы, конечно, очень желательным.

(Кирилл), одержал вверх в *толковании* формул и в системе культа; в культовой мистике навсегда осталась монофизитская окраска. Это сказалось, с одной стороны, в иконоборстве, с другой — в христологической догматике действовавшего в середине VIII века Иоанна Дамаскина (*Pege gnoseos*; г. 1 *kephalaia philosophica*, г. 2 *peri haireseon*, г. 3 *ekdosis acribes tes orthodoxu pisteos*, см. издание *Lequien*, также *Langen*, «*Johannes von Damascus*», 1879).

Здесь, несмотря на диофизическую и диофелитическую формулу и строгое различие между естеством и лицом, сохраняются утонченный аполлинаризм и монофизитизм, поскольку проповедуется, что Бог-Логос принял человеческую природу (не природу отдельного человека), которая получила свою индивидуальность только через Бога-Логоса. Это — то посредствующее звено, которое усматривал уже Леонтий, которое не имеет самостоятельной ипостаси, но и не лишено ее, а сохраняет в ипостаси Логоса свое независимое положение. Кроме того, различие естеств было устранено благодаря учению о *perichoresis* (переходе) и общности свойств (см. также и здесь Леонтия). *Metadosis* (передача, *oikeiosis*, присвоение, *antidosis*, обмен) свойства обеих природ Дамаскин понимает так буквально, что говорит о *eis allela ton teron perichoresis* (переход частей друг в друга). Плоть действительно косвенным образом стала Богом, и обожествленная плоть проникнута Божеством.

В. ПРЕДВКУШЕНИЕ СПАСЕНИЯ

ГЛАВА X. ТАИНСТВА

§ 45. Мистика и таинства

Литература: см. сочинения, указанные в I главе этой части, и *K. Schwarzlose*, «*Der Bilderstreit*», 1890. — *Ev. Dobschütz*, «*Christusbilder*» в «*Texte und Untersuchungen*», т. 18, 1899 г.

Уже в VI веке догматическое развитие греческой церкви в основных чертах закончилось, и уже раньше каждый дальнейший шаг должен был бороться с отрицательным отно-

шением и недоверием. Причина этого заключалась в традиционализме, точнее в приобретающей все большее значение *ритуальности*. (Наряду с этим, однако, на Востоке к теологическим проблемам, не содержащимся в формулах христологии и учении о Троице, стал применяться религиозный индивидуализм, развиваемый монашеством; ср. *K. Holl*, «*Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*», 1897.)

Обрядность также имеет некоторый религиозный, даже христианский корень. Она возникла из стремления указать на обладание спасением уже в настоящей жизни и осуществить его; это спасением вытекает из того же источника, из которого вытекает и будущее спасение — из богочеловеческой личности Христа — и потому носит одинаковый с ним характер. Первоначально под результатами спасения в настоящей жизни разумели, главным образом, *духовные* блага, познание, укрепление воли на добрые дела и т. п. Но так как будущее спасение представляли себе как таинственное обожествление, то было лишь последовательно, что и познание представляли себе таинственным, сообщаемым в посвящениях, и, соответственно представлению о будущем *физическом* соединении с Божеством и в настоящей жизни, хотели испытать начало и предвкушение этого обожествления.

Это древнее стремление вело более грубые умы к паганизации христианства, или, вернее, часто было симптомом последней. *Mathesis* (учение) превращается в *mystagogia* (посвящение); последнее же, будучи с самого начала отталкивающим смешением духовных и чувственных элементов, постепенно все больше переходит в магию и волшебство. В последнем главным является *обряд*, а нет ничего столь нетерпимого как обряд он не переносит ни малейшего изменения. Поскольку теперь догматы веры лишались своего значения как учение и вместо этого все в возрастающей степени становились составными частями ритуала, больше того, смыслом и целью последнего, являясь выражением обожествления, они перестали допускать какое бы то ни было изменение. Там, где догма ценна лишь как реликвия древности или с точки зрения обряда, история догмы кончается. Ее заменяет *мистагогическая теология*, и действительно, пос-

ледня наряду со *схоластикой* и в тесном союзе с нею уже в VI веке остановила догматическую историю. Мистагогическая теология (помимо ее способности приводит обратно к основному феномену религии) имеет две стороны. С одной стороны, создавая на земле новый мир и смотря на вещи, лица и времена как на тайные символы и орудия, она приводит к религии-магии, т. е. спускается на самые низкие ступени религии, так как для массы, а, в конце концов, и для богословов, ускользает дух, остается освященная материя. Подобно тому, как неоплатоническая философия выродилась в религиозное варварство, так и греческое христианство под влиянием умирающей античности, завещавшей ему свои высшие идеалы и своих идолов, превратилось в иконопочитание. Но, с другой стороны, мистагогическая теология для «гностикиков» сохраняет свое древнее пантеистическое ядро, основную идею, что Бог и природа в сущности своей представляют единство, что природа есть раскрытие божества. Эту идею, более или менее ясно продуманную, сохранили и христианские мистагогические теологи. Путем спекуляции и аскезы можно эманципироваться от всяких посредников, носителей и орудий. Мистериософия заменяет таинства; последние, как все конкретное и историческое, для «гностикиков» действительно становятся чистыми символами, и в частности историческое спасение через Христа упраздняется.

Неудивительно, что конечным результатом развития являются два таких различных образования, правда, примиряющихся в ритуализме, как пантеизм и фетишизм; они оба коренятся уже в зачатках движения и родственны между собою по природе, так как источником их является представление о субстанциальном единстве Бога и природы. История развития таинств и мистической теологии, строго говоря, не относится сюда; поэтому здесь будут даны только некоторые указания.

В начале IV века церковь обладала уже целым рядом «таинств», число и границы которых, однако, совершенно не были определены. Среди них наиболее почитались крещение, вместе с соединенным с ним помазанием, и причащение; из них развилась и большая часть остальных таинств. Символические действия, первоначально лишь

сопровождаявшие таинства, получили самостоятельное значение. Так возникло миропомазание, которое уже Киприан считает особым таинством, Августин называет *sacramentum chrismatis*, Ареопагит — *mysterion teletês myrou*. Говорили также о таинстве крестного знамения, мощей, изгнания злых духов, брака и т. д. Ареопагит насчитывал шесть таинств: *photismatos* (крещение), *synaxeos eî't'un koinonias* (причащение), *teletês мугу* (миропомазание), *hieraticon teleioséos* (рукоположение в священный сан), *monahikes teleioseos* (пострижение в монахи) и *mystêria epi ton hieros kekoimêmenon* (соборование). Счисление было чрезвычайно произвольным; таинством являлся всякий видимый акт, при котором предполагалось или ощущалось что-нибудь святое. Они соответствовали небесным тайнам, заключающимся в троичности и воплощении. Подобно тому, как всякий акт откровения является тайной, поскольку через него божественное входит в чувственное, так и наоборот, всякое видимое средство, даже слово или действие становится таинством каждый раз, когда чувственное является символом или носителем — что никогда строго не различается, — божественного. Действие таинств прославляется в громких выражениях, как соединение с Божеством; но так как они не могут восстановить утраченного общения с Богом (это могут сделать только Христос и собор), то догматика в строгом смысле мало может о них сказать. Их истинное действие относится исключительно к области чувства, оно переживается фантазией: небесное видели, слышали, обоняли и осязали, но нечистую *совесть* таинствами успокоить не могли, не упразднив их и не превратив окончательно в духовные акты.

На почве таинств под влиянием грубого инстинкта масс развивалась мистериософия. Ее корни так же древни, как христианская церковь на языческой почве, и в ней можно различать два конвергирующих пути развития, антиохийский и александрийский. Первый (Игнатий, апостольские постановления, Златоуст) сосредоточивается около культа и священства, второй — около истинных гностиков, т. е. монахов. Первые видят в богослужении и в священстве (епископ) истинное наследие богочеловеческой жизни Христа и сковывают мирянина, представляющегося совершенно пассивным, культовой и иерархической системой, через кото-

рую достигается бессмертие; вторые хотят создать самостоятельных виртуозов религии. Александрийская мистериософия первоначально не правоверна; но она не пренебрегла ни одной схемой позитивной религии, но воспользовалась всеми наряду с постепенно возрастающим познанием (жертва, кровь, примирение, искупление, очищение, совершенство, средство спасения, посредник в деле спасения), смотря, однако, на всех их, как на *промежуточные ступени* для достижения путем спекуляции и аскезы такого состояния, при котором всякое видимое орудие и таинство, все святое, являющееся в видимой форме, становятся низменным, так как душа живет в святая святых и в каждом человеке должен рождаться Христос.

Обе мистериософии, иерархическая и гностическая, сливаются в мистике великого, но неизвестного человека, Дионисия Ареопагита (подготовительные ступени представляют Григорий Нисский, Макарий), который, с одной стороны, понимал культ и священство как земную параллель к небесной иерархии (многостепенный мир духов как раскрывающееся Божество), с другой стороны, воспринял индивидуализм неоплатонической мистики¹. Благодаря Максиму Исповеднику эта комбинация стала силой, царящей над церковью, монархизирующей и старающейся привить ей монашескую оппозицию против государства, — единственная форма, в которой греческая церковь может добиваться самостоятельности.

Своеобразный характер мистериософии, как спекуляции и проявления Божественного и обожествлении чувственного, ни в одном таинстве не мог выразиться так сильно, как в *евхаристии* (G. E. Steitz, «Abendmahlslehre d. griech. Kirche»

¹ О Дионисии, писавшем в последней трети V века или в первые десятилетия VI века, и его сочинениях, считавшихся «апостольскими» и потому имевших огромный авторитет, начиная с VI века [«О небесной иерархии» — «О церковной иерархии» — «Об именах Божества» — «О мистическом богословии» — 10 посланий], см. Moeller в «R.-E.», 2-е изд.; Hipler, «Dionysios der Areopagite», 1861; G. E. Steitz в «J. D. Th.», XI, стр. 197 и сл.; A. L. Frothingham, «Stephen Bar Sudaili», 1886; J. Dräseke, «Gesammelte patristische Abhandlungen», 1889, стр. 25 и сл.; A. Jahn, «Dionysiaca», 1889, главным образом, как выясняющее истину сочинение; J. Stiglmayr в «Historisches Jahrbuch», 1895, стр. 253 и сл., 721 и сл. и «Z. f. K. Th.», 1898, стр. 246 и сл. так же, как H. Koch в «Th. Qu. Schr.», 1895, стр. 353 и сл. и в «Philologus», N. F. т. VIII, стр. 438 сл.

в «J. D. Th.», т. IX—XIII). Давно уже признанная той почвой, на которой самый высший спиритуализм может сочетаться с самой грубой вещественностью, она развивалась в таком направлении, что христологическая формула, основной догмат, казался в ней живым и постижимым. Хотя спекуляция об евхаристии не получила *строго* догматического развития, однако, начиная с Кирилла Александрийского, на нее все смотрели как на таинство, непосредственно основывающееся на воплощении Христа и дополняющее тайну theosis (обожествления). Все остальные таинства, насколько и они представляют сочетание небесного и земного, основываются в сущности лишь на евхаристии. Только здесь дается настоящее *пресуществление* видимого предмета в божественное тело Христово, это представление получало все большее преобладание, вытесняло символизм и, наконец, совсем утвердилось. Превращение освященного хлеба в тело Христово является до известной степени продолжением процесса воплощения. При этом очень характерно, что по отношению к евхаристии употреблялись чисто *монофизитские* формулы, и постепенно утвердилось даже представление, что тело, в которое превращается хлеб, в силу *assumptio* является тем самым телом Христа, которое родила Мария, о чем раньше едва ли кто-нибудь думал; более древние богословы и под телом Христа (*sarx Christu*) подразумевали нечто духовное. Подобно тому, как евхаристия как таинство было теснейшим образом связано с догматом воплощения и христологической формулой (поэтому такая осторожность по отношению к этой формуле), так в качестве жертвы она была связана с крестной смертью (повторение крестной жертвы; однако, это представление не нашло в греческой церкви такого определенного выражения, как на Западе). Таким образом, она представляла важнейшие исторические события, но не как воспоминание о них, а как их продолжение, благодаря чему эти факты грозили потерять свое исключительное значение, даже свой смысл. В то же время стремление к «реальности» превращает священнодействие в трапезу, в которой раскусывали Божество зубами (так говорит Златоуст; завершение учения о евхаристии у Иоанна Дамаскина).

Все развитие греческого христианства по пути к иконопочитанию, к суеверию и плохо скрытому политеизму может рассматриваться так же, как победа всегда имевшейся в церкви низшей религии (апокрифической религии) над духовной религией. Она была узаконена и слита с *doctrina publica*, хотя теологи делали некоторые оговорки. Подобно тому, как языческие храмы были освящены в христианские церкви, так старое язычество было сохранено в почитании ангелов, святых, икон, мощей, амулетов и праздников (см. в особенности работы *Узенера* и его школы). Религия, силу которой когда-то составляло отвращение к идолам, в конце концов, подпала идолопоклонству и, благодаря этому, притупилась нравственно. Правда, зародыши этого заключались уже в самой *doctrina publica*, так как: 1) она была построена при помощи греческой философии, а философия тысячью нитей была связана с мифологией и суеверием; 2) она санкционировала Ветхий Завет, предписывая, правда, первоначально духовное его толкование; однако, буква Ветхого Завета, являющаяся, большею частью, созданием низшей ступени религии, получала все большую силу и шла навстречу низшим стремлениям церкви, которые она, как казалось, легитимировала; 3) акты крещения и причащения, представляемые как таинства, широко открывали двери вторжению мистерий вообще; 4) вера в ангелов и демонов, передаваемая древней традицией и защищаемая *doctrina publica*, становилась все могущественнее, развивалась в своей грубой форме монахами, в духовной неоплатоническими теологами и грозила стать истинной сферой религиозности, между тем как непостижимый Бог и ставший непостижимым благодаря церковному учению Христос, оставались в тени; 5) древнее представление о существовании «святых» людей (апостолы, пророки, духовные учителя, мученики), уже в раннее время было развито в том смысле, что святые являются ходатаями и умиловителями за людей; они все больше и больше занимали место свергнутых богов, присоединяясь к ангельским силам. Среди них на первое место выдвигалась Мария, и ход развития догмы особенно благоприятно отразился на ней — только на ней. Женщина, мать,

стала в непосредственную близость к Божеству, и этим дана была, наконец, возможность заставить признать то, что было наиболее чуждо первоначальному христианству — святое в женском образе — Мария стала Божией Матерью, Богородицей¹; б) с древнейшего времени для христианина смерть как час рождения в истинную жизнь была свята; вследствие этого все, связанное со смертью христианских героев, постепенно приобрело материальную святость. Античное идолопоклонство и почитание амулетов внедрились в самой отталкивающей своей форме в виде почитания мощей и костей; в контрасте невзрачного, безобразного тела и религиозной ценности христиане познавали возвышенность своей веры, и чем менее эстетичное впечатление производили мощи, тем большую ценность должны были они иметь для тех, кто видел доказательство святости в отрешении от тела и подавлении всякого чувственного влечения; 7) наконец, церковь открывала широкий путь безграничной жажде жить в мире

¹ О культе ангелов, поскольку ангелы передают людям духовные блага, см. Ареопагита; о распространенности культа ангелов (особенно идеи ангелов-хранителей) уже в IV веке см. Дидима, «De trinitate», II, 7. Культ святых (церкви, посвященные определенному святому) был уже сильно развит в 300 году; но в IV веке не было недостатка в реакции (также по отношению к культу ангелов; см. Лаодикийский собор). Против него боролся, например, галльский священник Вигиланций (ок. 406 г.) так же, как и против почитания мощей. Но наиболее влиятельные учителя (Иероним) выступили против Вигиланция и выработали «теологию святых», сохраняя для Бога *latreia* (служение), но присуждая святым *timé schtiké* (внешнее почитание, *proskynêsis*, поклонение). Почитание мощей, процветавшее также уже в IV веке, достигло высшей степени, однако, только в век монофизитства. В конце концов, каждая церковь должна была иметь свои мощи, это утвердил седьмой канон седьмого собора и торжественно санкционировал церковное употребление мощей. Но главную роль в этой низшей религии играет Мария; одна она стала величиной в догматике, *theotokos* стало таким же лозунгом, как *homousios*: «Имя Богородица содержит в себе всю тайну воплощения» (Иоанн Дамаскин в Гомилиях Марии). Книга Бытия, III, 15, была отнесена к ней, и проповедовалось активное участие Марии в деле спасения (главным образом, начиная с Кирилла Александрийского, но см. уже Иринея, Афанасия, Амвросия, Иеронима). Для Марии возникла священная история, начиная с зачатая, кончая вознесением, являющаяся дубликатом истории Христа (легенды о Марии и праздники в честь ее); она считалась необходимой заступницей. Но у греков она не превратилась в «небесную царицу» и «скорбную мать», как у латинян (*R. Benrath*, «Zur Geschichte der Marienverehrung» в «Stud. u. Krit.» 1886, стр., 7; см. *W. Gass*, «Symbolik der griech. Kirche», стр. 183).

чудес, познавать святое всеми пятью чувствами и получать от Бога чудесные знамения. Даже самые образованные отцы церкви позднейшего времени не умеют уже отличать действительного от недействительного, живут в мире волшебства и разрывают союз религии с нравственностью (за исключением аскезы), заключая тем более тесный союз с чувственным миром. Обряды самого первоначального периода религии снова всплыли на поверхность, почти в неизменном виде — вопрошение оракулов всякого рода, Божий суд, знамения и т. п. Соборы, относившиеся сначала враждебно к этому процессу, наконец, примирились с ним.

Особенно ясно выразался этот новый характер, приобретенный греческой церковью в *иконопочитании и иконоборстве*. После того как иконопочитание постепенно проникло в церковь, оно нашло могущественное подкрепление и неслыханное в древности обоснование в догмате воплощения и в соответствующем ему толковании евхаристии (начиная с V века). Христос является *εἰκόν* (подобием) Божиим, но, вместе с тем, живым существом, даже *πνεῦμα ζωοποιόν* (животворящим духом); Христос, через свое вочеловечение, сделал божественную природу познаваемой для чувств: святыя дары являются *εἰκόνες* Христа, и, вместе с тем, самим телом Христовым. Эти идеи создавали новое мировоззрение. Все чувственное, до чего коснется церковь, становится не только символом, но также и носителем святости; так чувствовали монахи и миряне, и так учили теологи. Но среди видимых предметов *икона* наиболее ясно представляет собою соединение святого и материального. Изображения Христа, Марии и святых уже с V (IV) века почитались на античный лад; люди были настолько наивны, что считали себя теперь в полной безопасности от язычества и странным образом перенесли догматическое представление об обожествленной материи на иконы, в которых можно видеть — на помощь была призвана и аристотелевская схоластика — воочию сочетание земной *материи* с небесной (священной) *формой* (к этому присоединилось суеверное, коренящееся в античности верование в нерукотворенные иконы). Монашество вскормило иконопочитание и эксплуатировало его с пользой для себя; схоластики и мистики разрабатывали его догматически.

Но монашество поощряло также стремления церкви к независимости, по отношению к сковывающему ее юстиниановскому государственному строю. В VII веке церковно-монашеская оппозиция против Византии скрывалась за дифелитизмом подобно тому, как в V и VI веках она скрывалась за монофизитством; она становилась все могущественнее и добивалась церковной свободы, которой Запад уже отчасти пользовался. Сильные, но некультурные императоры пытались положить конец этому стремлению (то, чтобы они считались с исламом, трудно предположить, но происхождение этих императоров, может быть, играло роль), стараясь заменить священников и монахов войском и сломить самостоятельность церкви, затронувши ее особенность, *иконопочитание*. Так возникло страшное *иконоборство*, продолжавшееся с перерывами более столетия. Императоры боролись здесь за государственный абсолютизм, и единственной союзной им силой было войско; остальные союзники, именно религиозное *просвещение* и древняя традиция церкви, говорившая против икон, были бессильны. Монахи и епископы имели на своей стороне современную образованность, искусство и науку (Иоанн Дамаскин, теолог иконопочитания, см. его три речи «против отвергающих святыне иконы», Феодор Студит, философски образованный защитник икон, имевший большой успех), римского епископа, затем религиозность и живую традицию; они боролись за центральный догмат, который, как они думали, выражался в иконопочитании, и за церковную свободу. Добиться последней они не могли. Результатом было, напротив, то, что церковь сохранила свой особый характер, но окончательно потеряла свою независимость от государства. Седьмой собор в Никее (787), уничтоживший постановление иконоборческого собора 759 года, санкционировал иконопочитание. Этим завершается последовательное в своих главных пунктах развитие (торжество православия 843 г., см. *de Boor*, «*Byz. Zeitschr.*», IV т., стр. 449). Божественное и святое, спустившееся при воплощении Христа в чувственный мир, создало в церкви целую систему чувственно-сверхчувственных предметов, предоставленных в пользование людей. Теософия иконопочитания соответствует связанной с идеей спасения неоплатонической идее Единого, раскрывающего-

ся во множественности многостепенных идей (прообразов), нисходящих до земного. Феодору Студиту икона была почти важнее, чем чистота догмата; так как в *подлинной* иконе человек имеет *истинного* Христа и *истинных* святых — различна только материя.

ГЛАВА XI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ОЧЕРК ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ОРТОДОКСАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

§ 47

1. Ориген дал христианскую систему, основывающуюся на четырех принципах (Бог, мир, свобода и Священное Писание), примыкающую к официальному учению (*doctrina publica*) и представляющую собою переработку всего наследия греческой философии (*Hellenike paideia*), но она была во многих своих частностях еретической и как наука о вере по необходимости заходила дальше, чем сама вера. К тому же идея спасения, как исторического факта, через истинного Бога Иисуса Христа не была в ней руководящей.

2. Церковь не могла остановиться на этой системе. Она требовала: 1) тождественности тезисов веры и богословия (в особенности со времени Мефодия), 2) такого ограничения пользования *hellenike paideia*, чтобы реалистические положения правила веры (*regulae fidei*) и Библии оставались неприкосновенными (противники Оригена: Елифангий, Аполлинарий, монахи, Феофил Александрийский, Иероним), 3) введения идеи реального и исторического спасения через Богочеловека как центральной идеи (Афанасий и его приверженцы). Эти требования, будучи последовательно проведены, разрушали оригеновскую систему, которая в своей основе была философской. Однако, никто из образованных христиан еще пока не хотел и не мог ее разрушить, так как в ней видели *науку*, с которой не хотели расставаться и в которой христианская вера нуждалась для своей защиты.

3. Вследствие этого в восточной церкви, куда со времени Константина вторгся древний мир, до конца IV века царили сомнения и произвол. Однако, благодаря Арию и Афана-

сию, идея спасения стала *критической* проблемой и в главных своих пунктах была решена в таком смысле, какого требовала в то время греческая вера; но все периферическое было в совершенно не установившемся состоянии: чисто духовное и философское толкование Библии держалось наряду с грубо реалистическим, грубый антропоморфизм — наряду с неоплатонизмом с христианской окраской, аллегорически толкуемый символ веры наряду с его буквой. Между этими двумя полюсами существовало множество оттенков: не было ни кормчего, ни руля, и низшая религия, почти не скрываемое язычество, опирающееся на простую силу, врывалось не только в церковь, но и в церковное учение. Правда, каппадокийцы (Григорий Нисский), несмотря на нападки справа и слева, спасли оригеновскую науку и жили убеждением в возможности примирить церковное учение и свободную науку. Преданные церкви миряне, подобные Сократу, одобрили это, и в то же время греческая теология проникла на Запад и стала там важным ферментом. Но наряду с этим после падения арианства создавалась монашеская и общинная ортодоксия, вступившая в союз с варварством и чрезвычайно враждебная независимой церковной науке; она не владела, однако, никаким надежным средством обороны от еретического эллинизма. Были даже епископы (Синесий), которые либо аллегорически толковали главные догматы церкви, либо опровергали их.

4. При таких условиях положение обострилось в борьбе против Оригена. Его имя знаменовало принцип сознательного пользования *hellenike paideia* в церковной науке. В Палестине страстный, ученый и ограниченный Епифаний боролся с кружками монахов, почитателей Оригена, и с епископом Иоанном Иерусалимским (конец IV века). В Египте епископ Феофил для сохранения своего авторитета был принужден предать Оригена монахам и осудить его. Это — один из фактов в истории теологии, который имел наиболее тяжелые последствия. Но не менее грустно по своим последствиям было и то, что величайший теолог Запада, живший на Востоке, Иероним, бывший сначала поклонником Оригена, вступил в союз с Феофилом и, ради сохранения своей репутации в церкви, объявил Оригена еретиком. В споре, который возник у него вследствие этого с его пре-

жним другом Руфином, принял участие римский епископ. Ориген был осужден и в Риме (399), Руфин подвергнут цензуре. Однако до общецерковной борьбы с Оригеном дело пока не дошло. Этот спор забыли под впечатлением борьбы Феофила с Златоустом. Еще в V и VI веках Ориген имел многочисленных сторонников среди монахов и мирян на Востоке, в особенности в Палестине; его уклонение от ортодоксии они частью заминали, частью одобряли.

5. Великий спор за христологический догмат в V веке на время затушил все остальные споры. Но разногласие александрийцев и антиохийцев было общенаучным. Первые основывались на традиции и спекуляции (о реалистически понимаемой идее спасения), и в числе их сторонников на левом крыле были люди, склоняющиеся к оригеновски-неоплатонической философии. С ними мирились, потому что они скрывали свои уклонения от ортодоксии за культовой мистикой; вторые были трезвыми экзегетами с критической жилкой, родственными в своей философии Аристотелю, они отвергали спиритуализирующий метод Оригена, но заимствовали у него частности. Еретический элемент у александрийцев (поскольку они еще не отделились окончательно традиционализму) все еще склонялся к пантеизму (аллегорическое толкование символа), у антиохийцев — к рационалистическому толкованию центрального догмата. Принужденные стоять на стороже старых ересей, которые все теперь переключались на Восток, антиохийцы остались «антигностическими» теологами и очень гордились тем, что они борются за Господа. Последний из них (они жили вне империи в Едессе и Нисивии), Федорит, присоединил к своему компендию еретических басен пятую книгу: «Theion dogmaton epitome», которая должна рассматриваться как первая систематическая попытка после Оригена; по-видимому, она имела большое влияние на Иоанна Дамаскина. Эта «Эпитома» имеет очень важное значение. Она связывает тринитарный и христологический догмат со всем кругом учений, сосредоточивающихся в символе, обнаруживает определенную библейскую и, вместе с тем, церковную и разумную точку зрения, везде придерживается «золотой середины», является почти полной и обращает вновь внимание на реалистическую эсхато-

логию, не принимает ни одного из сомнительных пунктов учения Оригена и в то же время не относится к нему как к еретику. Эта «Эпитома» не представляет системы; но постоянно одинаковая трезвость и ясность по отношению к частностям и тщательное библейское обоснование придают целому вид единства. Она, однако, не могла казаться удовлетворительной, во-первых, уже из-за личности автора, во-вторых, потому, что из этого очерка учения исключено все мистическое и неоплатоническое.

6. После Халкедонского собора в православной церкви в первое время замолкла великая наука, в ней в продолжение некоторого времени не существовало ни «антиохийцев», ни «александрийцев»; свободная теологическая наука почти совершенно заглохла. Однако, столетие, протекшее до пятого собора, обнаруживает два замечательных мнения. Во-первых, в церкви все больше и больше утверждалась *мистериософия*, не занимающаяся разработкой догматов, а стоящая одной ногой на почве низшей религии (суеверие, культ), другой — на почве неоплатонизма (Псевдо-Ареопагит); во-вторых, выросла *схоластика*, рассматривающая догму как нечто данное и приспособляющая ее себе путем анализа понятий (Леонтий Византийский). Юстиниан вел свою религиозную политику, применяясь к обоим этим направлениям. Опираясь на них, он, закрыв Афинскую школу, закрыл также древние церковные школы, оригеновскую и антиохийскую; пятый собор санкционировал осуждение Оригена (в 15 анафематизмах были преданы проклятию его еретические положения) и осуждение «трех глав» (антиохийцев). С этих пор перестала существовать теологическая наука в отношении принципов. Существовали лишь богослужбная мистика (хотя со скрытыми еретическими чертами) и схоластика. Большею частью они были в теснейшем союзе между собою (Максим Исповедник). Таким образом, было достигнуто то состояние, к которому во все времена стремились «консервативные» элементы; однако, церковь, благодаря осуждению Оригена и антиохийцев, оказалась безоружной перед грубым библицизмом и суеверным реализмом — таков был результат, который первоначально не был желателен. В иконопочитании, с одной стороны, и в педантичном буквальном толковании 1—3 глав книги Бытия, с другой, обнаруживается гибель свободной теологической науки.

7. Для *mathesis* решающими авторитетами считались каппадокийцы (наряду с ними Афанасий и Кирилл), для *mystagogia* — Ареопагит и Максим, для *philosophia* — Аристотель, для *homilia* — Златоуст¹. Но человеком, объединившим все это, перенесшим схоластически-диалектический метод, примененный Леонтием к догмату воплощения, на весь круг «божественных догматов», как установил его Феодорит, был Иоанн Дамаскин (*Ekthesis akribes tes orthodoxu pisteos* — подробное изложение православной веры). Благодаря ему, греческая церковь приобрела ортодоксальную систему, и не одна только греческая церковь. Сочинение Иоанна имеет не меньшее значение и для Запада. Оно стало фундаментом средневековой теологии. Иоанн был прежде всего схоластиком. Всякое затруднение служит для искусственного разложения понятий и отыскания нового понятия, которому ничто на свете не соответствует, кроме того самого затруднения, которое им уничтожается. Им ставится уже коренной вопрос средневековой науки, вопрос о номинализме и реализме; он разрешает его при помощи модифицированного аристотелизма. Все учения ему уже даны, он извлекает их из постановлений соборов и из сочинений признанных церковью отцов. В разработке их он видит задачу науки. При этом два основных догмата включаются в круг учений древнего антигностически толкуемого символа. Аллегорическим толкованием Священного Писания он пользуется в очень скромных размерах. В общем господствует буква Писания, во всяком случае, гораздо больше, чем у каппадокийцев. Вследствие этого и естественное богословие сильно отступает назад; чисто реалистические рассказы из Писания заглушают его, но обиднее всего то, что та тесная связь, которая существовала у Афанасия, Аполлинария и Кирилла между Троицей и воплощением, вообще между догматом и идеей спасения, теперь порывается. У Иоанна существует бесконечное число догматов, в кото-

¹ Большая часть теологической работы первых византийцев заключается с конца V века в постепенно создающихся экзегетических и догматических катенах. Работа над этим источником, который важен отчасти и для древнейшей литературы, началась в новейшее время (*Elster, Loofs, Faulhaber, Sickenberger* и т. д.). Исчерпывающим образом разработал так назыв. *Sacra Parallela K. Holl*, см. «*Texte und Untersuchungen*», тт. XVI и XX (1897, 1899).

рые надо верить, но они уже так ясно не связаны между собою идеей одной цели. Цель, для которой догма была когда-то средством, осталась, но средство стадо другим, это — культ, это таинства, которые составляют содержание 4-й книги его догматики. Вследствие этого система лишена внутреннего живого единства. Это в сущности не изложение веры, а изложение ее предпосылок, и единство получается только благодаря *форме* изложения, благодаря глубокой *древности* учений и благодаря *Священному Писанию*. Догматы стали священным наследием классической древности церкви; но они как бы упали со своей высоты. В церкви царят *иконопочитание, мистика и схоластика*. Картина ее дальнейшего развития, которое не было уже более развитием догмы, как бы богато и разнообразно ни отражалась в нем теологическая работа, — во многом оно представляет параллель к истории религиозности и теологии на Западе — выходит уже из рамок истории догмы. В противоположность Западу, на Востоке религиозное чувство и теология не были достаточно сильны, чтобы вызывать новые *догматические* постановления и оттенять или исправлять старые.

Книга вторая

РАСШИРЕНИЕ РАМОК ДОГМЫ И ПРЕВРАЩЕНИЕ ЕЕ В УЧЕНИЕ О ГРЕХЕ, БЛАГОДАТИ И СРЕДСТВАХ ПОЛУЧЕНИЯ БЛАГОДАТИ НА ПОЧВЕ ЦЕРКВИ

ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

§ 48

F. Ch. Baur, «Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte», т. II, 1866. — *J. Bach*, «Die Dogmengeschichte des Mittelalters», 2 т., 1873 и сл. — *J. Schwane*, «Dogmengeschichte der mittelalterlichen Zeit», 1882. — *G. Thomasius* — *R. Seeberg*, «Die christliche Dogmengeschichte», т. II, 1 ч., 1888. — *K. Seeberg*, «Lehrbuch der Dogmengeschichte», 1895/98.

1. История догмы на Западе в продолжение тысячелетия между переселением народов и реформацией развивалась из следующих элементов: 1) из своеобразного характера западного христианства, представителями которого являются Тертуллиан и Киприан, с одной стороны, с другой — популярные философы в роде Лактанция; 2) из греческой теологии, занесенной богословами IV века; 3) из августинизма, т. е. из христианства и теологии Августина; 4) на втором плане — из новых потребностей романо-германских народов. Решающим авторитетом все в большей степени становился *римский* епископ — Рим и его «lex». Догматическая история средневековья — это догматическая история *римской* церкви, хотя родиной теологии была не Италия, а сначала Северная Африка, затем Франция.

2. Установление духовного монотеизма, открытие индивидуализма и описание внутреннего процесса жизни христианина (грех и благодать) определяют значение Августина как ученика неоплатоников и Павла. Но так как он высту-

пил одновременно в защиту старой догмы и, вместе с тем, указал церкви, как Божьему царству на земле, новые задачи и цели, то его всеобъемлющий дух воплотил в себя все те контрасты, живые силы которых определяли ход догматической истории Запада. Даже морализм и связанные с таинствами суеверия, которые впоследствии почти поглотили августинизм, впервые выставлены Августином как дополнение к его религиозному учению. Как новый элемент в позднем средневековье присоединился аристотелизм (подобно тому, как на Востоке уже в VI веке), который усилил этот морализм, но, с другой стороны, благотворным образом положил предел неоплатонической мистике.

3. Августиновская религиозность не замечалась в древней догме; но он уважал ее как авторитет и пользовался ею как строительным материалом для своего религиозного учения. Поэтому она стала для Запада, с одной стороны, *церковным и правовым установлением*, с другой — подверглась глубоким *видоизменениям в теологии*. Вследствие этого в средние века, несмотря на все преобразования — религия стала правом, таинством и жизнью в покаянии — люди предавались иллюзии, что сохранена догма V века; все же новое либо не признавалось таковым, либо возводилось к спорному еще, правда, авторитету римского епископа, в качестве лишь административного распоряжения. Конец этому положению вещей положила лишь реформация, вернее Тридентский собор. Поэтому лишь с VI века из истории теологии можно выделить и особо изложить историю средневековой догмы.

4. Главным образом, надо иметь в виду: 1) историю религиозности (Августин, Бернанд, Франциск и так называемые предшественники реформации) и ее значение для преобразования догмы, 2) учение о таинствах, 3) научную теологию (Августин и Аристотель, *fides* и *ratio*) в ее влиянии на развитие официального учения. За этими вопросами скрывались в позднее средневековье вопросы о *личном убеждении и о личной* принадлежности к христианству, которые подавлялись внешней силой видимой церкви. Церковная власть была немой коэффициентом всякого духовного теологического движения, пока она ясно не вступила в борьбу за право папы.

5. Подразделение: 1) западное христианство и западное богословие до Августина, 2) Августин, 3) временное примирение доавгустиновского и августиновского христианства, до Григория I, 4) Каролингский ренессанс, 5) Ключийско-бернардовская эпоха, 6) эпоха нищенствующих орденов, схоластики и предшественников в реформации.

ГЛАВА II. ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЗАПАДНОЕ БОГОСЛОВИЕ ДО АВГУСТИНА

§ 49

См. литературу § 22. — *T. Förster*, «Ambrosius», 1884. — *S. M. Deutsch*, «Des Ambrosius Lehre von der Sünde», 1876. — *E. Niederhuber*, «Die Lehre des heiligen Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden», 1904. — *Th. Schermann*, «Die griechischen Quellen des Ambrosius etc.», 1902. — *J. H. Reinkens*, «Hilarius», 1861. — *G. Geiger*, «Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph», 1888 и сл. — *R. Schimid*, «Marius Victorinus und seine Beziehungen zu Augustin», 1895. — *T. Hahn*, «Tyconius Studien», 1900. — *O. Zöckler*, «Hieronymus», 1865. — *G. Grützner*, «Hieronymus», т. I, 1991. — *D. Völter*, «Donatismus», 1882. — *A. Bigelmair*, «Zeno von Verona», 1904. — *F. Nitzsch*, «Boethius», 1860, — *A. Harnack*, «Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche», в «Z. Th. K.» I, стр. 82 и сл. — *A. Harnack*, «Der pseudoaugustinische Traktat ad Novatianum», в Festschrift f. A. v. Oettingen, 1897. — *Haller*, «Jovinian» («Texte und Untersuchungen», т. XVII, 1897). — *G. Boissier*, «La fin du paganisme», 2 т., 1891.

1. Характер западного христианства, в противоположность восточному, определился под влиянием двух *личностей* — Тертуллиана и Августина, — кроме того, правителя церкви Киприана и политики римской общины и ее епископов, сознательно идущих к своей цели как в своем подчинении, так и в господстве.

2. В христианстве Тертуллиана господствовали два противоположных течения: древняя, энтузиастическая строгая вера и антигностический символ. Соответственно своему юридическому образованию, он повсюду искал в религии *правовые* положения и формулы и представлял себе отношение между Богом и человеком как *частноправовое*. Далее

его теология обнаруживает *силлогистически-диалектический* отпечаток. Он не философствует, а рассуждает, пользуясь попеременно аргументами *ex auctoritate* и *e ratione*. С другой стороны, Тертуллиан часто поражает нас *психологическими* наблюдениями и притом *эмпирической психологией*, наряду со стоическими представлениями о необходимости божественного вдохновения и сообщения блага («*bonum qui possidet — scilicet dens, dispensat*» = обладающий благом — т. е. бог — раздает его; *de pat.* I). Наконец, его сочинения обнаруживают *практически-евангельский* образ мыслей, обуславливаемый страхом перед Богом как Судьей, порыв к проявлению воли и *деятельности*, какой не свойствен в такой степени созерцательному греку. Во всех этих чертах и в их соединении его понимание христианства стало типичным для Запада. Он же создал большую часть латинских догматических формул и — что не менее важно — предложил церкви целый ряд догматических вопросов (*una substantia, tres personae; duae substantiae, una persona; duplex status; satisfactio; meritum; opera; vitium originis; tradux peccati*; своеобразное, сохраняющееся и впоследствии употребление слов *lex, sacramentum, natura gratia* и т. д.).

3. Тертуллиановское христианство, лишенное многих своих особенностей («*de opere et eleemosynis*»), искаженное плоской моралью и переработанное с церковной точки зрения («*de unitate ecclesiae*»), получило право гражданства на Западе благодаря Киприану, величайшему авторитету западного христианства¹; наряду с этим продолжала существовать та цистероновская теология с апокалиптическими добавлениями, представителями которой являлись Минуций и Лактанций. Религия была «законом»; но после того, как церкви пришлось признать прощение *всех* грехов (новатианский кризис), религия стала также церковным институтом покая-

¹ То, что его трактаты и послания читались с поучительными целями наряду с Библией в продолжение двух веков и что им приписывался почти канонический авторитет, доказывает, с одной стороны, скудость христиано-латинской литературы до Августина, с другой — указывает на своеобразный характер западного христианства. Необходимо обратить внимание, что среди чисто моралистических рассуждений Киприана встречаются поразительные религиозные проблески; см., напр., выше и *ad Donat.* 4. К сожалению, нельзя не признать во многих из этих мест, что религиозность является риторикой.

ния. Однако до Августина ни один теолог не сумел вполне уравнивать «lex» и «venia». В Риме и в Карфагене работали над упрочением церковности, над разработкой исполнимых церковных правил нравственности и над воспитанием общины через богослужение и покаяние. Христианство народных масс создало клир и таинства, клир освящал мирянам религию низшего достоинства. Формулы были почти целиком тертуллиановские, но его дух был либо смягчен, либо вытеснен.

4. Запад и Восток в эпоху Константина уже почти разделились, но арианский спор снова объединил их. Запад оказал помощь восточной ортодоксии и получил от нее два великих дара: *научную (оригеновскую) теологию и монашество*. В сущности это был один дар, так как монашество (идеал уподобляющейся божеству девственности) является практическим применением этой «науки». Таким образом, западная теология второй половины IV века обнаруживает две линии, сходящиеся в личности Августина: линия учеников греков (Иларий, Викторин Ритор, Руфин, Иероним) и линия природных латинян (Оплат, Пациан, Пруденций, Зенон и донатист Тиконий¹). Но в обеих этих линиях надо назвать Амвросия, как самого значительного предшественника Августина в области теологии.

5. Ученики греков пересадили на Запад научную (духовную) экзегезу Филона, Оригена, *Григория Нисского* и спекулятивную ортодоксальную теологию каппадокийцев. Благодаря первой, они устранили сомнения по отношению к Ветхому Завету и оказались в состоянии противостоять манихейству, благодаря второй — в особенности Амвросию — уничтожили натянутые отношения, существовавшие даже после 381 года между восточной и западной ортодоксией. В четыре следующих один за другим приема восточная наука и спекуляция перешли в теологию Запада: 1) через Амвросия, Мариа Викторина, Августина и Иеронима, 2) через Бозетия в VI веке (на этот раз аристотелевская), 3) благодаря оживленным сношениям греков с Римом в VII веке (они особенно благотворно отразились на английской церкви и впоследствии через нее на франкской), 4) через Ареопагита

¹ На сильную зависимость Августина от последнего указал *Hahn*.

в IX веке. У Викторина (около 385 года в Риме, комментарий к посланиям Павла) встречается уже то соединение неоплатонизма и павлинизма, которое образует основу августиновской теологии; у Амвросия просвечивает уже то сочетание спекуляции и религиозного индивидуализма, которое характеризует великого африканца.

б) Основной проблемой латинской церкви было применение христианского закона к жизни и отношение церкви к грешнику. На Востоке придавали большую цену действию культа, как общего института, и внутреннему самовоспитанию путем аскезы и молитвы; на Западе христианин сильнее чувствовал себя стоящим в религиозно-правовых отношениях и ответственным перед церковью; но он также ждал от нее непосредственной помощи в смысле таинства и проповеди и воспитательного воздействия. Ощущение греха как публичной вины было сильнее развито. Это, в свою очередь, влияло на понятие церкви. В его развитии предтечей Августина является Оптат (*de schismate Donatistarum*) в смысле более строгого понимания греха, а во многих других представлениях Амвросий.

Донатистский спор IV и начала V века, являющийся с некоторыми ограничениями продолжением монтанистского и новатианского спора, коренится в личной распри; но он уже скоро получил принципиальное значение. Донатистская партия (с течением времени она стала африканской национальной партией, заняла по отношению к теснившему ее государству положение свободной церкви и развила даже революционный энтузиазм) отрицала действительность рукоположения «предателем», следовательно, и действительность таинств, совершаемых епископом, рукоположенным «предателем» (поэтому требование вторичного крещения). Это было последним отголоском старого требования, чтобы не только церковные институты, но, главным образом, все члены ее были святы, и донатисты могли сослаться в этом своем положении на знаменитого Киприана. По крайней мере, минимум личной святости духовенства был необходим, чтобы церковь оставалась истинной церковью. В противовес им католики сделали крайние выводы из «объективного» понятия церкви. Прежде всего Оптат — однако, ср. также автора «*Quaest. ex Vet. et Novo Testamento*», который

был, очевидно, последователем Амвросия и положил в основу своих «*Quaestiones*» трактат «*ad Novatianum*» — развил мысль, что истинность и святость церкви основываются на *таинствах*, и что личные качества совершающего их безразличны (*De schism. Don.*); далее, он показал, что церковь в противоположность отщепенской церкви донатистов имеет доказательство своей истинности в своей *кафоличности*. Здесь уже вступили на «евангелический» путь, подчеркивая наряду с таинствами *веру* вместо личной святости. Таким образом, уже до Августина, Оптатом и другими было положено основание римско-католическому учению о церкви и таинствах. Веру же в связи с более глубоким пониманием греха подчеркивал, главным образом, Амвросий. Начиная с Тертуллиана, существовало на Западе представление о грехе как *vitium originis* (первородный грех) и как преступление *против Бога*. Амвросий способствовал развитию мысли в обоих этих направлениях и, таким образом, лучше, чем восточные богословы, оценил значение павловых идей благодати, оправдания и помилования грешников. Тот факт, что как раз в то время, когда поднятие церкви приобрело более внешнее значение, и создано учение о таинствах, Запад обратил внимание на павловы идеи греха и благодати, закона и евангелия, имеет решающее значение и составляет эпоху. Однако сам Амвросий еще находится под сильным влиянием общепринятых католических представлений о законе, добродетели и заслуге.

Более живое понятие о Боге, сильное чувство ответственности перед Судьей, не ограничиваемое и не разрушаемое никакой спекуляцией о природе, сознание Бога нравственной силой, представление о Христе, как человеке, подвиг Которого имеет бесконечную ценность перед Богом, умилование (удовлетворение) Бога Его смертью, церковь как воспитательное учреждение, прочно покоящееся на спасительных средствах (таинствах), Священное Писание как закон Божий, Символ как истинное содержание учения, взгляд на жизнь христианина с точки зрения вины, искупления и заслуги, точки зрения более церковной, чем религиозной, — таковы отличительные черты западного христианства до Августина. Он их упрочил и вместе с тем преобразовал. Прежде всего нуждался в разрешении сотериологический вопрос. Наряду с манихейским, оригенистически-неоплатоническим

и стоически-рационалистическим пониманием зла и спасения мелькали кое-где на Западе около 400 года и взгляды Павла, прикрывавшие обыкновенно собою нравственную распущенность, однако, в лице некоторых своих представителей, являвшиеся также выражением «евангелических» убеждений. Для того времени они были непонятны и потому должны были быть губительны для католической церкви (Иовиниан; против него Иероним). Если вспомнить к тому же, что около 400 г. язычество все еще было силой, то станет понятно, какая задача предстояла Августину! Он не был бы в состоянии разрешить ее для всей западной церкви, если бы она не была еще тогда относительно *единой*. Западно-римская империя еще существовала, а порой кажется, что ей было продолжено ее жалкое существование для того, чтобы была возможна всемирно-историческая деятельность Августина¹.

ГЛАВА III. ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ АВГУСТИНА КАК РЕФОРМАТОРА ХРИСТИАНСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ЧУВСТВА

§ 50

E. Bindemann, «Der heilige Augustin», 3 т., 1844 — 69. — *A. Dorner*, «Augustinus», 1873. — *P. Böhringer*, «Augustinus», 2-е изд., 1877 и сл. — *H. Reuter*, «Augustinische Studien» 1887. — *A. Harnack*, «Augustin's Konfessionen», 1888. — *Ch. Bigg*, «The Christian Platonists of Alexandria», 1886. — *F. Loofs*, статья «Августин» в «Real-Encyclopädie», 3-е издание. — *O. Scheel*, «Die Anschauung Augustin über Christi Person und Werk», 1901; см. его же в «Studien und Kritiken», 1904. — *J. Gottschick*, «Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi» в «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 1901, стр. 97 и сл. — Ср. относительно обоих последних *F. Kattenbusch*, «Th. L. Z.», 1903, № 7.

Можно пытаться построить августинизм на основании предшествующего развития западного христианства — (см.

¹ Запад сохранил общий церковный язык, Восток нет: уже *один* этот факт имел коренное значение для пропасти, возникшей между Западом и Востоком. Он был следствием более низкой степени развития западных варваров и хода политического развития здесь и там, но затем он сам стал орудием дальнейшего прогресса.

предыдущую главу¹ или хода развития самого Августина (язычник — отец, благочестивая христианка — мать. Гортензий Цицерона, манихейство, аристотелизм, неоплатонизм с его мистикой и скепсисом, впечатление, произведенное Амвросием и монашеством); но оба эти пути не вполне приведут к цели. Августин открыл религию в религии; он познал свое сердце как самое худшее творение и Бога как самое высшее благо; он обладал чарующим талантом выражения внутренних наблюдений: в этом заключаются его особенность и величие. В любви к Богу и в вызванной в себе боли за грехи он нашел то высокое чувство, которое возвышает человека над миром и *перерождает* его, тогда как теологи до него мечтали, что человек для достижения полного блаженства должен был бы *переродиться*, или довольствовались лишь стремлением к добродетели. Он разделил природу и благодать, но связал между собою религию и нравственность и придал идее добра новое содержание. Он разрушил призрак античной популярной психологии и морали; он распрощался с интеллектуализмом и оптимизмом древности, но он возродил его в благочестивом образе мыслей человека, нашедшего свое истинное бытие в живом Боге, и, завершая христианский пессимизм, он в то же время победил его уверенностью в *благодати*. Но прежде всего он сохранил за каждой душой ее величие и ее ответственность. Бог и душа, душа и ее Бог. Он перенес религию из форм общины и культа в сердца как дар и задачу. Любовь, искреннее смирение и сила для победы над миром — таковы элементы религии и в них ее блаженство; они вытекают из обладания живым Богом. «Благо людям, видящим в Тебе свою силу и следующим за Тобою от всего сердца». Этому научил Августин христианство своего времени и всех времен.

1. Доавгустиновское религиозное чувство было колебанием между страхом и надеждой. *Оно не жило верой*. Оно учило, что знание и добрые дела делают человека блаженным, после того как в крещении он получает отпущение

¹ Из теологов, бывших его учителями, надо назвать Тертуллиана, Киприана, Викторина, Амвросия, Тикония, Оптэга, псевдо-Августина, автора «*Quaestiones in V. et. N. T.*» и неоплатоников. Историко-литературного и теологического исследования об отношении Августина к александрийцам еще не существует.

предшествовавших грехов, но люди не испытывали блаженства. Ни крещение, ни аскеза не освобождали их от страха; они не чувствовали себя достаточно сильными, чтобы рассчитывать на собственную добродетель, и, вместе с тем, в них не было достаточно чувства виновности и веры, чтобы положиться на благодать Божию во Христе. Страх и надежда оставались, это были чудовищные силы. Они потрясли мир и создали церковь; но они не смогли создать блаженную жизнь отдельному человеку. Августин дошел от грехов до греха и *вины*, от крещения до *благодати*. Исключительность и неразрывность, с которой он соединил виновного человека с живым Богом, было тем новым элементом, который отличает его от его предшественников. «Перед Тобой одним я согрешил». — «Ты, Господи, создал нас для Себя, и наше сердце беспокойно, пока оно не найдет покоя в Тебе» — «даруй то, что Ты повелеваешь, и повелевай то, что Ты хочешь». — «Ео quod quisque novit, non fruitur, nisi et in diligit, neque quisquam in eo, quod percipit, permanet, nisi dilectione». Это тот могучий аккорд, который долетел до его слуха из Священного Писания, из интимнейшего созерцания человеческого существа и из спекуляции о первых и последних вещах. В духе, чуждом Бога, *все* лишь грех, в нем хорошо лишь то, что он *существует*. Грех является сферой и формой внутренней жизни всякого человека в естественном состоянии. Далее, всякий грех есть грех против Бога, так как сотворенный дух имеет только одну прочную связь, именно с Богом. Грех есть самомнение (*superbia*), поэтому он проявляется в стремлении и беспокойстве. В беспокойстве обнаруживается никогда не утихающая *страсть* и *страх*. Последний является злом, первая же, как стремление к благам (блаженству), добром, но как стремление к преходящим благам — злом. *Мы должны стремиться быть счастливы* (*infelices esse nolumus sed nec velle possumus*) — это стремление есть дарованная нам Богом и неутрачиваемая жизнь, — но существуют лишь *одно* благо, *одно* блаженство и *один* покой: «*Mihi adhaerere deo bonum est*». Только в Боге душа живет и находит покой. Но Бог, создавший нас, и искупил нас. Благодатью и любовью, обнаружившимися в Христе, Он призывает нас из рассеяния обратно к Себе, делает нас

«ex nolentibus volentes» и дарует, таким образом, непостижимую новую природу, заключающуюся в вере и любви. Последние исходят от Бога и являются средством, через которое живой Бог сообщается нам. Вера же есть вера в Бога, в смысл «*gratia gratis data*», а любовь есть радость о Боге, соединенная со смирением, которое отказывается от всего своего. Душа видит в этих благах, через которые она получает все, чего требует Бог, вечный дар и священную тайну. Сердце, вооруженное верой и любовью, обладает праведностью перед Богом и миром, возвышающим его над волнением и страхом. Оно ни на минуту не может забыть, что оно находится еще в узах мира и греха, но, вместе с грехом, оно всегда мыслит благодать. Побеждаемое верой, смирением и любовью греховное состояние — вот в чем заключается христианское религиозное чувство. В полноте веры, обнаруживающейся здесь, находит душа покой и, вместе с тем, неудержимо стремится вперед.

В этом чувстве и в этом образе мыслей глубже раскрылась религия, и августиновский тип религиозности является на Западе преобладающим до реформации, даже до нашего времени; но в нем скрывается *квиеетический*, можно сказать, почти *наркотический* элемент, которого мы не находим в Евангелии.

2. В сказанном выше религиозное чувство Августина представлено только с одной стороны. Он был в своей религиозности также *католическим* христианином, больше того, он впервые создал характерное для западного христианства сочетание самой свободной личной преданности Божеству с постоянным покорным подчинением церкви как институту, через который сообщается благодать. В частности надо выдвинуть следующие моменты, в которых он оказался согласен с «католицизмом» и даже усилил его: 1) он впервые превратил авторитет церкви в религиозную величину и подарил практической религии учение о церкви. Им руководили при этом два мотива: скептицизм и сознание ценности церковной общины как исторической силы. В первом отношении он был убежден, что отдельная личность не может достигнуть полного и надежного познания истины вообще и истины откровенного учения в частности — оно возбуж-

дает слишком много сомнений; и подобно тому, как он сам отдался в руки церковного авторитета, так он и вообще учил, что *церковь охраняет истину веры в тех случаях, когда личность оказывается не в состоянии ее познать*, и что вследствие этого акт веры является, вместе с тем, актом послушания. В отношении последнего он сознал, что благодать действует исторически, и сделала церковь своим орудием. Взгляд на роль церкви в погибающей Римской империи усилил это убеждение. Но Августин понял значение церкви не только как скептик и историк, но и в силу своей глубокой религиозности. Она требовала внешнего *авторитета*, как требует его во все времена живая религиозная вера. Августин нашел его в церкви. 2) Несмотря на то, что в «Исповеди» он совершенно определенно признал, что религия есть обладание живым Богом, тем не менее, в богословских рассуждениях он променял Бога на «благодать», а последнюю на таинства, и, таким образом, самое живое и свободное чувство втиснул в рамки вещественного блага, хранимого церковью. Под влиянием, кроме того, жгучего в то время спора (донатистский спор), он заплатил печальную дань представлениям своего времени и положил основание средневековой церкви, держашейся на таинствах. И всякий раз впоследствии, когда он от таинства переносится к самому Богу, он попадает в опасность устранить значение Христа (ср. «Гностика» Оригена) и потеряться в бездне мыслей о деятельности одного Бога (учение о предопределении). 3) Признавая со всей энергией *gratiam gratis datam* и преобладание веры, он все же связывал с этим старую схему, что окончательная судьба человека зависит от «заслуги» и только от нее. Вследствие этого он признал целью христианина вытекающие из *fides caritate formata merita*, являющиеся, однако, Божиим даром. Этим он не только способствовал тому, что последующее время под внешней формой его слова сохранило старую схему, но и сам он не понял, что сущность веры (т. е. постоянная надежда на Бога, вытекающая из уверенности в прощении грехов) есть высший дар Бога. Его учение об излитой на людей любви не было вполне связано с историческим Христом. 4) Хотя Августин сумел указать на блаженство, которым обладает христианин уже в настоящей жизни благодаря вере и любви, тем не менее, он не сумел поставить определенной цели земной жизни: он разделял в

общем традиционный католический образ мыслей, а квиетизм, свойственный его религиозности, не давал новых импульсов христианской *жизни*. Она получила их благодаря сочинению *de civitate Dei*, но Августин сделал это бессознательно.

Теологию Августина надо понимать, исходя из такого характера его религиозного чувства. Его религиозные теории являются большей частью ничем иным, как теоретическим выражением его настроений и переживаний. Но в них, вместе с тем, соединились разнообразные религиозные переживания и нравственные рассуждения древнего мира: псалмы и Павел, Платон и неоплатоники, моралисты, Тертуллиан и Амвросий — все это можно найти в Августине.

ГЛАВА IV. ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ АВГУСТИНА КАК УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ

Древняя церковь набросала общую схему своей теологии на основании двух главных пунктов: христологии и учения о свободе (учения о добродетели); Августин объединил эти два пункта. *Идея блага стала для него краеугольным камнем для понимания различных благ*. Нравственное благо и благо спасения должны покрывать друг друга (*ipsa virtus est praemium virtutis* — добродетель сама есть награда добродетели). Он низвел догматику с неба; однако, он не упразднил старого взгляда, а слил его с новым. Яснее всего обнаруживается это слияние в его толковании символа. Уже благодаря его докатолическому развитию и обращению, затем благодаря борьбе с донатизмом и пелагианством, христианство представилось ему в новом виде; но так как он считал символ выражением учения, то его понимание учения должно было усложниться — древне-католическая теология и древне-церковная схема были соединены с новыми идеями учения о благодати и включены в рамки символа. Это смешение разнородных элементов, которое западная церковь сохранила до настоящего времени, имело своим последствием противоречия и лишила древнюю догму ее влияния.

В частности надо указать особенно на следующие противоречия в теологии Августина. 1) Противоречие между Символом и Писанием. На него могут ссылаться как те, которые

ставят Писание выше Символа, так и те, которые предписывают обратный порядок. Августин усилил библицизм, но одновременно с этим и позицию тех представителей церкви, которые вместе с Тертуллианом боролись с библицистами. 2) Противоречие между принципом Писания и принципом спасения. Августин учил, с одной стороны, что в Писании важна только *сущность* (т. е. спасение), он доходил даже иногда до того спиритуализма, который возвышается над Писанием; с другой стороны, он не мог освободиться от мысли, что каждое слово Писания является абсолютным откровением. 3) Противоречие между представлениями о сущности религии; с одной стороны, она должна быть верой, любовью и надеждой, с другой стороны, все же познанием и неземной, бессмертной жизнью; она должна иметь целью делать человека блаженным через благодать и, вместе с тем, через *amor intellectualis*. Вера, как она понимается Павлом, и акосмическая мистика борются за преобладание. 4) Противоречие между учением о предопределяющей благодати и таким учением о благодати, которое является в главных своих чертах церковным и основывающимся на таинствах. 5) Противоречия в ходе мыслей. Так, например, в учении о благодати нередко борются идея *gratia per (propter) Christum* с представлением о благодати, исходящей независимо от Христа из существа Бога, как высшего блага и высшего бытия. Таким образом, в учении о церкви остаются непримиренными основной иерархически-сакраментальный элемент с либеральным универсалистическим взглядом, ведущим начало от апостолов.

В теологии Августина можно различать три точки зрения: точку зрения предопределения, сотериологическую и точку зрения авторитета и церковных таинств; но было бы несправедливо по отношению к нему рассматривать их порознь, так как в его мирозерцании они были связаны между собою. Именно вследствие того, что его многосторонний ум обнял эти противоречия и характерно представил их как свой внутренний опыт, стал он отцом церкви Запада. Он является отцом римской церкви и реформации, библицистов и мистиков; даже ренессанс и современная эмпирическая философия (психология) многим ему обязаны. Новых *догматов* в строгом смысле он не ввел. Лишь гораздо более

позднему времени выпало на долю создать строго формулированные догматы из преобразованного им догматического материала, из осуждения пелагианизма и нового учения о таинствах.

Разграничение важного в догматическом отношении материала от теологического особенно затруднительно по отношению к Августину, так как многое стало важным с точки зрения истории догмы лишь в гораздо более позднее время. На такие моменты по отношению к делу Христа обратил особенное внимание, напр., *Gottschick* в своих «*Untersuchungen*». При анализе его сочинений (*Scheel*) получается опять другая картина. В следующем изложении сделана попытка дать общий обзор и возможное упрощение.

§ 51. Космогоническое и эсхатологическое учение Августина

H. Siebeck в «*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*», 1888, стр. 161 и сл. — *Gangauf*, «*Metaphysische Psychologie des heiligen Augustin*», 1852. — *Storz*, «*Die Philosophie des heiligen Augustin*», 1882. — *Scipio*, «*Des Aurelius Augustinus Metaphysik*», 1886. — *Kahl*, «*Primat des Willens bei Augustin*», 1886. — *Kühner*, «*Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi*», 1890 и названные в § 50 исследования *Шеля* (О. Scheel'я) и *Готтшика* (*Gottschick*).

Страх Божий начало мудрости: с жизнью, проводимой в постоянной молитве, Августин связывал самосозерцание, которое привело его как ученика неоплатоников и Павла к новой психологии и теологии. Он стал «вторым Аристотелем», сделавши душевную жизнь исходной точкой для рассуждения о мире. Он первый окончательно расстался с наивно-объективным и, вместе с тем, антично-классическим настроением и, таким образом, уничтожил остатки политеистического мирозозерцания. Он — первый монотеистический теолог (в строгом смысле слова), среди отцов церкви, так как он поднял неоплатоническую философию выше ее самой. Не будучи невеждой в области объективного познания мира, он хотел, однако, знать только две вещи: *Бога и душу*; его скептицизм разрушал мир явлений; но в бегстве от явлений и в болезненной борьбе факты внутренней жизни остались для него фактами. Пусть не существует ни зла,

ни блага; страх перед злом, однако, несомненно существует. Исходя отсюда, т. е. путем психологического анализа, можно найти душу и Бога и набросать общую картину мира. Исходя отсюда, скептик может достигнуть познания истины, которой жаждет душа.

Основная форма душевной жизни есть искание наслаждения (*cupido, amor*), т. е. искание благ. Все побуждения являются лишь выражениями этой основной формы (как *возбуждаемость и активность*) и относятся к области как духовной жизни, так и чувственной. Воля связана с этими стремлениями, но является, однако, силой, стоящей над чувственной природой (Августин не детерминист). Фактически, правда, она связана с чувственными побуждениями и потому не свободна. Теоретическая свобода воли превратится в действительную только тогда, когда основным мотивом для воли станет *cupiditas (amor) boni*, т. е. только *добрая воля свободна*. Нравственная добродетель и свобода воли совпадают. Истинно свободная воля обнаруживает свою свободу в стремлении к добру (*beata necessitas boni*). Эта скованность есть свобода, так как она освобождает волю от господства низменных побуждений и осуществляет назначение и стремление человека к истинному бытию и жизни. В привязанности к добру осуществляется, таким образом, высшее стремление и истинная цельность человека, тогда как следуя низменным страстям, он раскалывается. Для этой мысли Августин требовал общего признания, так как он знал, что всякий сосредотачивающийся в себе человек должен с ней согласиться. Августин сочетал с ней выводы неоплатонической космологической спекуляции, но на ней сказывалась вся сила простого величия живого понятия Божества и приводила искусственно полученные элементы учения о Боге к простейшему Его исповеданию: «Бог неба и земли есть любовь; он — спасение души; кого же ей бояться?»

Идя по пути неоплатонической спекуляции (указывая на отсутствие бытия в явлениях и постепенно устранивая низшие сферы чувственного и постижимого), Августин пришел к сознанию единого неизменяемого вечного бытия (бестелесная истина, духовная субстанция, неизменяемый свет). И только это высшее бытие соответствует простоте высше-

го объекта стремления души. Только это высшее бытие есть действительно *существующее*; так как всякое другое бытие содержит в себе небытие, поэтому не может существовать и действительно погибает. Но его можно понимать с другой стороны и как раскрытие единой субстанции, как излучающееся из нее творение, и при этой точке зрения снова появляется в эстетической форме уничтоженное метафизикой явление, и возвращается интерес к нему. Но такое понимание природы является только основанием для августиновского чувства. Он не отдается ему и сейчас же переходит к наблюдению, что душа стремится к этому высшему бытию и ищет его во всех низших благах с упорной и благородной страстностью, *но все же не решается его обрести*. Здесь перед ним встает страшный парадокс, который он называет «чудовищем», что *воля на самом деле не хочет того, чего она хочет, или, по крайней мере, чего она, по-видимому, хочет*. Со всей силой чувства ответственности ощущал Августин это положение, которое на этот раз не смягчалось для него никаким эстетическим соображением, вообще свойственным ему (мир, как свет и тень, как «pulchrum», как отражение полноты жизни всеединого). *Здесь метафизика превращалась у него в этику*. Под влиянием чувства ответственности Бог (высшее бытие) представлялся ему как высшее благо, а покоряющая себе волю эгоистическая индивидуальная жизнь как зло. Это высшее благо является не только вечным местом покоя для мятущегося мыслителя или опьяняющим наслаждением жизнью для ищущего жизни смертного, но выражением для *долженствующего быть*, для того, что должно быть преобладающим и основным мотивом воли, должно дать ей свободу и тем самым силу подняться над сферой природы, освободить непреклонное стремление человека к добру от *misera necessitas peccandi* — того, что должно быть выражением *блага*. Таким образом, понятие блага освободилось у него от всего, что привносил в него рассудок и от всех евдемонистических внешних оболочек. И для этих своих мыслей он требовал общего признания.

Но за этим следовал опыт, который разрушал всякий анализ. Благо представлялось ему не только как *долженствующее быть*, но он чувствовал себя охваченным им, как

любовью, и освобожденным от чудовищного противоречия жизни. Благодаря этому, понятие Бога получило совершенно новое содержание: благо, могущее это сделать, является всемогущим, является личностью, любовью. Высшее бытие является олицетворенным священным благом, действующим на волю, как всемогущая любовь. *Метафизика и этика превращаются в религию*. Зло есть не только *privatio boni*, но и безбожие (*privatio dei*); онтологическая неполнота бытия в творениях и моральная неполнота добра есть неполнота любовного отношения к Богу; иметь Бога — это все: бытие, добродетель, свободная воля и мир. Отсюда у Августина вытекал целый поток мыслей о Боге. Для Бога так же существенно то, что он является сообщающейся в любви благодатью, как и то, что он есть *causa causatrix non causata*; *человек же живет благодатью любви*. То, что он — находящийся в узах чудовищного существования, вытекающего из тяжелого грехопадения, может жить только благодатью, — это еще может быть доказано; но то, что благодать любви *действительна*, является непостижимым фактом. Не в самостоятельности по отношению к Богу достигает человек свободы, а в зависимости от него: только то делает человека блаженным и добрым, что даруется ему Богом, т. е. любовь.

В отдельных рассуждениях Августина о Боге и душе смешиваются черты неоплатонической метафизики, этики и глубочайшего христианского внутреннего опыта; он умеет при этом так пользоваться изречениями Псалмопевца и Павла, что они сверкают как драгоценные камни в оправе его языка и горят новым светом. Бог является единственной «*res*», которой можно *frui* (т. е. по обыкновению Августина «любить ради нее самой»), всем остальным можно только пользоваться. Это напоминает неоплатонизм, но получает христианский характер в мысли: «Богу надо служить верой, надеждой и любовью». Бог является *лицом*, которому надо доверять и которого надо любить больше всего. *Fides quae per dilectionem operatur* становится высшим выражением религии. Обоснованный эстетическими соображениями оптимизм, утонченное учение об эманации, идея о действии только со стороны Бога (учение о предопределении), представление о зле, как о «несуществующем», ограничивающем добро, хотя

совершенно не исчезают, но особым образом сочетаются с представлением о Боге как творце человечества, ставшего благодаря собственной вине *massa perditionis*, и о Боге как Спасителе и как *ordinator peccatorum*. Жажда абсолютного знания и понимание христианской религии по схеме апологетов (рационалистическое) также никогда не исчезало у Августина, и любовь Бога, которую он ощущал, удостоверялась ему только авторитетом внешнего откровения, которому он покорно подчинялся; но в его религиозном образе мыслей, в котором понимание значения истории, во всяком случае, не было так развито, как талант психологического наблюдения, господствовал все-таки христианский дух.

Христос был невидимым руководителем его души с юности. Даже, на первый взгляд, чисто философские рассуждения находятся во многих отношениях под влиянием мысли о нем. Все попытки разбить железную схему Божией неизменяемости и разграничить Бога, мир и свое «я» надо объяснить впечатлением, полученным от истории, т. е. от Христа. Таким образом, перед ним, как философом религии, все отчетливее вставал Христос как *путь, сила и авторитет*. Как часто говорил он об откровении вообще, а разумел только Его; как часто говорил он о Христе в тех случаях, когда другие говорили об откровении вообще! Спекулятивное представление об идее блага и действии ее, как любви, выяснилось для него только из созерцания Христа и из авторитетной проповеди о нем церкви. *Созерцание Христа* было новым элементом, введенным лишь им (после попыток в этом направлении у Павла, Иоанна и Игнатия). Подобно тому, как его учение о Троице, несмотря на принятие старых формул, сильно изменилось, благодаря созданному верой убеждению в единстве Бога, так и его христология, примыкая к традиции (строгое опровержение Аполлинария; сохранение греческой сотериологической схемы и западного учения о двух природах; несколько существенных точек соприкосновения с александрийцами), получает, однако, новое содержание благодаря проповеди Амвросия и собственному внутреннему опыту: 1) в Христе ему важен был образец высоты и смирения, осуществление на деле положения, что «*omne bonum in humilitate perficitur*» (он мог и воплощение объяснить с этой точки зрения); здесь он начинает затрагивать струны сред-

невековой христологии; 2) он настаивал на приобретенной теперь возможности для лежащего в прахе человека познать Бога, так как Он снизошел к нам (грек же ждет возвышения человека для познания Бога в Христе); 3) несмотря на то, что как католический христианин он, конечно, видел принцип христологии в *deus-verbum*¹ и так же спокойно и с таким же удовлетворением, как и все остальные, применял двойственную схему «*forma dei, forma servi*», тем не менее, иногда он объяснял личность Христа из его человеческой души и в необыкновенной одаренности ее видел великий пример предопределяющей благодати (*gratiae praevenientis*), сделавшей человека Иисуса тем, чем он стал; 4) ему важно было понятие «*mediator*», и он видел в *человеке* Иисусе посредника, жертву и первосвященника, Который примирил нас с Богом и искупил, смерть Которого, как ее проповедует церковь, является надежным основанием спасения. В этих пунктах Августин включил в древнюю догму редко затрагивавшиеся до тех пор мысли, но связал их с нею слабо и искусственно. Новой христологической формулы он не создал, но направил ее развитие в сторону адоптианизма. Все, что заключала в себе древняя церковная схема относительно личности и дела Христа, было для него полноценно и незаменимо; он вращался в кругу этих догматов и клал их в основу проповеди, обучения и теологической науки. Но вместе с тем Христос стал для него опорой его собственной веры, потому что он знал, что впечатление от Его личности сломило его гордость и дало ему силу уверовать в любовь Бога и дать ему найти себя. Благодать Божию, обнаруживающуюся в таинствах и передаваемую в них, и непосредственное сознание Божией любви не может вполне отождествить даже такой виртуоз мышления.

Fides quae per dilectionem operatur ведет душу к блаженной жизни. Последняя есть блаженный мир в *созерцании* Бога. Таким образом, *познание* остается целью человека. Преобладание остается не за волей, а за разумом. Августин, в конце концов, все-таки сохранил обычное католическое представление, обещающее человеку в будущей жизни тор-

¹ Вследствие этого и у него, конечно, во многих местах встречаются рассуждения, в которых так ясно выступает *assumptio naturae humanae*, что нельзя думать о «*homo*».

жествующее познание; этому соответствует в земной жизни аскеза и созерцание (этим объясняется защита Августином монашества против Иовиниана). И Божие Царство, поскольку оно — земное царство, преходяще. Душа должна быть освобождена из мира призраков, подобия и вынужденных действий. Но более скрытыми течениями своей мысли Августин оказал могучее влияние на ходячие эсхатологические идеи: 1) не добродетель является высшим благом, а зависимость от Бога (правда, в представлении о решающем значении заслуг, эта точка зрения вновь покидается); 2) духовно-аскетическая жизнь должна быть действительно *духовной*; магически-физические элементы греческой мистики совершенно отступают на задний план (отсутствие культовой мистики); 3) идеей «*mihi adhaerere deo bonum est*» интеллектуализм сломлен, воля получила подобающее ей место; 4) любовь остается в вечности той же самой, какую мы можем иметь во времени; следовательно, оба мира имеют между собою внутреннюю связь; 5) если любовь остается в вечности, то интеллектуализм снова модифицируется; 6) если не земной мир, то земная церковь имеет высшее значение; она является впереди, и человечество обязано ее создавать; не низшая религия ставится, таким образом, высшей святыней, но еkkлeзиастика, церковное служение, как оказывающее нравственное влияние, как облагораживающая общество сила, как орган обнаруживающихся в таинствах сил любви, блага и справедливости, через который действует Христос; 7) выше всякого монашества стоят вера, надежда и любовь: таким образом, схема эгоистического созерцания разрушена. Августину все же удалось по всем этим направлениям сочетать новые идеи со старыми, хотя и допуская некоторые противоречия.

Шеель в своем большом сочинении об августиновской христологии старается доказать: 1) что надо различать отдельные периоды в развитии Августина; 2) что нет возможности зайти слишком далеко в оттенении его неоплатонического образа мыслей (даже по отношению к последнему периоду); 3) что обычная древне-католическая христология и сотериология с западным отпечатком были той почвой, на которой он стоял вместе с другими; 4) что, таким образом,

его «особенности» частью непонятны, частью преувеличены. С первыми тремя пунктами можно только согласиться и следовать *Шеелю*; но в истории догматов развитие личности может приниматься в соображение только косвенным образом. Что касается четвертого пункта, то мне кажется, что *Шеель* недостаточно оценил особенности и величие Августина. Конечно, представить Августина самым обыкновенным теологом так же легко, как низвести богословие Лютера до схоластической игры; обоим можно отказывать во всякой оригинальности и творчестве. Но Августин написал «Исповедь», и во всех последующих сочинениях виден еще автор «Исповеди»! Тот, кто не имеет в виду этого факта, с какой бы точки зрения он не рассматривал и не расчленял Августина, тот не может его правильно оценить. Рассуждения *Готтшика* о подчинении неоплатонических идей у Августина павловым, о важном значении *remissio peccatorum* перед и наряду с *gratia infusa* в связи с сильно развитым чувством виновности, и о представлении объективного спасения у Августина, которое уже приближается к Ансельму, подвинули вперед понимание Августина как теолога. Но самоценность для Августина «*remissionis peccatorum*», по моему мнению, преувеличена *Готтшиком*.

**§ 52. Донатистский спор. Сочинение
«О граде Божиим». Учение о церкви
и о сообщении благодати**

H. Reuter, указ. выше соч. — *J. H. Reinkens*, «Geschichtsphilosophie des heiligen Augustin», 1886. — *Ginzell*, «Augustin's Lehre von der Kirche» в «Th. Qu. Schr.», 1849. — *J. Köstlin*, «Die katholische Auffassung von der Kirche» в «Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft», 1856, №14. — *H. Schmidt*, «Augustin's Lehre von der Kirche» в «J. D. Th.», 1861. — *R. Seeberg*, «Begriff der christlichen Kirche», 1 т., 1885. — *Ribbeck*, «Donatus und Augustin», 1858.

В борьбе с манихейством и донатизмом Августин, следуя Оптату, создал свое учение о церкви. Он опирался при этом на взгляды Киприана, но выделил из них донатистские элементы и смягчил иерархические. Изображая церковь как *авторитет* и *нерушимое спасительное учреждение*, он думал, что изображает лишь созданную Богом сущность дела;

представляя ее как общину святых, он следовал собственно-му религиозному убеждению. В первом случае он сталкивался с критическим «субъективизмом» манихеев и с пуританством донатистов, которые хотели поставить истинность церкви в зависимость от чистоты священников; во втором случае он применял к определению понятия церкви свое учение о спасении. Следствием была очень сложная точка зрения. Не только церковь представляется то целью религии, то путем к этой цели, но и самое понятие превращается в комплекс различных понятий. Наконец, учение о предопределении совершенно ставит его на карту.

I. 1. Важнейшим признаком церкви является *единство* (в вере, надежде и любви, с одной стороны, в католичности — с другой), создаваемое тем же Духом, который объединяет Троицу; среди разрозненности человечества оно является доказательством божественности церкви. Так как единство может вытекать только из *любви*, то церковь основывается на действии божественного духа любви; одной общности веры еще недостаточно. Из этого соображения следует: «Христианская любовь может сохраняться только в церковном единстве, хотя вы и соединены крещением и верой», т. е. единство есть только там, где есть любовь, и *любовь только там, где единство*. Тяжелое по своим последствиям применение этого положения гласит: не только еретики не принадлежат к церкви (так как они отрицают единство веры), но и схизматики стоят вне ее, так как их отделение от единства доказывает, что им недостает любви, т. е. действия Святого Духа. Следовательно, только *единая* великая церковь есть *церковь*; вне ее могут существовать вера, подвиги, даже спасительные средства, но не спасение.

2. Второй признак церкви — *святость*. Церковь свята как сфера действия Христа и Святого Духа и как обладательница средств, освящающих отдельных людей. Если это не удастся ей относительно всех, то это не может отнять у нее ее святости; даже численное превосходство грешников и лицемеров для нее не опасно, иначе уже *один* нечистый член подвергал бы сомнению ее право. Церковь применяет наказания и отлучение не ради сохранения собственной святости, а из воспитательных целей. Она сама обеспечена от

осквернения грехом уже тем, что она его никогда не поощряет, и она доказывает свою святость тем, что в ее среде, и только в ней, воспитываются истинно святые люди и что она повсюду возвышает и освящает нравы. В строгом смысле к ней принадлежат только *boni* и *spirituales* («*corpus verum*»), но в более широком — и грешники, поскольку они еще могут стать духовными людьми и поскольку они находятся под влиянием таинств («*vasa in contumeliam in domo dei*»; они не «дом Божий», но «в Его доме»; они не в «общении со святыми», но с «таинствами»). Таким образом, церковь является также «*corpus permixtum*» (см. Оригена); к ней принадлежат, наконец, даже еретики и схизматики, поскольку они приняли средства спасения и находятся под властью церкви. Но святость церкви предполагает как *цель* чистую общину святых (общину верных), и все религиозные предметы церкви относятся к этой общине.

3. Третий отличительный признак церкви — ее *кафоличность* (вселенское распространение). Она представляет сильнейшее внешнее доказательство ее истинности, так как она является доступным чувствам фактом и, вместе с тем, чудом, в противовес которому донатисты ничего не могут выставить. Великая карфагенская церковь доказывает свою истинность своей связью с Римом, с древними восточными церквями, с церквями всего мира (против этого справедливо возражает донатист: «Хотя ее части распространяются по всему миру, все-таки она — ничтожная часть по сравнению со всем миром, в котором проповедуется христианская вера»).

4. Четвертым признаком является *апостольское происхождение*, которое проявляется: 1) в обладании апостольскими писаниями и учением, 2) в возможности через ряд преемственно получивших власть епископов возвести свое существование к апостольским общинам (этот пункт сильнее подчеркнул Киприан). Среди них важнейшей является римская церковь в силу того, что ее первым епископом был Петр. Последний является представителем апостолов, церкви, слабых христиан и учительской миссии епископов. Августин сохранил старую теорию о необходимости оставаться в общении с апостольским престолом и кафедрой Петра; но относительно непогрешимости римского престола он выска-

звался так же нерешительно и противоречиво, как и относительно непогрешимости соборов и епископата (очевидно, собор стоял для него выше римского епископа).

5. *Непогрешимость* церкви была для Августина несомненна; но все обоснования этого он мог привести только как относительно достоверные. Так же был он убежден и в *необходимости* церкви, но он пользовался наряду с этим и идеями (учение о предопределении и о неизменяемости первоначального Божьего действия), которые ее уничтожали.

6. Церковь есть *царство Божие* на земле. Однако, Августин понимает обыкновенно под этим понятием не церковь, а весь результат действия Бога в мире в противоположность действию дьявола. В тех же случаях, когда он отождествляет церковь и царство Божие, он понимает под нею общину верных (*corpus verum*). Но так как существует лишь *одна* церковь, то Августину ничего иного не оставалось, как рассматривать и *corpus permixtum* как царство Божие; и так как он, уничтожая все апокалиптические представления, видел уже осуществление в церкви тысячелетнего царства в противоположность погибающему греховному светскому государству, то он почти невольно пришел к заключению, что видимая церковь с ее священниками-судьями и с ее установлениями является Божиим Царством (*de civ. dei* XX, 9—13). Так, идея Божьего Царства проходит у него все стадии от независимой от понятия церкви историко-теологической идеи (Божие Царство находится на небе и, начиная с Авеля, строится на земле для неба) до церкви священников; но ее центром является церковь в качестве небесной «*communio sanctorum in terris peregrinans*». Параллельно с этим представлением развивается другое представление сообществ безбожников и отверженных (включая сюда и демонов), которое переходит, в конце концов, в идею мирского царства (государства) как «великой шайки разбойников». Это сообщество, возникшее благодаря греху и обреченное на вечную борьбу, одно стоит рядом с Божиим царством как единственное законное человеческое общество. Но окончательных выводов из этого взгляда, приводящего к полной теократии церкви и осуждению государства, Августин не сделал и специально не подчеркнул. Он предполагал исключитель-

но нравственные силы и нравственную борьбу; лишь средневековые папы сделали теократические выводы. Взгляду на государство он тоже дал *такое* направление, что раз мир на земле является благом (хотя и частным), то его общество, которое его защищает (государство), благодетельно. Но так как мир на земле может быть достигнут только справедливостью, а последнюю, несомненно, обладает только церковь, — так как она, основываясь на любви, происходит от Бога, — то государство может получить относительное право на существование лишь через подчинение Божьему царству. Очевидно, и этот взгляд, по которому государство получает некоторую самостоятельность (получая особое назначение), легко допускает теократическую схему. Сам Августин сделал из этого лишь немногие выводы, но, между прочим, тот, что государство своими насильственными мерами должно служить церкви в борьбе против язычества, еретиков и схизматиков («*coge intrare*»), и что церковь вообще должна оказывать влияние на его уголовное право.

II. 1. Донатистский спор заставил также ближе заняться таинствами (см. Оптата; вообще *L. Hahn*, «*L. v. d. Sacramenten*», 1864). Было уже величайшим шагом вперед, что Августин *слово* понимал как средство сообщения благодати. Формула «слово и таинство» ведет свое начало от него; он так высоко ценит слово, что и таинство называет «*verbum visibile*», формулой «*crede et manducasti*» выступает против всякой мистериософии и придает понятию «таинства» такое широкое значение, что этим именем может называться всякий внешний знак, с которым связано спасительное слово («*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*»). Отсюда не может развиваться особое учение о таинствах; Августин в своем спиритуализме заходит иногда так далеко, что видимый знак и доступное слуху слово имеют смысл только как *signa* и образ происходящего наряду с ними невидимого акта (прощения грехов, духа любви).

2. Но, с другой стороны, таинства — при этой точке зрения Августин понимает обыкновенно только крещение и причащение — представляют собою нечто высшее. Они являются установленными Богом символами какого-нибудь священного предмета, с которым они имеют известное родство уже в силу строя творения, и через них участвующему

действительно сообщается благодать (уверенность в милосердии Христа, получаемая в таинстве, но, с другой стороны, *actus medicinalis*). Это сообщение благодати зависит от совершения (объективность таинств); но оно спасительно только там, где есть дух любви (истинная церковь). Таким образом, получалось двойное противоречие, что таинства действуют везде и, вместе с тем, только в церкви; что они независимы от людей, и в то же время их спасительная сила связана с церковью. Августин разрешил это противоречие, различая тот *признак*, который дают таинства (как бы печать) и истинное *сообщение благодати*. Таинства «*sancta per se ipsa*» могут быть вынесены из церкви и сохраняют свою силу, но только в церкви они служат к спасению («*non considerandum, quis det sed quid det*», но, с другой стороны: «*habere*» еще не значит «*utiliter habere*»).

3. Но эта точка зрения могла быть применена только к крещению (его признак: неотъемлемое соединение с Христом и Его церковью) и рукоположению (признак: неотъемлемое право приносить жертвы и совершать таинства), но не к причащению, так как здесь смысл таинства составляет невидимое воплощение в тело Христово (святые дары Августин понимал символически), и евхаристическая жертва есть *sacrificium caritatis*. Следовательно, самая сущность причащения (таинство единения) предполагает католическую церковь, и оно не может давать никакого «признака», независимого от этой церкви. Августин переступил через это препятствие. Его учение о таинствах вообще выводится из крещения, и он делает искусственные разграничения: 1) чтобы опровергнуть донатистов, 2) чтобы доказать святость церкви, 3) чтобы дать вере опору, на которую — независимо от людей — она могла бы положиться. Впоследствии этими разграничениями пользовались, главным образом, в иерархических целях. Но подчеркивание Августином «слова» и его спиритуализм дали, вместе с тем, толчок и в другом направлении (*предшественникам* реформации и Лютеру).

Представления Августина о церкви полны противоречий. Истинная церковь должна быть также видимой, а между тем к видимой церкви принадлежат также грешники, ли-

целеры и даже еретики. Внешнее обучение в таинствах, община верных и святых и даже немногие предопределенные, все это является *одной и той же* церковью! Принадлежать к церкви («in ecclesia esse») имеет, следовательно, тройкий смысл. К церкви принадлежат только предопределенные, включая сюда еще не обращенных; к церкви принадлежат верующие вместе со снова отпадающими; к церкви принадлежат все участвующие в таинствах! Церковь в сущности находится на небе, и все же она видима как *civitas* на земле! Она предвечна и в то же время создана лишь Христом! Она основывается на предопределении; вернее, на вере, любви и надежде; вернее, на таинствах! Но принимая в соображение эти различные точки зрения, приводящие к противоречиям, если *должна* быть лишь одна церковь, нельзя забывать, что Августин, как смиренный христианин, был убежден, что церковь есть община верных и святых, что ее основывают вера, надежда и любовь, и что она «in terris stat per remissionem peccatorum in caritate». Понимание церкви, основывающееся на предопределении (в сущности, разрушение церкви), принадлежит Августину как теологу и религиозному мыслителю, эмпирическое понимание — как католику-полемисту. Нельзя также упускать из виду, что Августин первый начал освобождать таинства из сферы магии, в которой они должны были уравнивать моралистический образ мыслей, и подчинил их вере. Лишь благодаря ему таинства стали доступны реформе.

§ 53. Пелагианский спор. Учение о благодати и грехе

H. Reuter, указ. выше соч. — *J. Jacobi*, «Lehre des Pelagius», 1842. — *F. Wörter*, «Der Pelagianismus», 1866. — *F. Klasen*, «Die innere Entwicklung des Pelagianismus», 1882. — *H. Zimmer*, «Pelagius in Irland», 1901. — *Bruckner*, «Julian von Eklanium» («Texte und Untersuchungen», т. 15, вып. 3, 1897). — *J. Wiggers*, «Augustinismus und Pelagianismus», 2 т., 1831 и сл. — *F. Loofs*, «Pelagius» в «R.-E.» 3-е изд. — *A. W. Dieckhoff*, «Augustin's Lehre von der Gnade» («Meckl. Th. Zeitschr.» I, 1860). — *E. Ch. Luthardt*, «Lehre vom freien Willen», 1863. — *C. J. Hefele*, «Konzilien-Geschichte», т. II, 2-е изд.

Когда Августин принял католическое крещение, он не выяснил еще себе своего учения о благодати и грехе (см. его

сочинения против манихеев), но он создал его, по-видимому, раньше, чем вступил в борьбу с Пелагием. Также и Пелагий развил свое учение не во время спора, но уже имел его готовым, когда его поразили слова Августина: «Дай то, что Ты повелеваешь, и повелевай то, что Ты хочешь». Обе великие идеи — сводится ли благодать к природе, или она освобождает природу — столкнулись во всеоружии. Подготовленный Амвросием Запад подчинился августинизму с поразительной быстротой. Virtuoz религии, Августин встретился в лице Пелагия с серьезным строгим монахом, в лице Целестия со своенравным евнухом, в лице Юлиана с жизнерадостным сыном мира и, вместе с тем, со смелым просветителем и беспощадным диалектиком.

Пелагианство является последовательным развитием христианского рационализма под влиянием греческого монашества, западной популярной философии (Лактанций), опирающейся на стоицизм и аристотелизм и пытающейся подчинить себе основанное на предании учение о спасении. В нем заметно влияние антиохийской теологии. Источниками являются сочинения и письма Целестия, Пелагия и Юлиана (главным образом, у Августина и Иеронима), сочинения Августина, Иеронима, Орозия, Мария Меркатора, папские послания и соборные постановления. Сам Пелагий был осторожнее, менее агрессивен и менее правдив, чем Целестий и Юлиан. Лишь последний завершил учение как учение, но вместе с тем придал ему космическую форму (без него, говорит Августин, «пелагианское догматическое здание осталось бы без необходимого строителя»). В формальном отношении августинизм и пелагианизм родственны и отличаются от предыдущих учений в следующем: 1) в основе обоих лежит стремление к единству религиозно-нравственного сознания, 2) оба исключают из предания драматически-эсхатологический элемент, 3) оба не придают значения культу и мистике, но переносят проблему в духовную сферу, и 4) ни один из них не придает решающего значения доказательствам, основанным на предании (Августин открыто признавался, что трудно извлечь доказательство из официальных сочинений отцов церкви). Пелагий настойчиво старался показать, что во всем споре дело идет не о догмате, а о практи-

ческом вопросе; Августин же боролся в убеждении, что вместе с его учением о благодати должна победить или погибнуть сущность и сила христианской религии; Целестий стремился, главным образом, разрушить учение о первородном грехе; Юлиан считал, что он ведет борьбу за разум и свободу против «глупого и безбожного догмата», который погружает церковь в варварство и предаёт образованное меньшинство толпе, не понимающей Аристотеля.

I. Британец (или ирландец?) Пелагий уже почти стариком выступил в Риме около 400 г. (был ли он раньше на Востоке и там ли постригся — не известно; греческий язык он знал) и в продолжении нескольких лет проповедовал там мирянам монашество и возможность для каждого человека самостоятельно достигнуть добродетели. Он избегал богословской полемики, однако, нападал на квиетизм августиновской «Исповеди», на его «*da quod iubes*». Его римский друг, Целестий подражал ему; никто в Риме не нападал на них. Оба они отправились затем в северную Африку, которую Пелагий, однако, скоро вновь покинул. Целестий стал добиваться в Карфагене священства. Но уже очень скоро (в 411 г.) он был обвинен миланским диаконом Павлином на Карфагенском соборе в том, что он считает смерть чем-то естественным (для Адама и для всех людей), отрицает универсальные последствия греха Адама, учит о полной непорочности новорожденных, не считает результаты воскресения Христа необходимыми для всех, не признает различия закона и Евангелия, говорит о безгрешных людях до прихода Христа и вообще считает достижение безгрешности и исполнение заповедей Христа делом легким, если есть только серьезная добрая воля (см. 6 осужденных тезисов Мария Меркатора). Несмотря на его утверждение, что раз он признает крещение детей (хотя и не в качестве отпущения грехов), то он ортодоксален, он был, однако, осужден (может быть, отлучен). Он переселился в Ефес и Константинополь. Пелагий находился в Палестине и старался сохранить мирные отношения с Августином и Иеронимом. Резкость его друга с его полемикой против первородного греха и крещения детей в отпущение грехов была для него неприятна. Ценнее были ему его новые друзья на Востоке, особенно Иоанн Иерусалимский. Он и другие объявили его невин-

ным (на соборах в Иерусалиме и Диосполе 415 г., см. *H. Frankfurth*, «Aug. u. d. Synode zu Diospolis», 1904). Когда ученики Августина Орозий и Иероним обвинили его в отрицании божественной благодати при помощи умственной оговорки, Пелагий отверг осужденные положения Целестия, которые остались, таким образом, еретическими и на Востоке. Пелагий сам осудил на соборе пелагианизм, но не искренне, а лишь для того, чтобы избежать полемики. И в своей писательской деятельности он стал только осторожнее, но не изменил своих взглядов. Северо-африканская церковь (соборы в Карфагене и Милеве 416) и Августин, вступавший в борьбу медленно, осторожно и с полным уважением к аскетизму Пелагия, обратились в Рим к Иннокентию I, прося осуждения обоих еретиков¹. Папа, обрадованный обращением к нему из северной Африки, согласился (417 г.), но оставил себе путь отступления. Его преемник Зосим под влиянием умно составленного исповедания веры Пелагия и уже раньше склоненный Целестием, ставшим также более осторожным, оправдал их обоих и оставался в первое время очень сдержанным по отношению к настоятелям северо-африканской церкви: но Карфагенский поместный собор (418 г.) — важные антипелагианские каноны — и императорский эдикт, изгонявший обоих еретиков² вместе с их приверженцами из Рима³, произвел впечатление на папу; он присоединился к осуждению, в (несохранившейся) *epistula tractoria* и предписал то же итальянским епископам. В 419 г. появился второй императорский эдикт, требовавший от всех епископов, под угрозой смещения и изгнания, осуждения, с подписью своего имени, Пелагия и Целестия. Однако эти меры усилили противную партию. Восемнадцать епископов отказались исполнить требование. Их вождем был Юлиан Экланский. Этот *iuvenis confidentissimus* (знающий греческий язык, искусный диалектик) начал тогда свою резкую полемику. Он писал смелые письма Зосиму и Руфу Фесса-

¹ Августин называл Пелагия еретиком лишь с 415 г. (о причинах переворота см. *Loofs*, стр. 762 сл.); с 416—17 г. он оставил по отношению к нему всякую мягкость.

² Но Пелагий едва ли находился в это время в Риме; его следы теряются с 418 г. на Востоке.

³ Из этого видно, как дорожил Гонорий тем, чтобы удовлетворить епископов своей африканской провинции!

лоникийскому, на которые отвечал Августин (420). Так начался между ними литературный спор, продолжавшийся десять лет (фрагменты сочинений Юлиана у Августина *de nuptiis et concupisc.*, libri sex c. Jul. и *opus imperf.* c. Jul.). В этом споре Юлиан несколько раз ставил Августина в затруднительное положение; но спор был *post festum*: Августин был уже победителем. Юлиан писал как человек, которому уже нечего терять. С крайним свободомыслием и, отрицая всякое монашество, но совершенно не понимая потребностей и прав религии, развивал он рационализм и морализм на основании преобладающей роли разума. Он должен был бежать со своими приверженцами на Восток и нашел защиту у Феодора Мопсуэстийского (остальные пелагиане — в Константинополе). Эфесский собор, т. е. Кирилл, из угождения римскому епископу осудил пелагиан (431), к которым Несторий относился терпимо. На Востоке не понимали этого спора, а относительно свободы воли склонялись даже скорее к пелагианству; но и на Западе существовало согласие только относительно того, что всякое крещение совершается в отпущение грехов, что со времени греха Адама существует греховное наследие, благодаря которому потомки Адама обречены на смерть и осуждение, и что благодать Божия, как дающая силы к достижению добродетели, с самого начала необходима человеку для блаженства.

О попытке Юлиана реабилитировать себя в Италии при Сиксте III и вернуть свою епископию (в 439 г.) и о родственной попытке тайных римских пелагиан литературными средствами («*Liber Praedestinatus*») действовать против Августина см. *H. v. Schubert* в «*Texte und Untersuchungen*», т. 24, вып. 3, 1903, и оговорку у *Loofs*, указ. выше соч., стр. 774.

II. Пелагий (см. его *libellus fidei ad Innocentium*, его письмо к Деметриаде, его комментарий к павловым посланиям [среди сочинений Иеронима], написанные до 410 г.; остальное потеряно или сохранено в фрагментах в ответных сочинениях Августина) ничего не хотел слышать о новых догматах и о системе; стоическая система Юлиана с аристотелевской диалектикой и христианской вывеской принадлежит истории теологии. Важно, однако, знать основные черты пелагианского учения, так как оно в смягченной форме всплывало снова несколько раз. Монашеская окраска уже у Пелагия

не является в нем существенной, она подчинена цели самостоятельного развития характера в добродетели и античной идее умеренности. Вследствие этого Пелагия и Юлиана можно рассматривать вместе. Их объединяет между собою смелая вера в способность к добру, этический интеллектуализм и стремление к ясности в мышлении о религиозно-нравственных вопросах.

Раз существует справедливость (добродетель), то существует Бог. Бог — благой Творец и справедливый Руководитель. Все, что Он создал — хорошо; следовательно, хороши творения, закон, свободная воля! Если природа хороша, то она не может быть изменчива; следовательно, не могут существовать природные грехи, а только случайные. Человеческая природа может подвергаться лишь случайным изменениям. Важнейший и лучший дар, который получила эта природа, есть свободная воля («движение души без какого-либо внешнего принуждения»); она предполагает собою разум. Воля и разум обуславливают то, что над человеком не тяготеет *conditio necessitatis*, и он не нуждается ни в какой помощи. В том, что мы способны на то и другое (на добро и зло) и можем действовать по свободному решению, заключается величайшая первичная благодать Бога-Творца. Способность делать добро дана Богом, воля и действие принадлежит нам. Зло является минутным неправильным поступком, не имеющим последствий для природы и вытекающим из чувственности. Согласно Писанию, последняя — за известными границами — является злом, которое может, однако, быть побеждено, согласно Юлиану; она сама по себе не зло, но лишь «*in excessu*». В противном случае крещение должно было бы уничтожить вожделение, и Творец не был бы благим, если бы вожделение было злом. Человек способен оказать сопротивление всякому греху; следовательно, он должен это делать; существовали и совершенно безгрешные люди. Согласно Писанию, всякий, кто не поступает наилучшим возможным для него образом, идет в ад. Попытка согласовать эти учения с Писанием и церковной традицией представляла большие трудности. Пелагиане допускали, что одаренный свободной волей Адам пал; но его грех имел своим следствием не естественную смерть, именно потому, что она естественна, а духовную. И как смерть не является

его наследием, так и подавно грех; признание передачи греха (наследственного греха) приводит к нелепому признанию рождения души и к манихейству (злая природа), разрушает представление о божественной справедливости, делает брак нечистым, а вследствие этого противозаконным, и уничтожает всякую возможность спасения (так как благовестие о спасении и закон не могут оказать влияния на природу). Грех всегда остается делом воли, и каждый карается лишь за свой грех. Все люди находятся в том состоянии, в каком находился Адам до падения («свободная воля остается и после греха столь же полной, как была до греха»); лишь греховные привычки порабощают ее, и их тяготеющую силу — кто не поднимается, тому приходится это терпеть — надо признать. Поэтому и благодать надо понимать как помощь. В зависимости от степени желания примирения пелагиане объявляли благодать либо необходимой, либо помогающей, либо излишней. В сущности они считали ее удобной уловкой, изобретенной христианами, так как положение «человек в силу свободной воли независим от Бога» принципиально исключает благодать. Кроме того, в сущности существует лишь одна благодать, просвещающий, угрожающий и обещающий награду закон; но можно различать: 1) благодать при творении (одаренность), 2) закон (просвещение и учение), 3) благодать, дарованную в Христе, а именно: а) результат Его подвига, выражающийся для нас в крещении, как отпущение грехов¹, б) Его пример. Против этого пелагиане не могли спорить, но они отрицали predetermined благодать и

¹ Пелагий в своем комментарии к павловым посланиям так высказывается о вере, оправдании, благодати, даваемой независимо от заслуг, что *Loofs* («R.-E.», т. 15, стр. 753) мог сказать, что учение об оправдании одной верой не имело до Лютера более энергичного представителя, чем Пелагий, и вера является для него «*fides promissorum dei*». Но спор с Августином с самого начала принял такой оборот, что спорный вопрос был изъят из этой области. Если это было возможно, значит Пелагий не сознавал значения своего учения о вере. Он упорно ограничивал его крещением (совершенно в духе древней церкви); для всей дальнейшей жизни христианина он его упразднил. Здесь вмешался Августин, и спорный вопрос, касающийся крещения детей, окончательно отодвинул на задний план учение об оправдании одной верой. «Интерес Писания сосредотачивался не в том пункте, где его мысли ближе всего сходились с мыслями Павла», и старик вместо того, чтобы больше углубиться, стал духовно беднее.

крещение детей, не признавали крещения в отпущение грехов и не чувствовали абсолютной необходимости в крещении. Дети, умирающие до крещения, получают также блаженство, но не попадают в царство небесное. Утверждение пелагиан, что христианская благодать даруется согласно заслугам, которые являются делом людей, — уничтожает благодать так же, как и другое утверждение, что она действует почти так же, как и закон. Осуждая августинизм то как новшество, то как манихейство, то как внутреннее противоречие, они сами создавали величайшие противоречия (скрываемые диалектикой) и были новаторами, так как сохранили только один полюс древне-церковного учения — учение о свободе, и упразднили другое мистическое учение о спасении, и жертвовали религией в пользу морали, в которой религия уже более не нуждалась. Однако, надо иметь в виду, что собственная религия Пелагия была глубже той, которую он обнаруживал в споре, и что он был более христианином, чем пелагиане, в особенности, чем Юлиан. Но это более глубокое христианское сознание, во всяком случае, не всегда сопутствовало ему, как показывает письмо к Деметриаде.

III. Для Августина (в 412 г. de peccatorum meritis et remissione I. III; de spiritu et littera — в 414 г., de perfectione iustitiae — в 415 г., de natura et gratia — в 417 г., de gestis Pelagii — в 418 г., de gratia Christi et peccato originali I. II — в 419 г., de nuptiis et concupiscentia I. II — 420 г., contra duas err. Pelagianorum — в 421 г., contra Julianum I. VI; позднее еще неоконченное сочинение против Юлиана. Последние его сочинения — de gratia et libero arbitrio, de corruptione et gratia [Гадруметским монахам] и de praedestinatione sanctorum так же, как de dono perseverantiae [против враждебных ему монахов в южной Галлии]) исходной точкой была не свободная воля, а Бог и душа, чувствующая себя виновной перед Богом, но испытывавшая его благодать. Желая *объяснить* с этой точки зрения природу, всемирную историю и историю отдельного человека и дать рациональное толкование, он запутался во множестве противоречий и пришел к выводам, которые легко было опровергнуть. Но существуют положения, которые, будучи рассматриваемы с их внешней

стороны, неправильны, с внутренней же правильны. Так надо судить и об августиновом учении о благодати и грехе. Как выражение психологически-религиозного опыта, оно правильно; но, будучи проицировано в истории, оно оказывается ошибочным. К тому же оно не согласуется само с собою, так как исходит из двух различных посылок: «Бог в Христе создал веру» и из другой «Бог является единственной причиной», которые лишь внешним образом согласованы в определении благодати как *gratis data*. Кроме того, нельзя не заметить остатков манихейства; сюда присоединялась еще, затемняя дело, буква Писания, обыкновенно неправильно понятая, и религиозная точка зрения сопровождалась моралистической (*merita*), которая, в конце концов, становится преобладающей.

Человечество, как показывает опыт, является *massa peccati*, т. е. чуждой Бога; но Богочеловек Христос — и только Он — своей смертью принес в мир силу, которая вновь дает осиротелому человечеству божественную жизнь: в этом состоит *gratia gratis data*, начало, середина и конец нашего спасения. Целью ее является спасение, внутри *massae perditionis*, некоторого числа избранных. Оно спасается потому, что Бог predeterminedил его (Августин идет по нисходящей линии), избрал, призвал, оправдал, освятил и помогает ему в силу Своего вечного решения. Это происходит в церкви через благодать, которая является: 1) *graeveniens*, т. е. освобождает человека из греховного состояния и дарует ему добрую волю через отпущение грехов [высокое значение последнего!] (= *vocatio*; но оно и все дальнейшие акты благодати, за исключением последнего, происходят и над теми, которые, в конце концов, не спасаются, потому что не принадлежат к избранным); 2) *соорегans* — она обнаруживается в целом ряде степеней, вплоть до полного и фактического возрождения человека, которое позволяет ему, исполненному любви, приобрести заслуги. Из *vocatio* происходит стремление; развиваясь постепенно, оно вырастает до доверия, покорности, *fiducia* и любви. Параллельно с этим идет реальное (видимое) действие благодати в церкви, начинающееся отпущением грехов, т. е. крещением, прекращающим состояние первородного греха и уничтожающим предыдущие грехи. Оно завершается оправданием, которое является не приговором

над грешником, а завершением того процесса, в силу которого он из нечестивого фактически становится праведными. Это происходит через изливание духа любви в сердце верующего (и через причащение), благодаря которому он соединяется с Христом (с церковью) и как *sanctus* и *spiritualis* приобретает новое настроение и стремление («*mihi adhaerere deo bonum est*») и способность к деланию добра («*fides inferat quod lex imperat*»). Оправдание основывается на вере и *sub specie aeternitatis* является законченным актом; рассматриваемое же эмпирически — никогда не завершающимся в этой жизни процессом. В проявлении любви и в уходе от мира (аскеза) обнаруживается обладание верой, надеждой и любовью. Это проявление любви заключается в добрых делах, которые имеют ценность перед Богом (*merita*), несмотря на то, что как порождаемые благодатью они являются Божиим даром. Не всякому даются совершенные дела (*consilia evangelica*); но всякий оправданный обладает делами веры, надежды и любви; 3) высший и последний дар благодати, которая для избранных является *irresistibilis*, есть твердость. Призванные (и освященные?), не обладающие ею, погибают. Почему ее получают лишь некоторые, хотя она даруется не по заслугам, остается Божией тайной. Несомненно, однако — несмотря на предопределение и суверенитет благодати, — что на последнем суде решающим является не «*adhaerere deo*», а нравственное поведение. Спасен будет только тот, кто может указать заслуги (но они являются Божиим даром). В конце концов, все-таки устраняется решающее значение прощения грехов и веры. Положение Августина гласит: «Где есть любовь, там есть и соответствующее степени любви блаженство».

Исходя отсюда, Августин развил свое учение о грехе, падении и первобытном состоянии. Грех есть *privatio boni* (отсутствие бытия и добродетели), обращение человека к самому себе (гордость) и вожделение (чувственность): «Несчастливая необходимость не быть в состоянии не грешить», хотя существует формальная свобода — господство дьявола (поэтому необходимо извне приходящее спасение). Августин хочет сохранить, как главное понятие греха, «*amor sui*», но фактически он подчиняет его вожделению (противоположение «*amor infusus*»). Оно проявляется прежде всего в поло-

вой страсти. Ее самопроизвольное (независимое от воли) зарождение доказывает испорченность природы (*natura vitiosa*). Благодаря ей грех распространяется: совершаемый в похоти акт рождения доказывает, что человечество превратилось в *massa peccati*. Так как Августин останавливается перед традиционным учением о душе, то — вопреки предыдущему — тело становится носителем греха, заражающим душу. *Tradux peccati*, как первородный грех, проникает все человечество. Этот наследственный грех есть одновременно грех, наказание за грех и вина; он разрушает истинную жизнь и обрекает человека на «невозможность не умереть» (также и некрещенных детей — однако, здесь «самое мягкое наказание»), осквернив все его дела («*splendida vitia*»; этот термин встречается у Августина не буквально, но по смыслу). Это доказывает Писание, практика церкви (крещение детей) и совесть грешника. Этот наследственный грех господствует со времени Адама, как «*natura vitiosa*». Его поведение было ужасно, это была совокупность всех самых тяжелых грехов (гордости и вожделения); оно было тем ужаснее, что Адам не только был сотворен безгрешным, но и имел помощницей божественную благодать (так как без нее не существует самопроизвольной добродетели). Он утратил эту благодать, и эта утрата была так велика, что «в нем» исказилась вся человеческая природа (не только потому, что все человечество было тем Адамом, но также потому, что от него распространялась зараза скверны), и даже крещение не может уничтожить первородного греха (половой похоти), но только освобождает человека из этого состояния. Представление Августина о первобытном состоянии (возможность не грешить и помощь) находится в самом явном противоречии с его учением о благодати, так как благодать, как помощь в первобытном состоянии, совершенно не похожа на благодать спасения, так как она оставляет волю свободной и создает не что-либо реальное, а лишь условия для свободного решения в пользу добра, и, следовательно, не является *irresistibilis*. Эта «помощь» носит в сущности пелагианский характер (учение о первобытном состоянии и о мере для последнего суда не может быть согласовано с учением о благодати), и *natura vitiosa* (проявляющаяся в половой похоти) не оставля-

ет места для освященного брака и создает почти манихейское настроение. Однако все глубокие противоречия не могут омрачить величия сознания, что воля и действия истекают от Бога; что мы не имеем ничего, чего мы не получили бы от Него, и что преданность Богу является благом и в частности благом для нас.

§ 54. Авустиновское толкование символа. Новое религиозное учение

Чтобы понять, как преобразовал Августин традиционное религиозное учение (догму) и какие его идеи перешли в собственность церкви, надо изучить его толкования символа, в особенности его *Enchiridion*¹. Прежде всего обнаруживаются здесь общекатолические черты его учения. На древнем символе обосновывается учение о триединстве и о двух естествах; значение католической церкви строго соблюдается. Крещение, как важнейшее таинство, выдвигается на первый план и выводится из смерти Христа, которая разрушила господство дьявола, воздав ему по заслугам. Вера часто представляется как нечто, имеющее временное значение; вечная жизнь даруется только заслужившим ее, заслуги же состоят в делах любви и на высшей ступени в аскезе. Но последняя не обязательна для всех; надо отличать требуемое (*mandata*) и рекомендуемое (*consilia*). Много говорится о милостыне; она представляет собою искупление. В церкви возможно отпущение всех грехов при условии соответствующего удовлетворения (*satisfactio congrua*). Существует целая шкала грехов от преступлений до самых легких повседневных грехов; существует также шкала злых и добрых людей; даже самые лучшие из них (*sancti perfecti*) не свободны от мелких грехов. Существует много степеней блаженства (соответственно заслугам). Умершим добрым, но не совершенным душам, полезны евхаристические жертвы, милостыня и молитвы; они находятся в очищающем их огне. Многие из народных

¹ О его главном систематическом сочинении «*De trinitate*», см. выше, стр. 294; на этом сочинении, главным образом, основывается влияние Августина в средние века как религиозного философа, и благодаря ему он выдержал конкуренцию Аристотеля.

суеверных воззрений даже усилены Августином, так представление о чистилище, временном облегчении кары осужденных, об ангелах, помогающих земной церкви, о пополнении спасенными людьми небесной церкви, уменьшившейся благодаря поведению ангелов, о девственности Марии при рождении и ее исключительной чистоте и чудесном зачатии, незаметно зарождающееся вычисление ценности крестной смерти Христа, наконец — постоянно обнаруживающее понимание спасения, как *visio et fruitio dei*, и приурочивание духовных сил к чудесным образом действующим таинствам.

Но, с другой стороны, религиозное учение в *Enchiridion* ново. К древнему символу здесь присоединяется материал, который связан с ним лишь внешним образом, но, вместе с тем, видоизменяет первоначальные его элементы. Во всех трех частях главным содержанием является рассуждение о грехе, прощении грехов и совершенствовании в любви (§§ 10 сл., 25 сл., 41 сл., 64—83). Все это изображается как внутренний процесс, и рассмотренный вкратце древний догматический материал представляется имеющим, сравнительно с ним, второстепенное значение. *Поэтому третья глава наиболее подробна.* Новизна обнаруживается даже при самом общем обзоре: все зависит от веры, надежды и любви, до такой степени углубляется религия (3—8). В 1-й главе не дается никакой космологии, физика даже прямо исключается из содержания догматики (9, 16 сл.). Поэтому нет и учения о Логосе. Троиединство, имеющее в предании значение догмата, сводится к единству: это — Творец. В сущности это *одно* лицо (лица лишь моменты в Божестве и не имеют более космологического значения). Все в религии сводится к Богу, как к *единственному* источнику добра, и к греху; последний отличается от заблуждения. Таким образом, происходит разрыв с прежним интеллектуализмом. Вместе с грехом всегда мыслится *gratia gratis data*, предопределяющая благодать, которая лишь освобождает скованную волю. Первая глава оканчивается указанием *miseriordia praeveniens* и *subsequens*. Она гласила бы совершенно иначе, если бы Августин мог ее свободно развить! Во 2-й главе совершенно кратко затронуто настоящее содержание символа (второе пришествие Христа без хилиазма). Вместо этого на первый план

выдвинуто следующее: единство личности Христа, как человека, с душой Которого соединилось Слово; предопределяющая благодать, слившая этого человека в одну личность с Богом-Логосом, хотя он не обладал никакими заслугами; тесная связь смерти Христа с освобождением от дьявола, примирением и крещением с одной стороны, с другой — рассмотрение явления и истории Христа, как величия и смирения и как примера христианской жизни. Основой остается древнехристианское понимание учения, но оно одухотворено, дополнено и подчинено обращающейся к чувству христологией. В 3-й главе главным и новым элементом является свобода и уверенность, с которой он учит о постоянном прощении грехов в церкви. Возрастающая распушенность масс вызвала к жизни неиссякаемое таинство покаяния; но у Августина новые идеи обуславливались более глубоким сознанием греха и тем, что он целиком отдался вере в божественную благодать, о которой учил Павел. Правда, вопрос о личной уверенности в спасении не коснулся еще его души — он стоит между старой церковью и Лютером; основным вопросом был для него вопрос: «Как я освобожусь от моих грехов и исполнюсь божественной силой?» Примыкая к общераспространенному католическому воззрению, он принимал в соображение добрые дела; но он видел в них результат благодати и воли, подчиненной благодати; он предостерегал при этом от всяких внешних дел. Культ и даже милостыню он отодвигает на задний план; он знает, что важно внутреннее перерождение, чистое сердце и обновленный дух. Вместе с тем, он был убежден, что и после крещения кающемуся всегда открыт путь к прощению грехов, и тот, кто не верит этому, грешит против Святого Духа. Это совершенно новое понимание евангельского изречения. Очень подробно объясняется конец символа (воскресение плоти). Но главным здесь является, после краткого изложения настоящей темы, новое учение о предопределении как главная сущность его богословия, затем, тоже новый, в качестве учения, взгляд (он заменяет учение Оригена о восстановлении) об очищении душ в загробном мире, которому могут способствовать молитвы и жертвы живых.

Благочестие: *вера и любовь* вместо страха и надежды; религиозное учение: нечто высшее, чем все то, что называется

учением, новая *жизнь* в любви; учение о Писании: *сущность* (Евангелие, вера, любовь, надежда — Бог); Троица: *единый* живой Бог; христология: *единый* посредник, человек Иисус, с душой Которого соединился Бог-Логос, без заслуги с Его стороны; спасение: *смерть* для блага врагов и *смирение* в величии; благодать: творческая вечная сила *любви*; таинства: *слово* наряду с символическим актом; блаженство: *beata necessitas* добра; добро: *зависимость от Бога*; история: *Бог делает все по своей воле*. Стоит сравнить с этим греческую догматику — можно сделать это по сочинениям самого Августина, так как наряду с новыми точками зрения, вытекающими из его религиозного чувства, он сохранил все ее черты! Но именно благодаря этому, древняя догма стала еще мертвее, так как она была отодвинута на задний план (не уничтожена) и превратилась в церковный правопорядок. Новые учения оставались в текущем состоянии, не приобрели формы и значения догматов. Благодаря Августину, церковное учение по объему и значению стало менее установившимся, ничего не потеряв в достоинстве и авторитете. Было, однако, не ясно, что собственно принадлежит к церковному учению, так как не было точной формулировки новых элементов. Что в августинизме (антипелагианстве) было догматом, что богословием? Около старой догмы, сохранявшей при всей своей окаменелости свое прежнее значение, образовался большой, неопределенный круг учений, в которых жили важнейшие идеи веры, и которого, однако, никто не мог обозреть и ограничить. Таково состояние догмы в средние века. Наряду с омертвлением начинается уже и процесс внутреннего разложения.

ГЛАВА V. ИСТОРИЯ ДОГМЫ НА ЗАПАДЕ ДО НАЧАЛА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (430—604)

W. Möller, «Semipelagianismus» («R.-E.», 2-е изд.). — *J. Wiggers*, см. § 53 и «Zh Th.», 1854 и сл. — *Hoch*, «Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade», 1895. — *Koch*, «Der heilige Faustus von Riez», 1895. — *F. Arnold*, «Cäsarius von Arlate und die gallische Kirche seiner Zeit», 1894. — (*G. Lau*, «Gregor der Grosse», 1845. — *Wolfgruber*, «Gregor der Grosse», 1890. — *P. Böhringer*, «Biographien Leo's I. und Gregor's I.», 1879.

Западная римская империя пала. Католическая церковь стала наследницей империи, римский епископ — наследником императора (Лев I и его преемники в V веке). Но, едва достигши данной высоты, папство испытало при Юстиниане тяжелое падение, из которого его вывел лишь Григорий I. В V и VI веках римская церковь не была еще в состоянии воспитывать варварские народы; они были арианами, а Рим не был свободен, с VI века он был подчинен Востоку. Лишь франки были католиками, но они были еще независимы от Рима. И, однако, именно в этот период были осуществлены притязания римского епископа на то, чтобы все, относящееся к Петру (в особенности Матф. XVI, 17 сл.), относилось и к нему. Догматические мероприятия ограничиваются принятием и смягчением августинизма в смысле постепенного согласования его с общепринятыми католическими взглядами. Что касается римского символа, то он получил в это время в Галлии свою настоящую форму, в которой особенно важно новое выражение «*Communio sanctorum*» (первоначальный смысл его на Западе не ясен; может быть, оно было направлено против Вигиланция в защиту почитания святых, см. Фавста из Рейи).

§ 55. Борьба полупелагианства и августинизма

Благодарность и уважение к Августину, отрицание пелагианства и признание общей после Адама и наследственной греховности так же, как и необходимости благодати (крещение детей в отпущение грехов и как «купель возрождения»; действующая невидимым образом благодать, необходимая во всякой ступени) не означали еще признания абсолютной невозможности спасения для человека в естественном состоянии, признания предопределения и *gratiae irresistibilis*. Праведность, выражающаяся в делах, которой сам Августин оставил некоторое место, и верный инстинкт самосохранения со стороны церкви действовали против этих учений. Уже при жизни Августина они вызвали смуты и сомнения среди гадруметских монахов (Августин, «*de gratia et de libero arbitrio*» и «*de corruptione et gratia*»). Спустя один или два года (428—429) его преданные друзья сообщили ему, что в

южной Галлии (монахи в Массилии и в других местах) поднимается протест против его учения о предопределении и полном бессилии воли, потому что оно подрывает успех христианской проповеди. Августин своими сочинениями «*de praedest. sanct.*» и «*de dono perseverantiae*» оказал поддержку своим друзьям, но еще больше возбудил врагов. «*Servi dei*» в южной Галлии смелее выступили после смерти Августина, но все же не вполне открыто, так как Августин пользовался большим авторитетом. Коммониториум Винценция (434), формулирующий строго церковную традиционную точку зрения (см. выше), лишь косвенно обращается против новизны августиновского учения; Иоанн Кассиан, чиновник южно-галльских монахов, дал в своих «*collationes*» выражение *полупелагианству*, т. е. общепринятому католическому учению, несмотря на то, что он многое заимствовал у Августина¹. Основные черты полу-пелагианства² заключаются в признании *действительной* универсальности благодати, вменяемости (ответственности) человека — в этом он согласен с Евангелием — и значении добрых дел. Соответственно этому предопределяющая благодать признается лишь как действующая внешним образом: Бог создает условия и возможность для нашего спасения; внутренняя (освящающая) благодать соперничает со свободной волей (следовательно «*Sola*», *gratia* не признается), которая является, таким образом, координированным фактором (эта внутренняя благодать менее подчеркивается, чем внешняя). Поэтому может преобладать то та, то другая (примеры из Библии: Закхей, Павел), и *gratia irresistibilis* исключается так же, как и независимое от божественного предвидения (свободных поступков) предопределение. Последнее представление вызывает «*ingens sacrilegium*» (именно фатализм), хотя и надо признать, что Божии пути неисповедимы (подобным же образом высказывается Иларий из Арля и резче, хотя в то же время уклончивее, неизвестный автор сочинения «*Praedesti-*

¹ Точка зрения Иеронима, поскольку он имел таковую в подобных вопросах, согласовалась с точкой зрения Кассиана.

² Можно быть склонным (*Loofs*, «*Leitfaden*», 3-е изд., стр. 241) говорить скорее о полуавгустинизме; но так как августиновское учение о благодати не допускает смягчений, то поступают правильно, избегая слова полуавгустинизм, хотя термин полупелагианство вводит в заблуждение.

natus», на происхождение которого пролил свет *H. v. Schubert*, «*Texte und Untersuchungen*», т. 24, вып. 3). Полупелагианские представления почти совпадают с иеронимовскими как *учение для всех*; они не представляют той опасности, какую представляют августиновские, но как выражение христианского самосознания они ошибочны. Защитники Августина, Проспер и неизвестный автор сочинения «*libri II de vocatione gentium*» (смягченный августинизм), не привели дела к окончательному результату, хотя папа Целестин назвал их противников дерзкими людьми. В последние десятилетия V века полупелагианство нашло себе отличного представителя в лице наиболее выдающегося учителя южной Галлии, Фавста из Рейи — кроткого и мягкого аббата, который одинаково восставал как против Пелагия «*pestifer*», так и против опасных заблуждений учения о предопределении (в соч. «*de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio*»). Он заставил пресвитера Луцида, строго придерживавшегося августинизма, сложить с себя сан после того, как на Арльском соборе (475) учение о предопределении было осуждено (учение о первородном грехе уцелело). Фавст в своем учении еще более «монах», чем Кассиан, и менее зависит от Августина. Он уже целиком изложил учение о *meritum de congruo et condigno*. В вере как знании и в стремлении воли к самосовершенствованию заключается обусловленная первичной благодатью заслуга; ей сообщается спасающая благодать, и ее совместная с волей деятельность создает истинные заслуги.

Как некогда пелагианство и несторианство, имевшие между собою внутреннюю связь, подверглись общей участи, так и полупелагианство в VI веке было вовлечено в христологические споры, в которых оно нашло преждевременный конец. Учившие в духе теопасхитства скифские монахи в Константинополе (см. выше, стр. 314), особенно подчеркивавшие в христологии божественный фактор, ставши на почву августинизма, обвинили западных теологов (Фавста) в непризнании истинной христологии и отрицании благодати. Папа дал уклончивый ответ, но зато монахи нашли союзников в лице епископов, изгнанных из северной Африки в Сардинию. Фульгенций из Руспе написал около 520 года несколько значительных сочинений против авторитетности Фавста, в

которых находит себе выражение чистый августинизм (исключительное значение благодати, *praedestinatio ad roenam*). Эти сочинения и чтение проповедей Августина оказывали свое влияние и в южной Галлии. В это время представляли себе лишь такую дилемму: Августин либо еретик, либо святой учитель. Крупный галльский проповедник, целиком воспитавшийся на Августине, Цезарий Арльский (ум. в 542 г.) заставил замолкнуть раздавшиеся на Валенском соборе возражения со стороны южной Галлии; папа поддержал его, и на соборе в Оранже (529) он доставил победу тем 25 «пунктам», которые папа выделил из сочинений Августина и Проспера и прислал в южную Галлию как учение древних отцов. Очень немногие в южной Галлии поддерживали Цезария (Авит Виеннский, ум. в 523 г); но большинство епископов не были уже в состоянии следить за спором. Одобрение со стороны папы Вонифатия II увеличило авторитет постановлений собора в Оранже, с которыми сильно считался и Тридентский собор. Выставленные там пункты согласуются с учением Августина, но предопределение отсутствует (предопределение к греху отвергается и предается анафеме), и не отведено достаточно места внутреннему процессу, совершаемому благодатью, который у Августина больше всего подчеркивался. Несомненно было принято учение о *gratia graeveniens*, потому что монашеское представление о нечистоте брака способствовало возникновению самого крайнего понимания первородного греха, следовательно, и возникновению учения о благодати. Во всем остальном это учение является августинизмом без Августина, или, во всяком случае, легко могло быть понято в таком смысле, т. е. обычные католические взгляды об извне действующей благодати и о делах могли и должны были утвердиться наряду с ним.

§ 56. Григорий Великий (590—604)

Рим способствовал, в конце концов, победе августиновских формул, хотя его епископы в VI веке сильно удалялись от них — в теории сохраняли значение Августина, на практике применялись к ближайшим потребностям. Папа, имевший огромное влияние благодаря своей личности (умный,

энергичный монах, искусный политик и увлекающий, импонирующий пастырь душ), обширной переписке, сочинениям (regula pastoralis, диалоги, expos. in Job sen Moralia, Homil. in Ezech.) и реформам в литургии — Григорий I, вновь выдвинул под внешней формой августиновских слов вульгарно-католический тип, подкрепив его элементами суеверия, и старое западное понимание религии как правопорядка. Чудо стало отличительным признаком религии. Последняя находила себе выражение в ангелах, дьяволах, таинствах, жертвах, покаянии, наказаниях за грехи, в страхе и надежде, а не в полном доверии к Богу, в Христе и любви. Если сам Григорий и вращался в кругу августиновских идей, до некоторой степени понимая их и чувствуя их душой, и проявлял по своему справедливость, мягкость и свободу, то пестрая смесь его теологии доказывает, что даже лучшие личности в то время не могли избежать религиозного варварства, среди которого гибла античность. Григория впоследствии больше читали и ценили, чем Августина. В продолжение почти полутысячелетия он не имел себе соперников, занимал господствующее положение в истории догмы на Западе и занимает такое господствующее положение в католицизме в сущности до сих пор. Правда, он не создал ничего нового, но, *подчеркивая* различные учения и церковные обычаи и вводя в теологию низшую религию, он создал общераспространенный тип романского католицизма. Надо назвать здесь, главным образом, следующее: 1) он воспроизводит наиболее ценные идеи Августина о *внутреннем* действии и усвоении благодати, частью даже самостоятельно, приписывая также важное значение *слову* (verbum fidei), но всему ходу августиновского ordo salutis он придает полупелагианскую окраску, понимая свободную волю как координированный благодати фактор («nosmet ipsos liberare dicimur, quia liberanti nos domino consentimus»); 2) он, может быть, живее, чем Августин, ощущал значение смерти Христа, но в различных точках зрения, с которых он ее рассматривал, преобладают апокрифы: смертью Христа был побежден дьявол, будучи наказан; в причащении действительно повторяется жертва Христа¹ (в этом пункте учение Григория имело

¹In ev. hom. 37, 7.

особенно большое влияние), и, таким образом, место исторической жертвы заступает символическая, которая всегда может быть совершена при посредстве священника; но и в других отношениях исторический Христос оттесняется на задний план, поскольку результат исторической жертвы соединяется с заступничеством в каждом единичном случае восседающего на небе Христа, последнее же *ad hoc* должно быть испрошено; 3) с этим воззрением о ходатайстве Христа Григорий связал не установившиеся еще представления о ходатайстве святых и услугах ангелов и возвел их в «теологию». Связывая заслуги Христа и святых, классифицируя архангелов, ангелов и ангелов-хранителей и предписывая их почитание, закрепляя вредную практику «учением», он легитимировал языческое суеверие, нуждавшееся в полубогах и божеской иерархии и прибегавшее к святым мощам мучеников; 4) будучи иерархом более на практике, чем в учении, он, однако, строго проводил отождествление церкви с «градом Божиим», так как он жил в такое время, когда кроме церкви не существовало ничего ценного. Он прославлял ее как общину святых; однако на самом деле она была для него воспитательным, защищающим от зла учреждением, созданным благодатью. О более высоком идеале люди не смели в то время мечтать. Римский епископ представлялся ему господином лишь грешных епископов (миряне уже вообще не играют более никакой роли), но грешниками они были все; 5) Григорий способен еще понимать, что такое внутренние дары благодати и добродетели, но, с другой стороны, искорененное римское язычество с такой полнотой передало и ему свой инвентарь и свое религиозное сознание, что всякий религиозный долг и добродетель он заключает в неподвижные, твердо установленные формы обрядов, из которых многие представляют собою усвоенные *древнеримские* обычаи; правда, и здесь он не создает ничего нового, а лишь возводит римскую «*religio*», вместе с остатками мистерий, которые уже давно получили право гражданства в церкви, в степень первоклассных спасительных церковных установлений; Григорий понимал истинное смирение, но он же усилил то направление, которое вело эту добродетель к монашеской «*humilitas*», к самоотречению и к духовному самообману; вместе с простым чувством правды погасло и

чувство правдивости — настала ночь; и внутренний мир, на минуту озаренный Августином, снова погрузился во тьму; 7) наиболее печальные последствия имело учение Григория о покаянии, в нем заключалась вся его теология, ее всю можно построить, исходя отсюда. Непостижимый Бог является мздовоздателем и не оставляет безнаказанным ни одного греха; в крещении Он отпускает первородный грех, но после этого надо путем покаяния и добрых дел, опираясь на помогающую руку благодати, достигать блаженства; из трех актов покаяния (*conversio mentis, confessio oris, vindicta peccati*) главным является выполнение эпитимии. В учении Григория совершается впервые тот роковой переворот, который превращает «*satisfactiones*», считавшиеся первоначально признаком истинного покаяния, в род удовлетворяющего правосудие наказания за грехи, которому человек добровольно подвергается, чтобы избежать вечной кары. Заслуга Христа и власть церкви, по-видимому, в том и заключаются, чтобы превращать эту вечную кару во временную; временная же кара, в свою очередь, сокращается, смягчается или упраздняется благодаря ходатайству Христа и святых, благодаря заупокойным обедням, мощам, амулетам и т. п. Здесь обнаружилось то, что всегда проявляется в истории религии: когда религия ставит своей целью нравственность, она становится безнравственной. Первая посылка содержит страшную идею возмездия; во второй посылке царят, отбросив даже христианскую вывеску, всевозможные спасительные средства, в заключении господствует казуистика и страх. Давно уже для всех этих представлений не хватало земного мира и времени, но еще не решались перенести их в область вечности — иначе кого можно было бы считать святым? Григорий впервые окончательно внес представление чистилища в теологию и этим завоевал для церкви необозримую область, отодвинул ад и, таким образом, дал сомневающимся новое утешение, но не покой. В церкви снова воцарились лишь надежда и страх! Этот великий папа не внес ничего нового, но если искать в истории классический пример для доказательства ее тихого преобразовательного движения, пока не выступит личность, которая суммирует бесчисленные мелкие изменения, — то надо указать на Григория.

ГЛАВА VI. ИСТОРИЯ ДОГМЫ В ЭПОХУ КАРОЛИНГСКОГО РЕНЕССАНСА

J. Bach, «Dogmengeschichte des Mittelalters», 2 т., 1873 и сл. — *H. Reuter*, «Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter», 2 т., 1875 и сл. — *A. Hauck*, «Kirchengeschichte Deutschlands», 4 т., 1887 и сл. — *J. Schwane*, «Dogmengeschichte des mittleren Zeitalters», 1882. — *C. J. Hefele*, «Konziliengeschichte», III и IV т., 2-е изд. — *J. A. Specht*, «Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts», 1885. — *E. Hatch*, «Grundlegung der Kirchenverfassung West europas im frühen Mittelalter», перев. *A. Harnack*, 1888. — *K. Werner*, «Alcuin und sein Jahrhundert», 1876.

Переход Хлодвига в христианство и миссионерские предприятия Григория среди англо-саксов кладут начало истории римско-католической церкви у германцев. В VII и VIII веках исчезает арианство; в VIII веке Рим принужден перенести центр тяжести своей политики на романо-германские государства. Новообращенные Англия и Германия сейчас же вошли в состав римской церкви: Пипин и Карл Великий пошли навстречу папам. В первое время новое мировое государство франков выиграло от этого больше, чем папа; но скоро обнаружилось, что последний получил благодаря этому союзу огромное преимущество не потому, чтобы идея христианского императора имела сама по себе меньшее значение, чем идея преемника Петра, но потому, что первая нуждалась, как в базе, в существовании реального мирового государства, которое могло быть создано лишь на короткое время.

Духовная жизнь и теология до времени Карла Великого не обнаруживают прогресса; эпоха Каролингов является великой и во многих отношениях не удавшейся попыткой возрождения античности, а, вместе с тем, и теологии отцов церкви. Все, что сохранилось от богословия приблизительно до 800 года, представляет собою компендиум и эксцерит (Исидор Севильский, Беда, позднее Рабан), до известной степени *institutio*, как и вся религия. Благодаря Бедe и Алкуину вновь пробуждается Августин. Было уже большим шагом вперед, что его снова начали правильно понимать — может быть, лучше, чем понимал его Григорий (Алкуин, Агобард и др.); но самостоятельным мыслителем можно счи-

тать лишь Скота Эриугену (монография *T. Christlieb 'a*, 1860; *G. Buchwald*, «Der Logosbegriff des Sc. E.», 1884), мистический пантеизм («*de divisione naturae*») которого, развившийся на Ареопагите и Августине, не имел, однако, никакого влияния. Стремление к просвещению в IX веке было очень значительно (см. сохранившиеся рукописи). Исходя из Англии (Феодор из Тарса, Беда, Алкуин), оно охватило континент и получило поддержку в никогда не угасавшей в Италии образованности (сравнительно крупным богословом после Алкуина является Валафрид Страбон, см. его «*Liber de exordiis et incrementis*» в «*Observ. eccles. regum*». *A. Knöpfler*, 1899, но, главным образом, его «*Glossae*»). Но в великих смутах, начиная с последней четверти IX века, все казалось снова погибшим. Догматические споры этого времени вытекают частью из заминавшихся до сих пор и теперь снова последовательно проводимых выводов августинизма, частью из отношений к Востоку. Особенного внимания заслуживает дальнейшее развитие практики и теории литургии и покаяния.

§ 57. Адоптианский спор

A. Hauck, указ. выше соч. II. — *P. Gams*, «*Kirchengeschichte Spaniens*», II.

На Западе (в Риме) после тяжелой борьбы победила христология пятого собора, и, несмотря на шестой собор, мистический скрытый монофизитский взгляд вытеснил строго халкедонский, так как ему благоприятствовали суеверные представления Запада. На Испанию этот ход развития оказал меньшее влияние. В мозарабской литургии заключалась августиновская формула о страдании *filiis adoptivi*. Элипант, властолюбивый, исполненный национальной гордости епископ Толедо, восстановил в 780 году древнее учение, что Христос по своей человеческой природе является *filius dei adoptivus*, и спасенные становятся в полном смысле братьями человека Иисуса (он возвращался, следовательно, к более древнему учению, чем постановление пятого собора). Вероятно, он искал формулы, отличной от римской, как выражения ортодоксии, сохраняющейся только в Испании. За

нее выступил с внутренней убежденностью и высокой оценкой человеческой личности Иисуса Феликс, епископ Ургельский, занимавший кафедру в империи Карла (знакомство с антиохийскими сочинениями — вероятно). После того, как в Испании Беат и Этерий напали на противное учение, в спор вмешались франкские теологи, прежде всего Алкуин. Монофизиты и несториане снова стояли друг перед другом, лишь в новых нарядах; для Карла это было удобным поводом выступить защитником ортодоксии и господином церкви. Адоптианизм был осужден на соборах в Регенсбурге в 792 г., во Франкфурте в 794 г., в Аахене в 799 г., но также и в Риме; от Феликса несколько раз было вынуждено отречение, франкская Испания возвращена к единству мистической веры путем теологии и мягкого насилия (Leidrad), Учение Иоанна Дамаскина, понимавшего человеческую природу Христа безлично и сливавшего ее, как принятую Логосом природу, в полное единство с Ним, победило и на Западе. Алкуин выражается так же мистически и многословно, как Кирилл, в некоторых местах даже менее осторожно. Однако, несмотря на реалистическое учение о причащении, вытеснявшее исторического Христа и предполагавшее утонченное монофизитство, у позднейших теологов средневековья сохранились все-таки августиновски-адоптианские идеи.

§ 58. Спор о предопределении

J. Wiggers в «*Zeitschr. f. wiss. Th.*», 1859. — *J. Weizsäcker* в «*J. D. Th.*», 1859. — Монография о Гинкмарсе *H. Schrörs'a*, 1881. — *Borrasch*, «*Der Mönch Gottschalk*», 1868. — *Freystedt* в «*Z. w. Th.*», т. 36, стр. 415 и сл. «*Neue Folge*», т. I, стр. 447 сл. и в «*Z. f. K. G.*», т. 18, стр. 1 сл.

Господствующая церковная система была полупелагианской, но в IX веке снова стали усердно изучать Августина. Тот факт, что в возникшем вследствие этого кризисе августинизм, несмотря на чисто августиновские выражения, не был, однако, восстановлен, доказывает силу влияния церковной практики. Монах Готтшальк из Орбэ восстановил во всей силе августиновское учение о предопределении, понимая его как основное учение и находя в нем ключ к разрешению загадки также и своей собственной психики. Он

проповедовал — как, впрочем, до него Исидор, который, однако, как многие в его время, не знал, что делает — *praedestinationem geminam (ad vitam et ad mortem)* с ясным сознанием ее следствий; он представлял себе, однако, что Бог предопределяет лишь добро, а зло только предвидит. Не его учение (Фульгенций и Исидор учили тому же), а его отношение к церкви создало ему врагов. Он был осужден в Майнце (848) Рабаном и в Керси (849) Гинкмаром и как «*miserabilis monachus*» подвергся заключению, из которого никогда не был освобожден, так как отказывался отречься. Но на его сторону (по существу, не лично) стали наиболее крупные богословы, не столько из серьезного отношения к августинизму, сколько из вражды к Гинкмару, и защищали в качестве традиционалистов августиновские «слова». К этому присоединяется то, что учение о предопределении имеет одну сторону, которая была понятна в то время всем — Божий произвол. Возражение против Рабано-Гинкмаровского тезиса (поддерживаемого Скотом Эриугеной), что предопределение вытекает из предвидения и должно распространяться только на святых, исходило из королевства Лотара. Гинкмар старался оправдаться перед толпой учеников Алкуина (Пруденцием из Труа, Ратрамном, Лупом из Феррьера, Серватом Лупом, Ремигием Лионским и провансальскими епископами) на Керсийском соборе 853 г. тем, что он в «*capitula*» сделал большие уступки августинизму, но все же сохранял свое учение о *едином* предопределении, о Божией воле, чтобы спаслись все и т. д. В этих и объективно и субъективно вполне притворных «*capitula*» ни разу ясно не упоминалось о предмете спора — о заслугах и о преобладании административной и сакраментальной функции церкви над внутренним процессом. Те, которые на словах признавали августинизм грешным, предполагали наполовину августиновское учение, а те, кто, как Гинкмар, исключали некоторые его части, в действительности не хотели его совершенно. В архиепископстве Сенсском в южной Франции керсийские постановления показались не удовлетворительными. В Валенсе в 855 г. была провозглашена *gemma praedestinatio*, и вообще проповедовался августинизм. На великих соборах трех государств в Савониере (859 г.) и в Туси (860 г.), хотя единство

и не было достигнуто, спор был парализован благодаря соглашению. На деле победило учение Гинкмара, т. е. Григория I. Учения о воле Бога, чтобы спаслись все, о немедленном и неизбежном действии таинств и о конкуренции свободной воли были сохранены; учение о предопределении снова стало декоративным элементом в теологии. Только в таком виде оно было совместимо с эмпирической церковью.

§ 59. Спор о *filioque* и об иконопочитании

C. J. Hefele, «Konziliengeschichte», III, 2-е изд. — *A. Pichler*, «Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident», 2 т., 1864 и сл. — *W. Norden*, «Das Papstthum und Byzanz», 1903.

Августиновски-испанская формула «*filioque*» (см. выше, стр. 294) была принята во франкском государстве (см. собор в Жентильи 767 г.) и защищалась богословами Карла (*libri Carolini*; *Alcuin, de process, s. s.*). На соборе в Аахене 809 г. франкская церковь постановила включить слово *filioque* в символ. Это решение было вызвано тяжелыми несправедливостями, которые приходилось терпеть западным паломникам в Иерусалиме. Папа хотя и одобрил испано-франкское учение, но отказался, однако, принять спорное слово в символ. Оно было включено туда Римом, по-видимому, только в X веке. Если уже благодаря *filioque* Карл увеличил раскрывавшуюся между Востоком и Западом пропасть, имея при этом в лице папы лишь полусоюзника, то он удалился, еще более от восточной ортодоксии благодаря отрицанию иконопочитания, которое одобрил и папа. Традиции франкской церкви и августиновский элемент (у Карла может быть также и просветительный) определяют образ действий Запада. Во Франкфурте в 794 г. постановления седьмого собора были отвергнуты; однако, также и решение собора 754 г. Самосознание франкской церкви позволяло ей признать шесть первых соборов как постановления древней церкви, но оно не хотело подчиняться предписаниям Византии на современных соборах. «*Libri Carolini*» — провозглашение теологической зрелости (конечно, еще неполной: простосердечно принятый символ есть *libellus fidei* Пелагия, обращенный к

Иннокентию I!) франкской церкви и некоторого просвещения (напечатаны у *Migne, Patrol. Lat.*, т. 98) — стоять на староцерковной точке зрения: не желают ни почитания икон, ни борьбы против них, а благочестивого употребления. На такую точку зрения стали еще Людовик (Парижский собор 825) и Гинкмар; другие франкские богословы, например, Агобард и Клавдий, более энергично боролись с иконопочитанием и родственными суевериями. Папы мудро хранили молчание, и постепенно Запад через посредство Рима признал и седьмой собор, благоприятный для иконопочитания.

§ 60. Дальнейшее развитие практики и теории литургии (догмата об евхаристии) и покаяния

Morinus, «Comment. hist. de disciplina in administr. sacr. poenit.», Париж, 1651. — *J. Bach*, указ. выше соч. — *L. J. Rückert* в «Hilgenfeld's Ztschr.», 1858. — *H. Reuter*, указ. выше, соч. I. — *Choisy*, «Paschase», 1888. — *Ernst*, «Die Lehre des heiligen P. Radbert von der Eucharistie», 1896. — *Schnitzer*, «Berengar von Tours» (1890), стр. 127 и сл. — *Köhler*, «Rabanus' Streit mit Paschasius» в «Z. w. Th.», 1879, стр. 116 и сл. — История учения о причащении *Дукгофа* (A. W. Dieckhoff), *Эбрада* (A. Ebrard), *Кануса* (A. Kahnis). — *G. Goetz*, «Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung», 1904. — *G. E. Steitz*, «Das römische Bussakrament», 1854. — *H. Wassersleben*, «Die Bussordnungen der römischen Kirche», 1851; его же, «Die irische Kanonsammlung», 2-е изд., 1885. — *H. J. Schmitz*, «Die Bussbücher der Kirche», 1883. — *K. Müller*, «Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des XII Jahrhunderts», в «Abh. f. Weizsäcker», 1892, стр. 287 и сл. — *H. Brunner*, «Deutsche Rechtsgeschichte», I, II, 1887 и сл.

Представления об евхаристии, как образе и символе, все больше и больше исчезали; люди жили в мире чудес и таинств; тем сильнее должно было быть желание в особенно славных красках представить содержание главных таинств, чтобы выделить их из всей области святого; христология, в которой исторический Христос исчезал за единством «естеств», требовала постоянной наличности христологического таинства, могущего быть воспринятым; литургия считалась главной частью и компендием религии, присутствием Бога; представление о божественных свойствах сосредоточивалось

(за исключением *iratus* и *placatus*) все более и более на одном всемогуще и чудесным образом действующем произволе — все эти моменты побуждали сделать вывод, что в причащении предлагается *историческое* тело Иисуса Христа, так как элементы в нем пресуществляются. Тожество сакраментального и настоящего (исторического) тела Христа было тем легче признать, что последнее считали с самого момента воплощения божественным, духовным (таинственным), и относительно его господствовали чисто докетические взгляды, как это доказывает, например, спор о рождении Иисуса Марией *clauso utero*¹. Новое учение об евхаристии было бы без всяких затруднений сформулировано в Каролингскую эпоху, так как фактически оно уже существовало, если бы этому не препятствовало снова оживившееся в это время изучение августиновского понимания таинств. Пасхазий Радберт, аббат в Корби, написавший первую монографию об евхаристии («*de corpore et sanguine domini*», 831 г.) был, с одной стороны, августинцем и восстанавливал с действительным пониманием и внутренним чувством августиновское учение, что священнодействие относится к вере и изображает духовную пищу; но, с другой стороны, он вводил его в реалистическое простонародное учение, что благодаря чуду всемогущества во время каждой литургии дары *внутренним* образом, но действительно превращаются в рожденное Марией тело и приносятся в жертву Богу. Внешним образом в правило не вносится никакого изменения для того, чтобы тело Христа не раскусывалось зубами. Это чудо, которое Пасхазий понимает как чудо творения, совершает Бог; священник лишь призывает Бога. Но если святая пища и является действительно истинным телом Христовым (осязаемость даров является символом), то все же духовная пища служит в жизнь вечную лишь верующим, а не неверующим. Пасхазий не сделал ни всех иерархических, ни «объективных» выводов из учения о пресуществлении, но хотел поставить чудо в зависимость от *веры*. Он не был прежде всего бого-

¹ Этот спор характерен для низкого уровня религиозных интересов. Девственность Марии при рождении была общепризнанной; вопрос был, следовательно, лишь в том, каким образом она была сохранена, т. е. был ли Иисус рожден естественным образом, хотя и при помощи чуда (Ратрамн), или совершенно сверхъестественным образом (Пасхазий Радберт).

словом толпы и народа, но хотел быть теологом в духе Августина и греческих мистиков. Тем не менее, он встретил неожиданное возражение. Рабан в письме к Эйгилю (отсутствие абсолютной тождественности сакраментального тела с историческим просветленным) высказался против такого понимания учения, и корбийский монах Ратрамн в своем сочинении, посвященном Карлу Лысому (*de corpore et sanguine Domini*) находил, что Пасхазий не понял «*spirituale*» Августина. Но его собственные рассуждения страдают древнецерковной неясностью. Он хочет, по-видимому, как и в споре об *uterus clausus*, как настоящий августинец устранить грубое чудо *contra naturam* и в интересах веры подчеркнуть, главным образом, «*spiritualiter geri*»; но так как и он не сомневается в присутствии тела Господня после освящения даров, то ему приходится различать тело и истинное тело. Рожденное и распятое тело не присутствует в таинстве — это согласно с древнецерковным учением, — но в таинстве имеется налицо сила тела Христова, как невидимой субстанции; следовательно, и само тело, духовное, доступное лишь уму верующих. Некоторые рассуждения Ратрамна представляли еще бóльшую противоположность Пасхазию, но наиболее ясным представлением является «*potentialiter creari in mysterio*»; однако именно это представление было уже непонятно его суеверным современникам; им нужно нечто большее, чем реальность веры и духовная пища. Пасхазий произнес решающее слово. Присутствующие на каждой обедне, казалось, подтверждали это, и их самих возвышала сила твердо сформулированного учения. Воплощение и крестная смерть повторяются на каждой литургии. Что же надо было для последней? Прежних слов в молитвах литургии изменять не приходилось, так как говоря о жертве, они подчеркивали евхаристическую жертву и подразумевали духовные дары; наконец, кто же обращал внимание на слова? Главный смысл литургии, как жертвоприношения, в котором Богочеловек неистощимое число раз приносится в жертву Богу, давно уже заключался не во вкушении тела и крови Христа, а в акте искупления греха и уничтожения зла. Она вошла в обширный институт очищений, и все увеличивалось число обеден без причащения (заупокойных) для умилоствления Бога. Древний элемент помилования усопших получил са-

мостоятельное значение, в особенности со времени Григория I, и причащение превратилось во второстепенное священнодействие. Главное священнодействие, литургия, имела отношение к мирянам лишь постольку, поскольку она представляла собою особенно действительную форму ходатайства церкви для облегчения *кары* за грехи. Это было единственное ясное последствие акта — едва заметный результат величайшего таинства, который не мог быть увеличен даже путем суммирования!

Литургия была подчинена системе покаяния; в последнем вращалась вся религиозная жизнь. Кара правила миром и совестью. Понятие Бога, как *всемогущего произвола, возмездия и отпущения*, христианское видоизменение древнеримского понятия, было господствующим. Оно имело своим следствием представление о важности заслуг и удовлетворений для восстановления постоянно нарушаемого грехами договора (*роенитере = роепам tenere*). Так учил уже Григорий I; но этот взгляд сливался у германских народов с их национальными правовыми понятиями и установлениями. А так как западная церковь не предоставила, подобно восточной, всю заботу о праве и нравственности государству, но и сама выступала в воспитательной и карающей роли, то параллельно с правовыми институтами государства развился церковный *институт покаяния* (публичное покаяние отошло при этом на задний план и — за исключением немногих известных случаев — совершенно прекратило существование). Широкое развитие этого института было следствием перенесения дисциплины покаяния из монастырей также на белое духовенство и на мирян; оно исходило из ирландско-саксонской, т. е. англо-саксонской церкви. Но в страхе перед карами за грехи, перед адом и чистилищем, миряне сами пошли навстречу этой практике и сами распространили влияние церкви на всю область частной жизни. Следствием было более глубокое понимание греха: люди искали помощи церкви не только в случаях грубых грехов, но также ради «корней греха» и тайных заблуждений (невоздержания, плотской похоти, алчности, гнева, раздражительности, страха, недовольства, надменности, гордости), которые также считались смертными грехами; но это

углубление чувства уничтожалось тем притуплением, с которым каждый постоянно готов был признать себя грешником, и представлением, что молитвы и удовлетворения имеют сами по себе силу избавить от заслуженного наказания. На самом деле гораздо больше думали о наказании и его устранении, чем об устранении греха. В эпоху Каролингов иерархическая сторона института покаяния была еще мало развита и догматическая теория также, но разные способы удовлетворения очень разрослись вместе с эпитимиями, принимаемыми на себя при добровольном покаянии: 1) к прежним, более или менее произвольным определениям относительно выбора и продолжительности заменяющего наказания (молитвы, милостыни, *lamentationes*, временное исключение) присоединялись во все возрастающей степени постановления ветхозаветного закона и германского права. Первое имело своим последствием то, что самое измерение заменяющих наказаний стало как бы божественным установлением; 2) эпитимии считались богоугодным делом и при отсутствии греха становились *заслуженной*; наиболее действительной должна была считаться крестная смерть Христа; следовательно, повторение этой смерти (*pretii copiositas mysterii passionis*) наиболее действительным и удобным средством (заупокойные обедни); наряду с этим надо было заручиться помощью святых; их ходатайство должно было быть действительным, так как Бог ничего от них не может требовать, и, следовательно, они могут приносить ему ценные дары; 3) так как эпитимии имеют осязательную ценность перед Богом, то они могут быть заменены, то есть сокращены при душевном раскаянии; здесь особенно сильно выступает роль церкви, милостиво разрешающей такие замены; так возникла целая система сокращений, затем и разрешений, созданию которой способствовало и германское право (появление индульгенций; сокращения очень древни); 4) вместо замены наказания возможна также замена лица; здесь германское право оказало еще более сильное влияние; однако, представление о Христе и святых как заместителях имеет и церковный корень; 5) все это представление имело своим последствием то, что покаяние служило не столько тому, чтобы вновь приобрести в лице Бога Отца, сколько тому, чтобы избежать Бога-судьи. Эта практика совершенно исказила авгус-

тинизм; уже при Григории I она оказывала влияние на христологию, а в классическую эпоху средневековья она имела решающее значение для древних догматов и создавала новые.

ГЛАВА VII. ИСТОРИЯ ДОГМЫ В ЭПОХУ КЛЮНИ, АНСЕЛЬМА И БЕРНАРДА ДО КОНЦА XII ВЕКА

H. Reuter, указ. выше соч. — *H. v. Eicken*, «Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung», 1887. — *A. Hauck*, «Kirchengeschichte Deutschlands», 3 ч. 1896, 4 ч. 1903.

Благодаря институту покаяния церковь стала на Западе решающей силой в *жизни*. Усиление церкви должно было поэтому благоприятно отразиться на всем западном христианстве. Этот подъем наступил в середине X века и продолжался до XIII века, когда господство церкви и система средневекового церковного мирозерцания нашли свое завершение. С конца XIII века внутренняя церковная жизнь развивается уже не исключительно под руководством иерархии. Если рассматривать христианство как *учение*, то средневековье окажется почти продолжением истории древней церкви; если рассматривать его как *жизнь*, то древнее христианство нашло свое полное выражение лишь в средневековой западной церкви. В древности церковь встречала преграды в мотивах, идеалах и представлениях античной жизни. Как показывает пример греческой церкви, она никогда не оказалась в состоянии победить эти преграды: монашество стоит обособленно наряду с церковью; светская церковь является древним миром с христианской вывеской. Но западной церкви средневековья удалось в большей степени осуществить идеал монашеской аскезы и покорение земного мира небесным благодаря тому, что она не имела наряду с собою древней культуры. Постепенно она так окрепла, что, в конце концов, сделала своего прежнего врага, аристотелевскую науку, своей прислужницей и превратила ее в орудие своего могущества. Она подчинила себе все стороны жизни и знания. *Внутренней* ее силой были твердая вера в загробную жизнь и августиновская аскетическая религиозность, постоянно проявлявшаяся в монашеских реакциях и

новообразованиях; *внешней* силой были папа, осуществлявший в качестве преемника Петра одновременно права Христа и права цезарей.

§ 61. Подъем религиозного чувства

A. Harnack, «Das Mönchtum» («Reden und Aufsätze», т. I, 1903). — *K. Lamprecht*, «Das deutsche Geistesleben unter den Ottonen» в «Ztschs. f. Geschichtsw», VII, 1 стр. 1 и сл. — *Sackur*, «Die Cluniacenser», 2 т., 1892—94. — *A. Neander*, «Der heilige Bernhard» (hrsg. v. Deutsch, 1889). — *H. Hüffer*, «Der heilige Bernhard», I, 1886. — *A. Ritschl* в «Stud. und Krit.», 1879, стр. 367 и сл. — Истории Германии *Нича* (K. W. Nitzsch), *Гизебрехта* (W. Giesebrecht), *Лампрехта* (K. Lamprecht) и др.

Из Кведлинбурга (Матильда), из лотарингских монастырей и из Клюни (*K. Müller*, «Kirchengeschichte», I, стр. 384 сл., 396 сл., 403 сл.) вышел новый подъем религиозного чувства; григорианские папы, новые конгрегации и Бернад провели его в жизнь, миряне живее отозвались на него, чем белое духовенство, к которому он предъявлял большие требования; он обнаруживается ярче всего в энтузиазме крестовых походов и в основании бесчисленных новых монастырей. Строгая дисциплина в монастырях, регулировка белого духовенства (приближение их жизни к монашеской), господство монашески-организованной церкви над светским миром, над государями и нациями, подчинение земной жизни надежде и приобретению вечной — таковы были его цели. Осуществление истинно христианской жизни представлялось возможным только на такой основе. Весь земной мир должен служить небесному: сильнейшее напряжение мирского господства церкви для осуществления наиболее полного покорения мира, т. е. удаления от мира. Освобождение от мира казалось возможным лишь при условии господства над миром. Эта диалектика ослепляла даже таких монахов, которые отлично чувствовали противоречие между целью и средством и для себя лично предпочитали прямой путь: распространение аскезы путем аскезы. Но церковь была ведь также Божиим градом, а не только индивидуальным блаженством! Поэтому и они воспламеняли умы на борьбу с симонитами-государями и преданными миру клириками. Для

полного воплощения болезненного отрицания мира германцы и романцы были еще слишком юны. К нему присоединилась могучая струя завоевания мира и создала то удивительное настроение, в котором с быстротой молнии сменяют друг друга чувство силы и смирение, жажда наслаждений и самоотречение, жестокость и сентиментальность. Люди ничего не искали в этом мире, а лишь на небе, и в то же время они все-таки хотели обладать этой чудной землей.

Религиозный индивидуализм в первое время еще не зародился (см., однако, ереси, появляющиеся в XI веке, частью занесенные с Востока — богомилы, — частью возникшие уже самостоятельно); конечно, и из святой земли, куда уносили с собою индульгенции, приносили новые *взгляды*. Вновь воскрес *образ Христа*, и религиозное чувство оживилось под влиянием более живого представления страдающего и умирающего Спасителя; надо следовать за ним по всем ступеням его страдальческого пути! Таким образом, на место исчезнувшего «адоптианизма» снова выдвинулся человек Иисус, и отрицательная аскеза получила положительную форму и новую надежную цель. Мистические ноты, едва затронутые Августином, превратились в увлекательную мелодию. Наряду с Христом, проявляющимся в таинствах, — переходной ступенью было и здесь покаяние, вернее эпитимия — стал образ исторического Христа, величие в смирении, праведность в страданиях, жизнь в смерти. Нельзя измерить, какие огромные последствия имело это новое религиозное чувство, проникнутое мотивом «*Ессе homo*» и углубленное чувством виновности, и как разнообразно оно развивалось. Сильное и трогательное выражение дал ему впервые святой Бернад, который, будучи иерархом, как Киприан, Афанасий и Кирилл, был, однако, несмотря на это, религиозным гением XII века, а потому вождем эпохи; в его лице вновь воскрес Августин. Поскольку Бернад дает систему созерцания и изображает различные его степени (*caritas* и *humilitas*) вплоть до экстаза, постольку он вновь переживает драму Августина. На его язык также оказала влияние «Исповедь». По страстной любви к Христу он превосходит Августина. «Благоговение перед тем, что ниже нас», перед страданием и смирением (набожность) проявляется у

него, как, может быть, ни у кого из западных христиан до него. Он почитал крест, поругания и смерть, как выражение божественного, явившегося на земле. Изучение Песни Песней и воодушевление крестовыми походами выдвинули перед ним образ распятого Спасителя, как жениха души. Он погружался в этот образ, и ему светила из него истина, и тело его горело от любви. Чувственное созерцание ран Христа сливалось у него с духовным подъемом, который, однако, всегда должен был основываться на церковном покаянии. Бернард связал неоплатоническое восхождение к Богу с созерцанием распятого Спасителя и открыл путь субъективной христианской мистике и лирике. Этот взгляд привел его в его проповедях на Песнь Песней к приговору над собой, который достигает в некоторых местах высоты веры в спасение Павла и Лютера («non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum»). Но, с другой стороны, и ему пришлось заплатить дань, которой повержена всякая мистика; чувство особого подъема чередовалось у него с чувством *покинутости*. У него можно найти и ту крайнюю концепцию, которая не нуждается уже ни в каких фактах. Подобно Оригену, и Бернард также учил, что от Христа во плоти надо восходить к Христу в духе, что историческое является лишь переходной ступенью. Эта черта сохранилась затем во всей мистике. Затем, она научилась от Бернарда, которого чтили как пророка и апостола, созерцанию Христа; но она приняла, вместе с тем, и пантеистическую окраску. Выражение «excedere et cum Christo esse» означает что душа в объятиях жениха теряет свое индивидуальное существование. Но когда душа сливается с божеством, тогда Божество расплывается во всеедином.

Значение для христологии нового понимания Христа неизмеримо. Правда, была сохранена схема двух естеств; но на самом деле, наряду с Христом-Судией и Христом, проявляющимся в таинствах, существовал третий, *человек Иисус, нравственный, образ, страдания и дела Которого должны представлять и распространять пример божественной жизни*. Он является образцом и силой; Его крестная смерть является также жертвой человека, в котором был Бог. Так завершилось здесь августиновское представление, намек на которое был уже у Амвросия. Во второй половине XII века эта

новая религиозность (любовь, страдания, смирение) представляется уже могучей силой в церкви. Но как в самом Бернарде воплощается контраст между миром христиански-религиозного чувства и иерархической политикой, правящей миром церкви, так и большинство верующих, в своей наивной преданности церкви, считало совместимыми идеалы светской власти и смирения. Еще не выступил великий ассизский нищий, появление которого должно было произвести кризис в колебании между бегством от мира и господством над миром; но и в конце XII века над церковью носились уже гневные проклятия «еретиков», которые в ее светской власти и в чисто внешнем понимании даров благодати усматривали черты древнего Вавилона, и сам Бернард предостерегал пап.

§ 62. К истории церковного права

Fr. Maassen, «Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts», I, 1870. — *J. F. v. Schulte*, «Geschichte der Quellen des Kirchenrechts», I и II, 1875. — *P. Hinschius*, «Katholisches Kirchenrecht». — *H. S. Denifle*, «Universitäten des Mittelalters», 1885. — *G. Kaufmann*, «Geschichte der deutschen Universitäten», I, 1888. — *Mirbt*, «Die Publizistik im Zeitalter Gregor's VII.», 1891.

Все, на что когда-либо заявляли притязания папы, сосредоточивается в великом подлоге псевдо-Исидора (см. *E. Seckel* в «Р.-Е.», 3-е изд.) и представляется как древнее папское право: независимость церкви и ее органов от мирян, и власть папы над епископами и национальными церквами. На этом фундаменте лжеисидоровых декреталий строили последующие папы свое здание. Им, как римлянам, важна была не теология, а развитие права, которое они присваивали себе как божественное. В борьбе между императором и папой дело шло о том, кому быть истинным господином града Божия и кому должны быть подчинены епископы. Реформированное папство развилось под влиянием Клуни и Григория VII в автократическую власть в церкви и потому создавало путем бесчисленных декреталий свое законодательство, освободившись от последних остатков прежней римской конституции. Вступив в союз с лучшими представителями эпохи, папы XII века, получив в свои руки инве-

ституру, начали создавать новое церковное право. Декрета-лии получили одинаковую силу с древними канонами, даже с постановлениями древних соборов. Однако, строго говоря, их авторитет был еще шатким.

Папство, развившись в высшую законодательную ин-станцию в церкви, которая все же должна была оставаться общиной, объединяемой верой и культом, никогда бы не достигло монархической роли в руководительстве верой и нравственностью, если бы в нашу эпоху не совершилось окончательное слияние *догмы и права*. Догматические формы в самом Риме совершенно стусшеывались перед пра-вовыми (*lex dei*), а романо-германские народы были еще пока безоружны, так как церковь пришла к ним некогда, как римский правовой порядок. Великие папы были мона-хами и юристами. Юридическое научное отношение ко всем функциям церкви стало их высшей задачей. Изучение прав имело огромное влияние на разумное отношение к церкви на всем пространстве ее существования. То, что раньше со-здалось из неизбежных условий, — церковь как правовой институт, — было теперь упрочено и развито дальше путем мысли. Юридический дух, утвердившийся над церковной верой, начал подчинять себе и традиционные догматы. В этом — главный корень схоластики; но нельзя забывать, что, уже начиная с Тертуллиана, западные догматы были подготовлены к юридическому к ним отношению, из кото-рого они отчасти и возникли. Диалектика юристов покоится на авторитете и разуме. Это один из величайших контрастов средневековья — религиозность Бернарда и римское юриди-ческое мышление! Идя по этому пути, церковь должна была превратиться в судилище, и, к сожалению, также в рынок и вертеп разбойников. Но в нашу эпоху она находилась еще в начале этого развития.

§ 63. Переворот в науке

История философии *Ибервега* (F. Überweg), *Эрдмана* (J. E. Erdmann), *Штёкля* (A. Stöckl). — С. Prantl, «Geschichte der Logik», т. II—IV. — Н. Reuter, указ. выше соч. — F. Nietzsche, в «R.-E.», 3-е изд., XIII, стр. 650 и сл. — O. Baltzer, «Beiträge zur Geschichte der christologischen Dogmas in XI und XII Jahrhundert», 1898. — Н. S. Denifle, указ. выше соч. и в «Archiv für Litteratur- und Kirchiengeschichte des Mittelalters», т. III, стр. 634 и сл. — G. Kaufmanu,

указ. выше соч. — *A. Mignon*, «Les origines de la scholastique et Hugues de St. Victor», 1895. — *J. H. Löwe*, «Kampf zwischen dem Nominalismus und Realismus», 1876. — *S. M. Deutsch*, «P. Abälard», 1883. — *A. Hausrath*, «Abälard», 1893. — *Gietl*, «Die Sentenzen Rolands», 1891. — *O. Baltzer*, «Die Sentenzen des Petrus Lombardus», 1902. — *J. Kilgenstein*, «Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor», 1898. — *A. Liebner*, «Hugo von St. Victor», 1832. — *R. Seeberg*, «Dogmengeschichte», 2 ч., стр. 39 и сл.

Схоластика является наукой средневековья. В ней проявляется испытание мыслительной потребности и такое энергичное стремление подчинить все существующее и ценное мышлению, примера которого нельзя, может быть, найти ни в одну эпоху. Но схоластика является, во всяком случае, мышлением, начатым «с середины», так как хотя схоластики и доходят везде до первопричин, но последние добываются ими не из опыта или действительных фактов; однако, с развитием средневековой науки и опыт все больше и больше принимается в соображение. Авторитет и разум (диалектически-дедуктивный метод) господствуют в схоластике, которая отличается от древнего богословия тем, что авторитет догмата и церковной практики строже проводится, и что люди не живут уже более в философии (античной), а привлекают ее извне. Основное положение схоластики — по крайней мере, до времени ее разложения — заключается в том, что все надо понимать, исходя из *богословия*, и что все, в свою очередь, возвращается к *богословию*. Этот тезис предполагает собой то, что мыслитель чувствует себя в полной зависимости от Бога. Благодетельство является, следовательно, основой средневековой науки, но уже в самом существе средневекового религиозного чувства заложено созерцание, ведущее к науке, так как религиозность представляет собою зарождающееся из постоянного размышления об отношении души к Богу и постоянно возрастающее познание. *Следовательно, схоластика, поскольку она выводит все из Бога и в нем вновь все сосредотачивает, является сознавшим себя и нашедшим себе выражение религиозным чувством.* Именно вследствие этого у нее один корень с *мистикой*; различие заключается лишь в том, что в схоластике познание мира в его отношении к Богу приобретает более самостоятельный, объективный интерес, и богословские учения должны быть

доказаны, тогда как в мистике сильнее выступает рефлексивная цель процесса познания (усиление собственного религиозного чувства). Первая обыкновенно больше пользуется диалектикой, последняя интуицией и внутренним опытом. Однако, например, богословие Фомы, по его исходной точке и цели, можно, не задумываясь, назвать также мистикой, и, наоборот, были теологи, которых принято называть мистиками и которые, однако, по силе стремления познать мир и понять церковное учение, нисколько не уступают так называемым схоластическим. Не только цель у них одна (мистика является практическим осуществлением схоластики), но также и средства (авторитетный церковный догмат, душевный опыт, традиционная философия). Затруднения, которые представились вначале средневековой науке, были поэтому устранены тогда, когда она познакомилась с искусством подчинять диалектический метод традиционной догме и религиозному чувству.

Средневековье получило в наследие от древней церкви Священное Писание, в общих чертах готовую догму, богословие, приведшее к этой догме (Иоанн Дамаскин, уже раньше известный Западу, был переведен по приказанию Евгения III на латинский язык, см. Lombard, I, 19, 9), и целую сокровищницу классической литературы и философско-методических учений, очень слабо связанных с богословием. В этих придатках к догме заключались даже элементы, враждебные ей или, во всяком случае, опасные (неоплатонизм и аристотелизм). В теологии Иоанна Дамаскина была сделана попытка нейтрализовать научным путем все противоречащее, но этим Запад не мог быть избавлен от работы над примирением. В эпоху Каролингов его силы были еще слишком слабы для самостоятельной работы над сокровищами, которые он унаследовал. Некоторые теологи сжились с Августином — уже это вызвало, как мы видели, частичные кризисы, — другие нарядились в несвойственную им одежду классических авторов; в школах на сочинениях Боэция и Исидора знакомилась с началами диалектического метода и робким применением разума. Самостоятельным, за исключением Скота Эриугены, не был ни один теолог. Когда они становятся сознательнее, они отказываются от познания при-

роды, этой блудницы дьявола, и от античности. Правда, они нуждались в ней как в формальном образовательном средстве, и потому все увеличивается значение диалектики, т. е. тот метод, который разлагает понятия и сначала раскрывает противоречия, чтобы затем разрешить их. От эпохи Каролингов идет нить научной традиции в высших школах до XI в. Но еще не в лице Герберта Реймского получает она решающее значение, а лишь в лице теологов-диалектиков, начиная с середины XI века. Уже тогда был поднят главный философски-теологический вопрос будущего, существуют ли общие понятия в вещах и над ними, или являются лишь абстракциями (Бозтий in Porphyg.; реализм и номинализм). Инстинкт самосохранения заставил церковь стать на сторону реализма, которого требовала мистика. Когда Росцеллин, вследствие своего преждевременного номинализма, пришел к троебожию, то вместе с ним на Суассонском соборе (1092 г.) было осуждено и это воззрение. На диалектиков XI века, если они сколько-нибудь склонялись к номинализму, смотрели с большим недоверием. Действительно, они нападали часто не только на грубое суеверие и варварские воззрения в религии, но угрожали также и ортодоксии, или тому, что тогда считали ортодоксией. Но они не были «просветителями». Если ближе приглядеться, то даже самые смелые из них стоят на почве церкви или, во всяком случае, связаны с нею тысячью нитей. Правда, всякая наука, даже самая не-свободная, всегда будет содержать в себе известный элемент, который будет оскорблять веру, ищущую покоя; она будет проявлять свежий дух, бодрость и академическую свободу, которая благочестию кажется дерзостью; даже в том случае, если она будет сознавать себя, в своей исходной точке и в цели, согласной с церковью, она не будет в состоянии совершенно освободиться от некоторой тенденции отрицания, так как она всегда справедливо будет находить, что принципы церкви, при их конкретном осуществлении в жизни, искажены суеверием и посторонними стремлениями. Так было и тогда; но так как подъем науки был следствием подъема церкви, то, в конце концов, и церковь признала свою собственную жизнь в теологии.

Подъем науки заключал в себе три следствия: 1) углубление в неоплатонически-августиновские принципы теоло-

гии, 2) настоящую виртуозность в искусстве диалектического расчленения и рационального доказательства, 3) усиление занятий отцами церкви и древними философами. Это углубление заключало в себе опасность акосмического, мистического пантеизма, и чем наивнее отдавались реализму, тем больше была опасность; диалектика грозила вместо доказательства догмы привести к разложению ее; опасность общения с древними заключалась в превращении исторического христианства в космополитизм, в обычную бесцветную религиозную философию на почве нейтрализированной истории. Настоящей философии рядом с теологией до конца XII века еще не существовало; поскольку же нечто подобное существовало, оно внушало к себе страх, и, таким образом, вторая из указанных здесь опасностей была сознана раньше других (Беренгар и его друзья). Первую опасность было тем труднее заметить, что наиболее крупный теолог около 1100 года, Ансельм, ортодоксальность которого была вне всякого сомнения, пользовался очень независимо как рационалистическими доказательствами, так и неоплатонически-августиновскими принципами. Может быть, ему — как особенно энергичному систематику, даже основателю средневековой систематики, несмотря на скудость философского материала — удалось бы вполне упрочить положение диалектической науки, которой он умел пользоваться с виртуозностью, и заставить уверовать в совместимость мистики (*meditatio*) и разума, авторитарной веры и *ratio* («верую, чтобы понять» — с одной стороны; «с логической необходимостью должно быть понято все то¹, чему учит нас верить относительно Христа католическая вера», — с другой), если бы его ученики, как, например, Вильгельм из Шампо, не вывели из платонического реализма сомнительных заключений (*единая* покоящаяся субстанция, явления как призрак), и если бы в лице *Абеляра* не выступил сильный научный талант, который должен был испугать представителей церкви. Абеляру не вполне чужды черты просветителя; но он был более смел, чем последователен, и признание откровения ограничивало его «рационализм». Но он

¹ Прежде всего, самое христианское понятие Божества; Ансельм вполне убежден в необходимости его логического понимания (христологическое доказательство); так это остается и у Дунса Скота.

все-таки выступал — хотя далеко не во всем — против веры, основывающейся исключительно на авторитете; он хотел знать то, во что он веровал, и хотел показать, как непрочны и противоречивы бесконтрольная ортодоксия и традиция, выдаваемая за безусловную истину («Sic et non»). Таким образом, он в одинаковой степени имел в виду как основы веры, так и теологические крайности, выражающиеся в догматах. Его противники, прежде всего Бернард, признавали его учение о Троице и весь метод его науки — который у его учеников часто вырождался в формалистическое искусство спорить и соединялся с невыносимым самомнением — чуждым и еретическим; за это они осудили его. Они совершенно не заметили, что наиболее подозрительные положения смелого новатора частью были выводами из того мистического учения о Боге, которое они сами разделяли (так, напр., его взгляд на историю, по-видимому, устраняющий историческое христианство в пользу греческой философии; ср. Юстина). Еще парадоксальнее то, что именно Абельяр, сделавший, с одной стороны, указанные выводы, с другой, заменивший реализм некоторого рода концептуализмом, отвел трезвому мышлению осязательное влияние на отношение к основным принципам, устранил пантеистические следствия тогдашней ортодоксии и *таким образом положил начало классической форме средневековой консервативной теологии*. Церковная догма требовала реализма, но логически не могла быть сохранена при полном господстве мистической неоплатонической теологии. Необходимо было умерение высокого полета платонизма; другими словами, церковь нуждалась в «аристотелизме», как его тогда понимали и как он тогда выражался, т. е. в таком взгляде на вещи, согласно которому явления и творения являются не транзиторным выражением божества, но стоящий вне мира Бог, как творец в собственном смысле слова, вызвал тварь к бытию и дал ей самостоятельное существование. С этой мысли снова начал Абельяр, и многое, вызывавшее в его время возражения, стало впоследствии ортодоксальным. Но его неуспех обуславливался его собственными свойствами, недостатками в характере, неясностью его точек зрения и многими отклонениями от церковной веры. Он до такой степени дискредитировал «науку» в глазах Бернарда и мистиков, что следующее поко-

ление theologов оказалось в очень тяжелом положении. Недалеко было до осуждения написанных, вероятно, в 1151 г. изречений Петра Ломбардского, ученика Абеяра, в которых с известной научной независимостью противопоставлялись различные мнения в патриотической традиции¹, давался целесообразный обзор учения в духи церкви², но в частностях теологические вопросы часто оставались открытыми³, (1164, 1179 г.). Вальтер из монастыря С.-Виктор боролся с ним так же, как и с Абеяром, так как и Ломбардец наряду с авторитетом руководствовался и разумом и пользовался диалектическим методом. Но задача теологии дать обзор всей области догматики (учение о Боге [Троица, предопределение и т. д.] — сотворение мира, ангелы, свобода, грех — христология, вера, надежда, любовь, учение о добродетели — таинства, эсхатология) и все продумать, будучи раз поставлена, не могла уже быть устранена, и в разрешении этой задачи последователи Абеяра и Бернарда сблизились несколько друг с другом. Сношения с иудеями и могометанами требовали также разумной апологетики. Больше всего сделал для объединения обоих течений *Гуго из монастыря С.-Виктор* («De sacramentis» — сентенции, подлинность которых должна быть, по-видимому, признана), крупный учитель, второй Августин, величайший догматик Запада в период времени между Августином и Фомой⁴, имевший сильное влияние уже на Петра Ломбардского⁵. Новая религиозность, с самыми новыми своими выражениями, упражнениями и воспитательными средствами, к концу XII века постепенно слилась, хотя и не вполне, с диалектической наукой. Из первой была устранена наивная простонародная вера, из второй излишняя

¹ Около 1500 цитат, заимствованных большею частью из вторых рук (в особенности из «Glossa Strabonis» и из «Docretum Gratiani»), две трети из Августина, и из них две седьмых из сочинения «De trinitate»!

² Сочинение чисто теологическое; отсутствует учение о принципах, следовательно, и философия.

³ Только на духе книги сказывается влияние Абеяра; особая задача ее, а также положение дел в то время не позволяли его цитировать; отдельные его мысли нередко смягчены. Автор пользуется также Иоанном Дамаскиным, часто даже он лежит прямым или косвенным образом в основе распределения материала (*Seeberg*).

⁴ Он имел, по-видимому, еще большее влияние, чем Ансельм.

⁵ Сентенции П. Ломбардского впоследствии, по-видимому, вытеснили сентенции Гуго, так как были более объективны.

смелость, вместе с которой погибло, правда, и много независимого знания. Это произошло под опьяняющим впечатлением, которое производила сияющая от побед церковь. Ее *право* в жизни и в учении стало наиболее достойным предметом исследования и изложения. К этой задаче присоединилась другая — относить все к Богу и строить свое мирозерцание как богословие. Но лишь в течение XIII века патристика, экклезиастика, мистическая теология и аристотелизм объединяются в величественные системы, и создается нечто высшее, что превосходит греческую догматику. Догматические сочинения XII века носят еще — может быть, за исключением трудов Гуго — компилятивный характер. Мышления, когда оно хотело быть чем-нибудь большим, нежели репродукция и размышление, еще боялись.

Развитие науки до конца XII века вкратце следующее: (а) школа в Шартре (Фульберт, ученик Герберта; Беренгар; Гильдеберт Турский); (б) школа в Беке (Ланфранк, *Ансельм Кентерберийский* — первый расцвет церковной науки; в научном отношении так же тверд, как Беренгар, но вполне церковен и набожен); (в) Лаонская школа (*Ансельм Лаонский*; Вильгельм из Шампо, не сломленный реализм); (г) школа Абеяра (Абеяра — научный расцвет: концептуализм, критика, стремление выйти из границ положительной религии); (д) школа Бернарда (Бернард — церковность, обостренное чувство греховности, недоверие к диалектике); (е) систематики с мистической основой, родственной бернардовской (Гуго из С.-Виктора — второй церковный расцвет, *summa sententiarum, de sacramentis*; Ришар из С.-Виктора); (ж) экклезиастические ученики Абеяра (Роберт Пулл, Петр Ломбардский, находящийся в сильной зависимости также от Гуго — не знаменует собою расцвета, но является основой для догматики будущего; Иоанн Салисберийский — лучший писатель своей эпохи и, может быть, самый умный; Петр из Пуатье); (з) последняя неудачная попытка вывести абеяровскую науку из области религиозности и церкви; Вальтер из С.-Виктора.

§ 64. Работа над догмой

Из числа богословских споров и многочисленных осуждений выделяются спор с Беренгаром о причащении и но-

вое понимание Ансельмом учения о примирении. Лишь они знаменуют собою прогресс в истории догмы, которая в наш период вообще не обогащалась.

А. БЕРЕНГАРОВСКИЙ СПОР

J. Bach, указ. выше соч. I: — *H. Reuter*, указ. выше соч. — *H. Sudendorf*, «Berengarius», 1850. — *L. Schwabe*, «Studien zur Geschichte des 2. Abendmahlsstreits», 1887. — *J. Schnitzer*, «Berengar von Tours», 1890.

Второй евхаристический спор имеет, кроме богословского, также философский и церковно-политический интерес. Последний не может быть здесь рассмотрен. Беренгар, ученик Фульберта Шартрского, был первым диалектиком, который с полной верой в свое искусство, тождественное, по его мнению, с самим разумом, напал на церковное суеверие, уже почти ставшее догматом. Критика евхаристического догмата при выдающемся положении этого учения была критикой господствующего церковного учения вообще. Беренгар писал (систематизация его взглядов в сочинении «*de sacra coena adv. Lanfrancum*», ок. 1073 г.) и создал школу, не в качестве лишь отрицательно действующего просветителя, а для того, чтобы противопоставить вредному обычаю истинную традицию и, вместе с тем, также, чтобы распространять свой свет. В господствующем учении о пресуществлении он видел безумие и восстановил августиновское учение об евхаристии (как Ратрамн, книга которого, между прочим, принималась за принадлежащую Скоту Эриугене и как таковая была осуждена на Верчелльском соборе 1050 г.), для восстановления «разумного богопочитания» и борьбы с варварской жадью чудес. Беренгар начал полемику письмом к Ланфранку, где доказывал, что признание пресуществления нелепо, и что, следовательно, слова Христа надо понимать в переносном смысле. Он не учил чисто-символическому пониманию, но скорее, подобно отцам, признавал в священном акте *signum* и *sacramentum*: через «*conversio*» вступает нечто святое, но это невидимый элемент, *весь* Христос; хлеб и вино изменяются лишь *относительным образом*. Противное учение противоречит разуму, в котором заключается божественное подобие; тот, кто служит «безумию», лишается

божественной части своего существа. Учение Беренгара было осуждено в его отсутствие в Риме и в Верчелли (1050 г.); его самого в Риме принудили отречься от своего учения (1059 г.) и подписать составленное кардиналом Гумбертом исповедание, которое показывает, что Беренгар не преувеличивал, когда говорил о господствующем учении, так как в исповедании говорилось, что дары после освящения являются не только таинством, но истинным телом Христа (*sensualiter, non solum sacramento*), которое и раскусывается зубами верующих (так учил, однако, уже Иоанн Златоуст). В последующие годы Беренгар, защищаемый влиятельными римскими друзьями (Гильдебрандом), долгое время молчал, но затем снова начал литературную полемику. Лишь в это время были написаны главные сочинения (Ланфранк, *De corp. et sang. domini adv. V.*, около 1069 г.). Григорий VII не торопился объявить его еретиком, но, чтобы не повредить собственному своему авторитету, он, наконец (Рим 1079 г.), вторично заставил Беренгара сдаться. Ученый был сломлен, и его дело погибло. Учение Пасхазия о пресуществлении было дальше развито противниками Беренгара (*manducatio infidelium*; чистый реализм); но в этих же кругах в церковных интересах начали пользоваться при разработке догмы «наукой». Грубые представления были устранены, было признано присутствие в таинстве *всего* Христа (в обеих частях; не кровавые куски Его тела), проведено различие между *signum* и *sacramentum* для различия *manducationis infidelium* и *fideliium* (особенно важно сочинение Гитмунда из Аверсы, «*de corp. et sang. Christi veritate in eucharistia*»). Уже тогда были выставлены также «научные» взгляды на субстанцию и внешность, что само собою уже исправляло грубое «*sensualiter*», хотя некоторые предполагали неизменяемость внешности изменяемой субстанции; наконец, можно встретить уже робкое зарождение спекуляции относительно вездесущие субстанции тела Христова. Выражение «пресуществление» встречается впервые у Гильдеберта Турского (начало XII века); главным аргументом все еще остается всемогущая Божья воля. Как догмат учение о пресуществлении было сформулировано на Латеранском Соборе 1215 года в новом исповедании веры, которое до *professio fidei Trident.* было наиболее важным символом после древ-

нецерковного. Учение об евхаристии здесь непосредственно примыкает к учению о Троице и к христологии. *Его единство с этими учениями выразилось, таким образом, и в символе, и притом в форме учения о пресуществлении («transsubstantiatis pane et vino»)* и с чисто иерархической тенденцией. Затем идет упоминание крещения и покаяния («*per veram poenitentiam semper potest reparari*»). Таким образом, завершается как это развитие, так и другое, связанное с ним, что *каждый христианин должен исповедовать свои грехи духовнику* (гл. 21). Новое введение в символе (соединение учения об евхаристии с Троицей и христологией) является наиболее самостоятельным и смелым делом средневековья, гораздо более важным, чем «*filioque*». Но, с другой стороны, символ все еще ясно показывает, что лишь древние догматы являются действительно догматами, а не августиновские учения о грехе, первородном грехе, благодати и т. п. В состав католического христианства, кроме древнецерковных догматов, входят учения о трех таинствах (крещении, покаянии и причащении). Остальное является догматами второго разряда, вернее — совершенно не догматами. Это положение вещей имеет огромное значение для последующего времени (вплоть до реформации).

§ 65. Продолжение

Б. УЧЕНИЕ АНСЕЛЬМА ОБ УДОВЛЕТВОРЕНИИ И УЧЕНИЯ ТЕОЛОГОВ XII ВЕКА О ПРИМИРЕНИИ

История учения о примирении *Баура* (J. Ch. Baug) и *Ричля* (A. Ritschl; т. I, изд. 2-е). — *F. R. Hase*, «Anselm», 2 т., 1852 и сл. — *H. Cremer* в «*Studien und Kritiken*», 1880, стр. 7 и сл., 1893, стр. 316 и сл. — *J. Gottschick*, «*Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters*» («*Z. K. G.*», т. 22, 1901, стр. 378 и сл.). — *Leipoldt*, «*Ueber satisfactio und meritum*» в «*Studien und Kritiken*», 1904, вып. 2.

Ансельм в своем сочинении «*Cur deus homo*» старался доказать полную необходимость (разумность) смерти богочеловека для искупления грешного человечества (даже у Августина встречаются сомнения относительно необходимости), и, таким образом, он возвел основы практики покаяния (*satisfactio congrua*) в основную схему религии вообще (у А. не заметно большого влияния германского права;

прецеденты, которых здесь надо искать, принадлежат еще древнекатолической церкви). В этом состоит его огромное значение. Предпосылкой является то, что грех есть *вина* и притом вина перед Богом, что уничтожение грехов является сущностью дела Христа, что крест Христов есть искупление, и что, следовательно, благодать Божия есть не что иное, как дело Христа (Августин проявляет еще в этих вопросах колебания). В этих пунктах рассуждения Ансельма согласуются с Евангелием. Но в них есть, к сожалению, большие недостатки, так как, имея в виду лишь «объективную» сторону, они не содержат доказательства действительности спасения, но лишь действительности необходимых для него *условий* (они, в сущности, не содержат *учения о примирении*); затем они основываются на противоречивых взглядах на Божие достоинство, невозможным образом запутывают представления о божественных свойствах, представляют Бога не как владыку и как всеильную любовь, а как могущественное частное лицо, союзника человека, не признают нерушимости священного нравственного закона, а потому и наказания, и представляют, наконец, человечество искупленным от гневного Бога, и Бога удовлетворенным человеческой жертвой (!), не будучи в состоянии как следует выяснить, как в самом человеке совершается нравственное перерождение. Великий августинец и диалектик Ансельм не знал, что такое *вера*, и потому считал возможным дать учение о спасении по строго логичным пунктам (для обращения иудеев и язычников), не заботясь об основании религии в сердце, т. е. о пробуждении веры. Но это значит желать представить религию без религии, так как религия есть создание веры. Расчленение проблемы на «объективное» спасение и «субъективное» принятие спасения — введенное августинизмом, привязанным к старому и стремящимся к новому — обнаруживается и здесь даже сильнее, чем когда-либо раньше, так как Ансельм серьезно отнесся к основной проблеме. Тем тяжелее были дурные последствия, дающие себя знать и до сих пор, так как, если проблема распадается на «объективную» (драму Бога) и «субъективную» сторону, то, следовательно, Бог и в христианстве смертью Христа дал лишь общую возможность существования истинной религии; самое же ее должен создавать себе сам человек, либо самосто-

ательно, либо с сотней ничтожных помощников и вспомогательных средств (церковь). Всякий, кто разделяет это убеждение, остается католиком, хотя бы он и называл себя лютеранином. *Ансельм впервые вполне выяснил на этой важной проблеме (то, что он выдвинул ее на первый план, является его заслугой) вульгарно-католическое понятие Божества и вульгарное древнекатолическое понимание религии в том виде, в каком они давно уже выразились в практике покаяния.* В этом смысле он является одним из творцов католической церкви, хотя от его теории в ее частностях церковь впоследствии, может быть, и отказалась — в пользу еще более удобной церковной практики.

Ансельм во многих своих сочинениях («*Monologium*», «*Prologium*», о понятии Божества, онтологическое доказательство) высказывал убеждение, что можно верить только на основании авторитета, и лишь тогда человек становится в состоянии логически доказать свою веру. Но только в своем написанном в форме диалога сочинении «*Cur deus homo*» он сосредоточил всю христианскую религию на одном пункте, рассматривая ее логически и как целое. После очень замечательного введения, в котором отвергается старое представление о спасении, как об удовлетворении притязаний дьявола, выставляет он тезис, что разумное творение через грех отнимает у Бога подобающую ему *честь*, не оказывая ему требуемой его достоинством покорности. Так как Бог не может быть лишен своего достоинства, и так как, кроме того, безнаказанность должна была бы вызвать общую смуту в Божием царстве, то возможно лишь или восстановление (*satisfactio*), или кара. Последняя сама по себе была бы вполне справедлива, но так как она может состоять лишь в уничтожении, следовательно, в гибели драгоценнейшего создания Божия (разумных тварей), то Божие достоинство ее не допускает. Таким образом, остается возможной лишь *satisfactio*, которая должна быть одновременно восстановлением и выкупом. Но человек не может сам этого выполнить, так как все, что он может дать Богу, он и без того обязан ему дать по долгу; кроме того, вина греха бесконечно велика, так как уже малейшая непокорность имеет своим последствием бесконечную виновность («*nondum considerasti,*

quanti ponderis sit peccatum»). Как же человек должен вернуть Богу «все то, что он у Него отнял», «чтобы все, чего Бог был им лишен, Он вновь от него получил»? Сделать это может только *Богочеловек*, так как лишь *Бог* может принести что-нибудь «*de suo*», что больше всего того, что существует помимо Бога, а принести это должен *человек*. Следовательно, необходима личность, имеющая в себе *две* природы, могущая *добровольно* принести в жертву свою богочеловеческую жизнь (безгрешность) и действительно приносящая ее. Это должна быть его *жизнь*, так как лишь ее он не обязан принести Богу в жертву; все остальное *обязан* отдать даже он, чуждый греха. Но в этой жертве заключается полное удовлетворение (*nullatenus seipsum potest homo magis dare deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius*), и ценность ее бесконечна. Так как малейший ущерб, наносимый этой жизни, имеет бесконечную отрицательную ценность, то добровольная отдача ее имеет бесконечную положительную ценность. *Assumptio mortis* Богочеловеком является бесконечным благом для Бога (!), далеко превосходящим ущерб от греха. Христос сделал все это; Его добровольная смерть могла совершиться лишь «*in honorem dei*», так как другой цели нельзя найти. Для нас эта смерть имеет тройное последствие: 1) прежнее тяготевшее над нами бремя вины снимается; 2) мы можем брать пример с этой добровольной смерти; 3) Бог, признавая акт *satisfactionis* *заслужой* Богочеловека, обращает эту заслугу на пользу *нам*, так как Он ничего не может дать Христу. Только при условии этой замены можем мы сделаться последователями Христа. Эта последняя мысль является отрадной попыткой со стороны Ансельма перенести драму спасения в человеческое сердце; но она страдает от неясности, которая существовала уже в практике покаяния. Сами по себе удовлетворение и заслуга несовместимы, так как один и тот же акт может быть либо тем, либо другим (первым — если не было повода для сверхдолжного подвига). Но на практике покаяния католики привыкли видеть в сверхдолжных поступках «заслуги» даже в тех случаях, когда они служили для искупления греха. Таким образом, Ансельм и на *satisfactio* Христа смотрел с точки зрения заслуги, которая постоянно — даже после окончания самого акта — продолжает умиловать Бога и делать его

снисходительным. Ансельму тем легче было это сделать, что он считал дело Христа превышающим тяжесть греха. К идее заслуги он присоединил, правда, скорее в виде намека, субъективный результат акта; в пределах представления об удовлетворении он не нашел ни одного пункта, от которого он мог бы перейти к «субъективной» стороне. Тем не менее, он кончил свою работу с отрадным сознанием, что он логически доказал «*per unius quaestionis solutionem quicquid in novo veterique testamento continetur*».

Теория Ансельма об удовлетворении была принята впоследствии лишь с видоизменениями, Абеляр не воспользовался ею; там, где он говорит об искуплении Христом (комментарий к «Посланию к римлянам»), он восходит к Новому Завету и патристической традиции (Августин), выдвигая важную мысль, что мы должны быть возвращены к Богу (а не отношение к нам Бога должно быть изменено). С самого начала он относит спасение лишь к избранным и потому учит, что смерть Богочеловека должна пониматься лишь как *акт любви*, воспламеняющий наши холодные сердца; но он придает своей мысли и такой оборот, что *заслуга* Христа как *главы общины* обращается на пользу ее членов; но эту заслугу составляет не совокупность известных подвигов, а присущая Христу полнота любви к Богу. Заслуга Христа — это Его служение любви, постоянно продолжающееся в непрерывном ходатайстве; примирение есть личное воссоединение с Христом. О правах на нас дьявола Абеляр также не хотел ничего знать, и вместе с идеей необходимости для Бога кровавой жертвы он отклонил и идею *логической* необходимости крестной смерти. Правильность представления о страдании в виде кары ускользнула и от него, как от Ансельма. Бернардовские идеи о примирении уступали абеляровым, но он сумел дать более поучительное выражение своей любви к Христу. Впоследствии представление о *заслуге* Христа (согласно Ансельму) становится господствующим. При серьезном размышлении об удовлетворении строгие категории Ансельма во многих пунктах были разрушены. Ведь и в дисциплине покаяния ни необходимость, ни «количество» не были прочно установлены! Петр Ломбардский удовлетворялся тем, что развил, согласно традиции, все возможные

точки зрения, с которых можно было рассматривать смерть Христа, даже подкуп дьявола вместе с обманом и выкупом, за исключением учения об удовлетворении, потому что оно не имело традиции. По существу дела, однако, он был последователем Абельяра (заслуга, возбуждение взаимной любви). Лишь после него начались расчет и торгашество за ценность греха и ценность заслуги Христа (общецерковный взгляд на роль Христа в спасении в первую половину XII века, вкратце изложил *Готтшик*, указ. выше соч., стр. 437 сл.).

ГЛАВА VIII. ИСТОРИЯ ДОГМАТИКИ В ЭПОХУ НИЩЕНСТВУЮЩИХ ОРДЕНОВ ДО НАЧАЛА XVI ВЕКА

Условия, в которых находилась древнецерковная догматика в эту эпоху, все более упрочивали ее как *правовой порядок* — причина, почему даже реформация невольно остановилась перед нею. В великих принципиальных вопросах и в учениях о грехе, благодати, покаянии, оправдании, таинствах, действительно, продолжала жить работа теологов. В этом смысле все они августинцы; но не только не было достигнуто единогласно принятое учение, но все более выдвигался на первый план взгляд, примыкавший к церковному эмпиризму, но не удовлетворявший более серьезного религиозного чувства. Теология Фомы была разрушена номиналистами, и реакции в духе Фомы или Августина не имели успеха.

§ 66. К истории религиозности

K. Hase, «Franz von Assisi», 1856.— *K. Müller*, «Anfänge des Minoritenordens», 1885. — *H. Thode*, — «Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien», 2-е изд. 1904. — *Sabatier*, «Leben des heiligen Franz von Assisi», нем. пер. М. Л., 1895. — *Hegler*, «Franciskus von Assisi und die Gründung des Franziskaner-Ordens» в «Zeitschr. f. Theologie und Kirche», т. 6, стр. 395 и сл. — *K. Müller*, «Die Waldenser», 1886. — *W. Preger*, «Geschichte der deutschen Mystik», т. 1—3. 1874, 1881, 1893. — Затем работы об иоакимитах, спиритуалах, братьях общей жизни, гуситах и средневековых «еретиках»: *J. Dollinger*, «Beiträge zur Sectengeschichte des Mittelalters», 2 т., 1890; работы *H. Denifle* и *F. Ehrle* в «Arch. f. Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», т. 1—4 и соответствующие статьи в «Real-Encyclopedie», 3-е изд.

Религиозность Бернарда, выразившаяся в созерцании страданий Христа, была преобразована Франциском в религиозность *следования Христу* «in humilitate, caritate, obedientia». *Смирение* — это самая *совершенная нищета*, и то выражение, какое дал ему Франциск в своей жизни, соединив его с бесконечной любовью к Христу, содержало в себе неистощимо-богатый, способный на самые различные индивидуальные воплощения, высокий идеал христианства, ставший могучей силой, *потому что в нем впервые католическая религиозность получила свое классическое выражение*. Вместе с тем, Франциска одушевляли чисто апостольская потребность проповеди и горячее стремление воспламенить сердца и служить христианам любовью. Содержанием его проповеди была *отдельная душа, покаяние и восстановление апостольской жизни*. В более широких кругах она должна была производить впечатление как *потрясающая проповедь покаяния*; в этом отношении Франциск отсылал верующих к церкви, самым верным сыном которой он был, несмотря на то, что ее епископы и священники не служили, а правили. Этого противоречия он не замечал; но другие, его предшественники (вальденцы, гумилиаты), замечали его, в своем стремлении восстановить апостольскую жизнь они презирали господствующую церковь и отделились от нее. За нищенствующими орденами остается заслуга, что они удержали в русле церкви могучий поток пробудившейся бурной христианской жизни: не мало вод этого потока текло уже вне церкви, приняло враждебное церкви направление, вновь воскресило старые апокалиптические идеи и видело в церкви великий Вавилон, близкий суд, уготованный то папе, то императору. Небольшая часть францисканцев протянула им руку. Они распространились по Италии, Франции, Германии, вплоть до Богемии и Бранденбурга, бросая здесь и там смутные еретические идеи, но чаще лишь обостряя совесть, пробуждая религиозное волнение или независимость в форме индивидуальной аскетической религиозности, разрушая авторитет церковности и борясь с ним. *В церкви и наряду с ней развивалось христианство мирян*, в котором росло стремление к религиозной независимости; но так как аскеза, в конце концов, всегда лишена цели и не способна дать блаженства, то она нуждается в церкви, в ее авторитете и ее таинствах. Все

«еретики», написавшие на своем знамени евангельский идеал жизни, оставались связанными с церковью невидимыми, но очень прочными узами, с той самой церковью, от гнета, господства и привязанности к миру которой они хотели уйти. Из библицистских и апокалиптических сект не создано ничего прочного, из вальденской и гуситской — ничего, имевшего широкое значение. Они были действительно «еретическими», так как они все-таки принадлежали к церкви, от которой хотели уйти. Многочисленные благочестивые братства, развившиеся в это время и остававшиеся — хотя и со вздохами — в пределах церкви, показывают, что официальная церковь обладала еще достаточной эластичностью, чтобы дать у себя место «нищенству» и евангельской жизни, и принять в свой организм нищенствующие ордены. Скоро она их обезоружила, и они стали ее лучшей опорой. Индивидуальному благочестию мирян, крепкими цепями прикованному к исповедальне, к таинствам, духовенству и папе, в клерикальной церкви было оставлено лишь подчиненное существование. Так средневековая церковь с трудом пробивала себе путь в XIV и XV вв. За те жертвы, какие минориты должны были принести иерархии, они уже очень скоро вознаградили себя, благодаря той неслыханной энергии, с которой они служили среди мирян целям господствующей над миром церкви. Всемирно-историческое значение тех религиозных движений, толчок которым дали вальденцы и нищенствующие ордены, не может быть указано в новых учениях и учреждениях, хотя и последние не вполне отсутствовали, а в порожденном ими религиозном *пробуждении* и в волнении, ведущем к религиозному индивидуализму. Поскольку они заставили каждого отдельного человека задуматься над истиной спасения, нищенствующие ордены и «дореформационные» движения являются подготовительной ступенью к реформации. Но чем более религия вносилась в среду третьего сословия и мирян вообще, тем более опасней вызывало незащищенное положение древней догмы, и при существовавшем колебании относительно практических задач и настоящего состояния эмпирической церкви огромное большинство самих мирян искало прочной опоры в догматике.

В этом углублении религии, для целей истории догмы, особенно важен в частности союз нищенствующих орденов с *мистикой*. Мистика является сознательной, рефлектирующей католической религиозностью, ищущей подъема в проповеди, размышлении и созерцании: католицизм знает лишь ее или *fides implicita*. Образец ее исходит от сочетания Августина с Ареопагитом, оживленного бернардовской преданностью Христу. Мистика имеет много проявлений, но национальные и вероисповедные условия ее мало изменяют. Подобно тому, как ее исходная точка исторически близка к пантеизму, так при последовательном развитии и цель ее является пантеистической (акосмической). В зависимости от того, насколько она держится исторического Христа и наставлений церкви, цель эта выступает сильнее или слабее; но и в церковном выражении мистики не вполне отсутствует это направление, ведущее далее исторического Христа: Бог и душа, душа и ее Бог; Христос-брат; рождение Христа в каждом верующем (последняя мысль понимается то в пантеистическом, то в духовном смысле). Мистика учила, что религия есть *жизнь и любовь*, и, исходя из этой высокой идеи, она предприняла новое освещение, даже переработку всей догмы вплоть до учения о Троице; она создала индивидуальную религиозную жизнь, и мистики нищенствующих орденов были ее величайшими виртуозами. Но так как она не вполне познала даваемую верой опору в виде твердой надежды на Бога, она могла дать только направление для *progressus infinitus* (к Богу), но не породила постоянного чувства прочного обладания.

Эти указания мистики вращаются в области того, что удалившаяся от Бога душа должна вернуться к Нему при помощи *очищения, просветления* и субстанциального *соединения* с Богом; она должна лишиться своего образа, получить его вновь, переродиться. Мистики говорили об углублении в себя, о созерцании внешнего мира, как Божьего творения, о нищете и смирении, к которым должна стремиться душа, так что было очевидно, что они все это пережили. На всех ступенях многие из мистиков умели привлекать весь церковный аппарат спасительных средств (таинства, священные предметы); как прежде у неоплатоников, так те-

перь у мистиков глубокая духовная религиозность и идолопоклонство при известных условиях не представляли противоположности: видимое, если на него падает отблеск священного предания, становится символом и залогом вечного. В частности таинство покаяния играло обыкновенно особенно важную роль в «очищении». При «просветлении» особенно выдвигается бернардовское созерцание. Наряду с сомнительными указаниями относительно подражания Христу встречаются также «евангелические» мысли — полная вера, надежда на Христа. При этом здесь подчеркивается то погружение в любовь, из которого развился тот высокий подъем душевной жизни, который подготавливает собою ренессанс и реформацию. При «субстанциальном соединении», наконец, выступают метафизические идеи (Бог есть всеединое, индивидуум — ничто; Бог, как «бесконечная субстанция», «тихий покой» и т. д.). Даже вполне ортодоксальный догматик Фома не отказывался в данном случае от пантеистической спекуляции, давшей толчок «бурной» религиозности. В новейшее время *Денифле* показал, что мейстер Экхарт, великий отверженный церковью мистик, находился под влиянием Фомы. Но как ни опасны были эти спекуляции, все же ими предпологалась и высшая духовная *свобода* (см., напр., «немецкое богословие»), которая должна быть достигнута путем полного отделения от мира в чувстве сверхмирного. В этом направлении в особенности действовали *немецкие мистики*, начиная с Экхарта. Тогда как романцы стремились, главным образом, *потрясать* проповедью покаяния, первые взяли на себя *положительную* задачу распространять на народном языке и в кругах мирян (Таулер, Сейзе и др.) высшие идеи тогдашней религиозности и сроднить умы с миром любви путем аскезы. Они учили (подобно Фоме), что душа уже здесь на земле может принять в себя Бога, что она испытывает в полном смысле видение Его существа и пребывает уже на небе. Однако, идея полной преданности божеству переходит в другую, что душа в себе самой носит божественное начало и может развивать его как духовную свободу и возвышена над всем существующим и мыслимым. Указания на это носит то более интеллектуалистический характер, то более квинтетический. Мистика Фомы была полна августиновской надежды освободиться путем познания и вознестись к Богу;

мистика Скота уже не обладала этой уверенностью и стремилась достигнуть высшего состояния души через дисциплинирование воли: *единение воли с Божеством, преданность, спокойствие*. В этом заключается шаг вперед в сознании евангельской религиозности, который должен был иметь значение для реформации; но именно номиналисты (последователи Скота) утратили ясное и верное понимание божественной воли. Здесь намечается, хотя и не ставится еще вопрос об уверенности в спасении; он должен был оставаться без ответа, пока понятие божества не освободилось от произвольности.

Надо остерегаться недооценки значения мистики, в особенности немецкой, особенно в ее сближении с положительной формой аскезы с *деятельной братской любовью*. Старые монашеские наставления были воскрешены энергичным призывом к служению ближнему. Простые отношения одного человека к другому, освященные Христовой заповедью любви и Божиим миром, освободились от традиционных корпораций и каст средневековья и готовы были их разрушить. И в этом можно заметить начало нового времени; монахи становились более активными и близкими к миру — часто, правда, это сопровождалось и огрубением, — и миряне становились живее и деятельнее. В полусветских, полудуховных свободных общинах кипела религиозная жизнь. Существование старых орденов большею частью лишь искусственно поддерживалось, и их авторитет падал. У англосаксов и чехов, которых до сих пор притесняли другие нации и держали в бедности, новая религиозность соединилась с национально-политической программой (виклифитское и гуситское движения). Последняя сильно отражалась и в Германии, но до национального реформационного движения в терпеливой и раздробленной стране дело не дошло. Все социалистическое, революционное и антииерархическое оставалось одиноким и даже тогда, когда господствующая над миром церковь опозорила себя в Авиньоне, и на реформационных соборах раздавался призыв романских наций к оздоровлению и защите от противоречащей духовному назначению церкви и возмутительной финансовой власти курии, немецкий народ за немногими исключениями оставался еще покорным. Колоссальный переворот, все еще сдерживаемый,

подготавливался в XV в., но казалось, что он грозил только учреждениям политическим и церковным. Благочестие редко затрагивало старую догматику, благодаря номинализму, превратившемуся вполне в священный пережиток. Оно часто обращалось против новых учений, возникших из безобразной церковной практики; но само оно не хотело быть ничем иным, как старой церковной религиозностью, и на самом деле ничем иным и не было. В XV веке немецкая мистика высказалась определеннее. «Подражание Христу» Фомы Кемпийского является ее лучшим выражением, но чего-либо реформационного в полном смысле эта книжка не предвещает. Реформаторский элемент заключается лишь в ее индивидуализме и в энергии, с которой она обращается к каждой душе.

§ 67. К истории церковного права. Учение о церкви

За период времени от Грациана до Иннокентия III папская система одержала победу. Все законодательство декреталий от 1159 до 1320 г. основывается на сборнике законов Грациана, расширяя его объемы, и схоластическое богословие применяется к этой системе. Цитаты из отцов церкви берутся большею частью из юридических книг. Церковь, которая по догматике остается общиной верующих (предопределенных), на самом деле превращается в иерархию, папа — в *episcopus universalis*. В церковной области немецкие короли допустили такое развитие и должны разделить ответственность за него.

Руководящие идеи относительно церкви, лишь теперь окончательно сформулированные, были следующие: 1) иерархическая организация принадлежит к существу церкви, и мирское христианство во всех отношениях нуждается в посредничестве священников (*rite ordinati*), которые одни только могут совершать церковные священнодействия; 2) власть священника в таинствах и в юрисдикции независима от его личного достоинства; 3) церковь является видимой общиной (и как таковая *corpus Christi*), обладающей своей конституцией, данной ей Христом; она обладает двойной властью, *spiritualis* и *temporalis*. Благодаря обеим, она, долженствующая остаться до конца мира, стоит выше преходящего госу-

дарства и царит над ним. Поэтому ей должны покориться все государства и все отдельные лица (*de necessitate salutis*); власть церкви распространяется даже на еретиков и язычников (завершение этого учения Вонифатием VII); 4) в лице папы, наместника Христа и преемника Петра, церкви дано строго монархическое устройство. Все, что относится к иерархии, относится прежде всего к нему; более того, остальные члены иерархии призваны лишь «*in partem sollicitudinis*». Он является *episcopus universalis*; ему принадлежат поэтому оба меча, а так как христианин может достигнуть спасения лишь в церкви, а церковь является иерархией, иерархия же папой, то весь мир *de necessitate salutis* должен быть подчинен папе (Булла «*Unam sanctam*»). В целом ряде догматов, возникших вследствие вновь возбужденной полемики против греков (XIII век), эти принципы были приписаны древней церкви; но они были строго сформулированы (Фомой Аквинатом) лишь после того, как они давно уже получили право гражданства на практике. Новое право последовало новому обычаю, усиленному нищенствующими орденами, которые благодаря полученным ими особым привилегиям подорвали аристократические, провинциальные и местные власти и завершили победу папской автократии. Учение о папской непогрешимости было прямым заключением этого хода развития. И оно было сформулировано Фомой, но не было еще проведено в жизнь, ввиду реакции в этом отношении исторического и областного церковного сознания (парижский университет; объявление Иоанна XXII еретиком). Около 1300 года неслыханное возвеличение папства достигает в литературе своей высшей точки (Августин Триумф, Алвар Пелагий), но с 1330 г. оно падает, чтобы вновь подняться лишь через 120 лет (Торквемада). В этот промежуток времени новое развитие папства подвергалось сильным, но не имевшим успеха нападам, сначала в гибеллинской литературе и отчасти связанной с нею миноритской (Оккам), особенно французской, затем с точки зрения супрематии соборов (Констанцский, Базельский; если бы постановления этих соборов были проведены, то папству пришел бы конец, так как собор объявлял себя высшей законодательной властью в церкви, которой должен быть подчинен и папа, присваивал себе также контроль над церковной администра-

цией и был близок к тому, чтобы объявить себя постоянным). Лишь временно Мюнхен стал центром оппозиции, и немецкие писатели приняли в ней участие. Настоящей ареной оппозиции была Франция, ее король, ее епископы, даже французская нация. Лишь она сохранила за собою достигнутую на соборах свободу (Буржская прагматическая санкция 1438 г.); однако, и здесь король пожертвовал ею по конкордату 1516 г., чтобы по примеру других государей разделить с папой власть над национальной церковью. Превращенная тиранья около 1500 г. была почти повсюду восстановлена. Латеранский собор в начале XVI века издевался над народными желаниями, как будто никогда и не существовало Констанцского и Базельского соборов.

Новое понятие церкви до середины XIII века развивалось не теологией, а юриспруденцией. Это объясняется: 1) недостатком интереса в теологии в Риме; 2) тем фактом, что теологи, рассуждая о церкви, все еще повторяли «непрактичные» мнения Августина о церкви как общине верных (*numerus electorum*), так что позднейшие «еретические» мнения о существовании церкви встречаются и у великих схоластиков. Лишь с середины XIII в. богословие приняло иерархически-папальное понятие церкви, выработанное юристами (предшественник, еще не смелый, Гуго из С.-Виктора). Повод к этому подала полемика с греками, в особенности после Лионского собора 1274 г. *Значение Фомы заключается в том, что он впервые строго развил папальное понятие церкви в догматике и в то же время искусственно сочетал его с августиновским.* Фома твердо держится того, что церковь есть совокупность избранных; но он указывает, что церковь как законодательный авторитет в области учения и как учреждение священства и таинств является *единственным* органом, через который глава церкви набирает себе членов. Таким образом, он сумел сочетать новое со старым. Тем не менее, вплоть до реформации и даже позднее вся иерархическая и папальная история не имела прочного места в догматике (Констанцский и Базельский соборы оказали свое влияние несмотря на все папские угрозы); она оставалась римским правом декреталий, проводилась на практике и фактически владела многими умами через учение о таинствах. Таким образом, все то, чего можно было ожидать

лишь в будущем от формулировки понятия церкви в иерархических интересах, стало на практике уже прочным достоянием.

Вся оппозиция, поднимавшаяся во вторую половину средневековья против римского понятия церкви, потому и оставалась безрезультатной, что она являлась оппозицией из своей же среды. Никто вполне ясно не сознал значения *веры* для понятия церкви, и никто не внес корректива в представление, что конечной целью всей религиозной системы является *visio et fruitio dei*. Общая почва, на которой стояли представители иерархического понятия церкви и их противники, была следующая: 1) церковь является общиной тех, которые могут достигнуть созерцания Бога, т. е. предопределенных; 2) так как никто не знает, принадлежит ли он к этой общине, то он должен усердно пользоваться всеми спасительными средствами; 3) эти спасительные средства, таинства, даны эмпирической церкви и связаны со священством; 4) они имеют двоякую цель во-первых, подготовку к будущей жизни через соединение с телом Христовым; затем, так как в них проявляются силы веры и любви, то вторая цель — создание «*bene vivere*» на земле, т. е. осуществление *закона* Христа; 5) так как высшей задачей земной жизни является исполнение закона Христа (нищета, смирение, покорность), то мирская жизнь — следовательно, и государство — подчинено этой цели, а вместе с этим и таинствам и в некотором смысле церкви. На этой *общей* почве вращалась вся политика о церкви и ее реформе. Сторонники Рима делали дальнейшие выводы, что иерархическое разделение, выражающееся в совершении таинств и в функции церкви подчинит себе мирскую жизнь, существует *de necessitate salutis*, затем они отодвигали нравственную задачу действительного исполнения закона Христа совершенно на задний план перед механической и иерархической задачей совершения таинств, низводили, таким образом, понятие церкви, как совокупности предопределенных (религиозная точка зрения) и общины живущих по закону Христа (нравственная точка зрения) до степени простой риторической фигуры и искали доказательства законности церкви в строгом понимании *объективной системы, завершающейся в лице папы*; в одном пункте, правда, — именно относительно ре-

ординаций — подвергая даже опасности законченное здание. Противники, напротив, приближались к еретическим мнениям, либо: 1) отвергая иерархические степени, так как степени выше епископской не находят себе опоры ни в Писании, ни в предании, либо 2) ставя религиозную и этическую идеи, выражающиеся в учении о предопределении и представлении о церкви, как общине последователей Христа, выше понятия эмпирической церкви, как учреждения, в котором совершаются таинства, и правового института, и 3) вследствие этого оценивали священников, следовательно, и церковные авторитеты с точки зрения закона Христа (в духе донатистов) прежде, чем признать за ними право связывать и разрешать. Оппозиция всех так называемых «предреформационных» сект и отдельных лиц коренится в этих положениях. Из них можно было создать, по-видимому, самую радикальную антитезу против господствующей церковной системы, в ее действительно создали (церковь дьявола, Вавилон, антихрист и т. п.); но, несмотря на все это, противники стояли на общей почве. Правда, *нравственные* признаки церкви ставили выше правовых и «объективных» — и это уже было, конечно, очень важным шагом вперед, — но основные понятия (церковь как учреждение, установленное для совершения таинств, необходимость священства, *fruitio dei* как цель, пренебрежение к гражданской жизни) оставались те же, и под именем *societas fidelium* на самом деле было создано лишь *юридически-моралистическое* понятие церкви: церковь как совокупность тех, которые до некоторой степени осуществляют апостольскую жизнь по закону Христа. Вера понималась лишь как *один* из признаков в понятии закона, и место общецерковного закона занял францисканский устав или библицизм, от апокалиптических и грубых наслоений которого приходилось опять искать спасения в древней догматике и церковной традиции. Не образ общины верных или «невидимой» церкви, как ошибочно думали, носился перед реформаторами, а прежняя церковь священников и таинств должна была быть лишь облагорожена уничтожением иерархически-монархического строя, отнятием у нее присвоенных ей политических функций и строгой фильтровкой духовенства на основании идеала за-

кона Христа или Библии. При таких условиях и сторонники реформы готовы были признать ее видимой святой церковью, через которую Бог осуществляет свое предопределение. Они не понимали того, что исполнение донатистских требований является невозможностью, и что такая реформированная церковь снова превратится в иерархическую.

Вальденцы не отвергали ни католического культа, ни таинств, ни иерархического строя самих по себе, но они считали смертным грехом то, что католическое духовенство пользовалось правами преемников апостолов, не ведя апостольской жизни, и протестовали против широкой административной власти папы и епископов. *Иоахимиты* и часть *миноритов* сочетали с нравственным элементом апокалиптический. И здесь дело шло совершенно не о таинствах или священстве, а лишь о законности существования иерархических степеней, о божественном установлении папства и о светской власти церкви, которая за ней не признавалась с точки зрения францисканских взглядов. Передача всей сферы права государству была у многих лишь выражением презрения к этой области. *Профессора парижского университета* и их национально-либеральные сторонники напали на псевдо-исидорово и григорианское развитие папства и церковного строя в самом их корне; но и они хотели прежде всего подорвать лишь папскую финансовую систему и оздоровить церковь епископальной системой, которая при том положении, какое уже занимала церковь в качестве римской власти, должна быть названа утопией. Виклиф и Гус — последний энергичный агитатор в духе Виклифа, но не самостоятельный богослов — являются наиболее зрелым выражением реформационных движений средневековья: 1) они указали на то, что вся практика культа и таинств осложнена и искажена человеческими установлениями (отпущение, тайная исповедь, полная связующая и разрешающая власть священства, *manducatio infidelium*, почитание святых, икон и мощей, частные обеды, св. Дары; Виклиф восставал также против учения о пресуществлении; они требовали более простого, понятного (на национальном языке) и духовного культа; 2) они требовали реформ иерархии и обмирившихся нищенствующих орденов; они все во главе с папой должны вернуться к апостольскому *служению*; папа является лишь

первым слугой Христа, а не наместником; всякое господство должно прекратиться; 3) подобно Фоме, они выдвинули на первый план августиновское понятие церкви, вытекающее из учения о предопределении; но тогда как Фома, соединяя это представление с эмпирическим, привлекает всю нравственную сторону лишь через посредство таинств, они, не отнимая у последних их значения, выдвинули как центральную идею ту, что эмпирическая церковь должна быть царством, где господствует закон Христа. Они учили, что закон Христа является истинной *nota ecclesiae*; согласно этому положению надо определить и права священства и характер совершения таинств. Виклиф с этой точки зрения отвергал право клира, *как такового*, быть представителями церкви и распорядителями дарами благодати; он ставил это право в зависимость от исполнения закона Христа. И Виклиф и Гус расширили роль «*веры*». Восставая со всей энергией против иерархии и объективно-правового взгляда на церковную систему, они противопоставили правовому понятию церкви понятие, основывающееся на *законе*. «*Fides caritate formata*», т. е. соблюдение закона одно лишь дает церкви ее право на существование. Как ни много сделали они для углубления взглядов на церковь; все же иерархическое понятие о церкви заключало в себе элемент истины: что Бог создает свою церковь на земле своей благодатью среди греха, и что святость в религиозном смысле не является отличительным признаком, который может быть обнаружен масштабом закона (о понятии церкви у Фомы и у предшественников реформации см. *J. Gottschick* в «*Z. K. G.*», т. VIII).

§ 68. Из истории церковной науки

История философии (схоластика) *Эрдмана* (Erdmann), *Ибервега-Гейнце* (Ueberweg-Heinze), *Виндельбанда* (Windelband), *Штёкля* (Stöckl), *Горо* (Haurgeau); указания на взаимоотношения и прогресс у *W. Dilthey*. — *F. Ch. Baur*, «*Vorlesungen über Dogmengeschichte*», 2 т. — *K. Werner*, «*Scholastik des späteren Mittelalters*», 3 т., 1881 и сл. — *R. Seeberg*, «*Die Theologie des Job. Duns Scotus*», 1900 (также исследование о его францисканских предшественниках, как и стр. 573—687, указание его места в истории в период от Августина до Лютера, причем автор особенно останавливается на Генрихе Гентском и Фоме Аквинском). — *A. Ritschl*, «*Fides implicita*»,

1890. — G. Hoffmann, «Die Lehre von der fides implicita», 1903. — R. Seeberg, «Dogmengeschichte», 2-я ч., стр. 80—202.

Сильный подъем науки с начала XIII века обуславливался: 1) грандиозным триумфом церкви и папства со времени Иннокентия III; 2) пробуждением религиозности со времени святого Франциска; 3) расширением и обогащением всей культуры и открытием истинного Аристотеля [сношения с Востоком; арабы и иудеи как посредники при знакомстве с греческой философией; супернатуралист Авиценна (ум. 1037), пантеист Аверроэс (ум. 1198); влияние Маймонида на Фому и др.]. Обе новые великие силы, нищенствующие ордены и Аристотель, должны были сначала отвоевывать себе место в науке; последний победил, когда церковь убедилась, что он является лучшим союзником в борьбе против крайнего реализма, приводящего к пантеизму. Теперь стал развиваться смягченный реализм, признающий общие понятия «in se», но умевший, в случае необходимости, помещать их также «ante» и «post rem».

Новая наука так же, как и прежняя, пыталась объяснить мир, сводя все к Богу, но это было равносильно подчинению всякого знания авторитету церкви. В некотором смысле в XIII веке наука была еще более связана, чем раньше, так как не только древняя догматика (*articuli fidei*), но даже догма в изложении Петра Ломбардского и вся область церковной деятельности считалась абсолютным авторитетом, и требование, чтобы всякий авторитет в частных вопросах был равносильно разуму, лишь теперь было решительно выставлено. Богословы нищенствующих орденов дали «научное» оправдание данному состоянию церкви с ее новыми установлениями и учениями, оперируя одинаковым образом с «credo» и «intelligo». Ансельм стремился построить на почве основывающегося на авторитете откровения рациональное здание; у новейших ученых самое произвольное смешение разнородных элементов стало принципом. Было сохранено представление, что богословие является спекулятивной наукой, высшая цель которой *visio dei*; но доверие к церкви было так велико, что это спекулятивное здание все время надстраивали положениями, основывающимися на авторитете. Однако, развился взгляд, что существует естественное

и откровенное богословие, но их представляли себе в теснейшей гармонии, одно как дополнение и завершение другого, и жили убеждением, что это целое выдерживает суд разума. Количество материала, которым надо было овладеть, было необозримо как со стороны откровения (вся Библия, учение и практика церкви), так и со стороны разума (Аристотель). Тем не менее, от «сентенций» перешли к системе («Summae»): то, чего достигла церковь в жизни, господство над миром, должно отражаться и в ее теологии. Новая догматика является диалектически-систематической переработкой церковной догмы и церковной деятельности с целью развить ее в цельную систему, охватывающую все достойное знания в высшем смысле, с целью доказать ее и, таким образом, привлечь на службу церкви все силы разума и все миропознание. С этой целью всегда соединялась другая, субъективная, вознесение к Богу и наслаждение им. Теперь обе цели сливаются: познание церковного учения является познанием Бога, так как церковь есть олицетворение Христа. При всем том эти схоластики не были подневольными работниками церкви, напротив: они сознательно искали знания для своей души, но они могли дышать только в церкви. Возведенное ими здание рухнуло, но и их работа была прогрессом в науке.

Сказанное относится к схоластике до Скота, главным образом, к Фоме. Характерными чертами его «Summa» являются: 1) убеждение, что религия и богословие имеют по преимуществу *спекулятивный* характер (не практический), что они, следовательно, могут быть усвоены путем мышления, и что, наконец, не может возникнуть никакого разногласия между разумом и откровением; 2) строгое сохранение августиновского учения о Боге, предопределении, грехе и благодати (лишь на понятие Бога оказало влияние аристотелевское представление; сильное выдвигание Священного Писания, как единственного надежного откровения, Фома заимствовал у Августина); 3) глубокое знание Аристотеля и широкое пользование его философией, поскольку это допускал августинизм; 4) смелая защита даже наиболее далеко заходящих притязаний церкви при помощи гениальной теории государства и удивительно тонких наблюдений над эм-

пирическими тенденциями папской церковной и государственной системы. Всемирно-историческое значение Фомы заключается в примирении Августина и Аристотеля. Как ученик первого, он был спекулятивным мыслителем, полным доверия к авторитету, и, несмотря на это, у него замечаются уже зародыши разрушения абсолютной теологии. Для целого он старался еще сохранить впечатление абсолютной достоверности и доказанности, в частности уже во многих местах необходимое заменено произвольным и относительным, и *articuli fidei* он уже не выводит чисто дедуктивным путем, как Ансельм¹.

Но и признание строгой необходимости не удовлетворяло церковь во всех отношениях. Она и здесь требует игры à deux mains: с одной стороны, она ищет теологии, доказывающей логическую необходимость ее системы, с другой — такой, которая призывала бы к слепой покорности. Однако, богословие Фомы не могло считаться удовлетворяющим. При всей своей церковности оно не отказалось от основной идеи, что Бог и душа, душа и Бог составляют все. Из этой августиновски-ареопагитской точки зрения должна была развиться та «ложная мистика», при которой личность стремится идти своим путем. Где есть внутреннее убеждение, там есть и независимость. К счастью для церкви, богословие скоро приняло другое направление. Оно стало скептическим по отношению к «общему», к той «идее», которая хочет стать «субстанцией». При дальнейшем изучении Аристотеля вместо имманентности основным понятием стала каузальность. Научный дух окреп; единичное в своем конкретном выражении приобрело интерес — Бог создал не материю, а отдельные предметы; воля правит миром, воля Бога и отдельного человека, а не непостижимая субстанция или конструированный мировой разум. Детерминизм не удовлетворителен. Разум познает ряды причин и останавливается перед произ-

¹ Общая схема «Summa» соответствует основной мысли: от Бога, через Бога, к Богу. 1-я часть (119 вопр.) содержит учение о Боге и об исхождении всего из Бога, 2-я часть 1-й отдел (114 вопр.) об общей нравственности, 2-я часть, 2-й отдел (189 вопр.) о специальной нравственности с точки зрения возвращения творения к Богу, 3-я часть, которую Фоме уже не удалось окончить, о Христе, таинствах и эсхатологии. Метод в каждом отдельном вопросе противоречивый. Приводятся все доводы, говорящие *против* правильного понимания учения («difficultates»). В общем господствует принцип, что вся система должна основываться на авторитете откровения.

волом и перед чисто случайным. Начало этого огромного переворота знаменует собою Дунс Скот, наиболее остроумный средневековый мыслитель; но лишь в лице Оккама этот переворот завершается.

Результатом этого переворота был не протест против церковного учения с его абсолютными тезисами и не попытка проверить его основания, а усиление авторитета церкви. Ей приписали то, что раньше принадлежало разуму вместе с авторитетом, и это не было результатом разочарования, а понятным актом покорности. Протест поднял лишь социализм, за проверку оснований взялось лишь протестантство — католицизм, несмотря на все препятствия, шел после Тридентского собора по тому пути, на который он вступил: *таким образом, победой номинализма была подготовлена почва для позднейшего развития учения по трем путям*¹.

Номинализм имеет большие преимущества; его представители впервые поняли, что религия представляет собою нечто другое, нежели познание и философия, тогда как Фома все еще был окружен неясностями; он сознает значение конкретного в противоположность пустоте абстракций (основание новой психологии); он познал волю и выдвинул этот момент также и в Божестве, сильно подчеркивал в Боге личность и этим положил конец неоплатонической философии, смешивавшей Бога и мир; он яснее понял позитивный характер исторической религии — но вместе с верой в абсо-

¹ Филиация схоластической науки после знакомства с Аристотелем: основатель великих «Summae» францисканец Галезий, расширение и углубление их его учеником Бонавентурой наиболее универсальное изложение доминиканца Альберта Великого (также спекуляция над природой); более строгая теологическая концентрация и слияние Августина и Аристотеля, начало сомнений в полной необходимости, теолог таинств и экклезиастики — доминиканец Фома Аквинский, критик Фомы, остроумный исследователь понятий и исследователь вообще, энергичный систематик, сильно пошатнувший реализм, будучи, однако, сам реалистом, открывший индивидуализированное творение; вера и знание начинают разделяться — францисканец Дунс Скот (влияние Аристотеля усиливается, Августина падает); борьба обеих школ; номинализм возникает из направления Скота; он получает преобладание благодаря Оккэму; но немецкая мистика, в качестве дальнейшего развития практического осуществления учения Фомы, стоит в оппозиции к нему. Но существуют также мистики, сторонники Скота. Реакции направления Августина и Фомы: Брадвардина, Виклиф, Гус и т. д., с одной стороны, строго церковные доминиканские теологи — с другой.

лютное знание он потерял и веру в величие нравственного закона, этим он лишил понятие Божества его содержания и отдал его в руки произвола; к области «позитивного», перед которым он преклонялся, он отнес и церковь со всеми ее атрибутами — религиозные и нравственные законы произвольны, но законы церкви абсолютны. Суверенное право казуистики, подготовленное уже дисциплиной покаяния и диалектикой теологов направления Фомы, получает место и в догматике; все в откровении основывается на божественном произволе, поэтому разум может только указать «*Conveniens*» его установлений. Поскольку он обладает собственным познанием, существует *двокая истина*, религиозная и естественная; надо подчиняться первой, и в этом состоит *заслуга* веры (это — идея сама по себе старая, но лишь теперь она становится силой). Номинализм все больше сознавал достаточность «*fides implicita*», не останавливаясь даже перед тем, что могло показаться вольнодумством; но и здесь он имел прецеденты в папских декретах. Иннокентий IV определенно учил, что для мирян достаточно, если они будут веровать в воздающего по делам Бога, а во всем остальном будут подчиняться учению церкви. Противоречие здравому смыслу и авторитет стали теперь признаками религиозной истины. Освободившись от бремени спекулятивных несообразностей и мнимо-«логических» выводов, люди взяли на себя еще более страшное бремя веры, содержание которой они сами признавали произвольным и непонятным и которую можно было носить лишь как вывеску.

В тесной связи с этим развитием шло другое: отрицание августинизма и возвращение римского морализма, нашедшего себе подкрепление в Аристотеле. Тяжесть греха и сила благодати стали относительными величинами. Из Аристотеля узнали, что человек в силу своей свободы независим от Бога, и, устраняя учение Августина о начале и конце мира, вместе с его формулами отвергли и учение о благодати. Все в религии и этике стало лишь предположительным, самое спасение Христом было причислено к области совершенно недостоверного. Принципы космополитических, религиозных и нравственных отношений были применены к объективной религии и субъективной религиозности. Представ-

ление Божественной святости побледнело: Бог не вполне строг, не вполне свят. Вере нет надобности быть полной преданностью, покаянию — полным раскаянием, любви — совершенной любовью. Везде достаточно «известной степени» (Аристотель), и недостаток пополняется таинствами, церковностью; религия откровения дана для облегчения пути на небо, и лишь церковь может определить, какая «степень» достаточна для Бога и какими случайными заслугами можно Его удовлетворить. Таков «аристотелизм» или «разум» схоластиков-номиналистов, которых ненавидел Лютер. Иезуиты в эпоху после Тридентского собора окончательно доставили им право гражданства в церкви — все было бы в порядке, если бы к требованиям религии можно было формально стать в такое же положение, как к требованиям уголовного закона.

К исходу средневековья, даже уже в XIV веке, этот номинализм, лишаящий религию ее содержания, вызвал сильную реакцию, но все еще оставался господствующим во многих университетах. Не только теологи доминиканского ордена стояли в постоянной оппозиции к нему — практика также во многом следовала более строгим и глубоким принципам, — но и вне ордена поднялась реакция августинизма в лице Брэдвардины, Виклифа, Гуса, Везеля, Весселя и др. Они выступили против пелагианства, несмотря на то, что сохранили важную роль таинствам, *fidei implicitae* и авторитету церкви. Сильного союзника против номинализма, который своей пустой формалистикой и диалектикой в XV веке вызывал прямо презрение, августиновская реакция приобрела в лице Платона, который в это время снова был извлечен на свет. От него и от вновь открытой античности исходил новый дух: он стремился к познанию *живого* и, вместе с тем, и действительного и искал идеалов, освобождающих личность и возвышающих ее над низменным миром. Этот новый дух возвещал о себе бурными порывами, и вначале в своих крайних проявлениях, казалось, грозил христианству язычеством; но представители Возрождения с наиболее светлой его стороны (Николай Кузанский, Эразм и др.) хотели уничтожить лишь лишнюю духа церковность и ее ничтожную науку, не затрагивая единства церкви и

догмы. Вновь приобретенная уверенность в познаваемом единстве всех вещей и смелый полет фантазии, вдохновленной античностью и новыми открытыми мирами, положили основание новой науке. Не путем очищения номиналистическая наука превратилась в точную, но новый дух прошел через пожелтевшие листы схоластики и пробудил уверенность и энергию добыть также и у природы ее тайны при помощи живой, охватывающей всего человека спекуляции Платона, и путем соприкосновения с жизнью.

Но *теология* вначале не извлекла из этого для себя никакой выгоды. Она просто была устранена. Даже христианские гуманисты не были теологами, а учеными знатоками отцов церкви с платонически-францисканскими идеалами, в лучшем случае, августинцами. Учению церкви более уже никто, кроме некоторых доминиканцев искренно не верил, но исканием *оригинальности*, пробужденным возрождением, была подготовлена почва для новой теологии.

§ 69. Отражение догматики в схоластике

В схоластике XIII века западная церковь получила цельное систематическое изложение своей веры. Материалом послужили: 1) Священное Писание и касающиеся веры постановления соборов, 2) августинизм, 3) развитие церкви после IX века, 4) аристотелевская философия. Конечной целью теологии все еще остается личное блаженство в загробном мире; но поскольку таинства, служащие этой цели, в качестве выражения любви создают царство Христа и на земле, теологии приписывается (уже со времени Августина) еще и вторая цель, она является не только *духовной пищей* но и *экклезиастикой*. Но обе эти конечные цели никогда не были согласованы между собою в католицизме. В них *благодать и заслуга* являются двумя центрами кривой средневекового понимания христианства.

Догматами в строгом смысле были лишь древние *articuli fidei*; но после того, как пресуществление было признано вытекающим из воплощения, вся система таинства была в сущности возведена в степень абсолютного учения о вере. Граница между догматом и теологическим учением в част-

ностях была совершенно неопределенной. Никто уже не мог указать объема церковного учения, часто даже того, «что» в сущности учит церковь, и она сама всегда остерегалась отграничить область необходимой веры, в особенности, когда стало признаваться заслугой верить возможно большему.

Задача схоластики была троякой: 1) научная обработка древних *articuli fidei* и включение их в один круг представлений с таинствами и заслугами; 2) формулировка учения о таинствах; 3) примирение принципов церковной политики с августинизмом. Она блестящим образом исполнила эти задачи, но вступила при этом в конфликт с той религиозностью, которая теперь все менее и менее находила свое выражение (реакции августинизма) в официальной теологии (номиналистической) и потому оставляла его в стороне.

А. РАЗРАБОТКА ДАННЫХ ПРЕДАНИЕМ ARTICULORUM FIDEI

1. Августиновски-ареопагитское понятие Божества было сначала господствующим в средневековой теологии (понятие необходимого бытия, вытекающее из самого себя; все определяющая субстанция; возможное бытие Бога в мире; онтологическое доказательство Ансельма), но затем была замечена опасность пантеизма (Амальрих из Бены, Давид из Динанто), с которой боролся уже Абельяр. Фома старался сочетать августиновское и аристотелевское понятия Божества. Бог есть абсолютная субстанция, самосохраняющее мышление, *actus purus*; он отличен от мира (космологическое доказательство). Но Фома был еще самым живым образом заинтересован в том, чтобы оттенить в Божестве полное самодовление и необходимость (в самоцель Божества входит мир), так как достоверно познано может быть только необходимое, а от достоверного познания зависит спасение. Однако, Дунс Скот отверг понятие необходимого бытия из самого себя, смешал все доказательства существования Божества, отрицал также, чтобы Божественная воля могла рассматриваться с точки зрения наших этических понятий и понимал Бога исключительно как свободную волю, руководствующуюся неисповедимыми мотивами, вернее никакими (произвол); Оккам подверг сомнению даже понятие

primum movens immobile и объявил монотеизм лишь более вероятным, чем политеизм. Разногласие сторонников Фомы и Скота обуславливается, главным образом, различным представлением об отношении человека к Богу. Первые понимали его как *зависимость* и видели в *добре* сущность Божества (Бог хочет чего-либо, потому что это добро); вторые отделяли Бога и творение, считали последнее независимым, но обязанным исполнять божественные *заповеди*, исходящие из Божьего произвола (что-либо хорошо, потому что Бог этого хочет). Там предопределение, здесь произвол. На устах теологии остается положение «*pater in filio revelatus*», но из него не делается соответствующего вывода.

2. Развитие учения о Троице после того, как попытки троебожия (Росцеллин) и модализма (Абеляр) были отвергнуты, окончательно стало научной работой. У учеников Фомы должна была остаться склонность к модализму (выделение *divinae essentiae* и вследствие этого четверобожие было поставлено в обвинение еще Петру Ломбардскому), тогда как школа Скота строго различала лица. В форме мелких исследований троичность стала школьной проблемой. Отношение к ней показывает, что для западной религиозности это традиционное учение не составляло части ее сущности.

3. У Фомы можно еще найти остатки пантеистического мирозерцания (сотворение мира как актуализация божественных идей; все существующее существует лишь *participatione dei*; божественная благодать есть конечная цель всего, следовательно, нет самостоятельной цели мира); но уже он, благодаря введению аристотелевских понятий, завершил в общем разделение Бога и творения и попытался восстановить в чистоте представления о сотворении мира. В споре о начале мира отражаются противоположности. В школе Скота самостоятельная цель Бога и цель творений строго различаются. Бесчисленное множество вопросов об управлении миром, о теодицее и т. д., вновь возбужденных схоластикой, относятся к истории богословия. Фома признавал, что Бог руководит всем *immediate*, и Он же обуславливает *coarctationes regum* «*quasi per accidens*» (Ориген, Августин); сторонники же Скота хотели признавать лишь косвенное управление и в интересах Бога и независимости человека отвергали неоплатоническое учение о зле.

4. Благодаря «nota» Петра Ломбардского против «нигилианизма», в которой он подвергал сомнению, чтобы Бог через воплощение стал чем-нибудь иным, великие схоластики усвоили учение о двух естествах. Понимание Иоанна Дамаскина было руководящим; но к ипостатическому соединению относились как к школьной проблеме. Сторонники Фомы понимали человеческую природу как нечто пассивное и случайное и в сущности были последователями монофизитского взгляда; Дунс старался спасти человечество Христа, поставить известные пределы его человеческому сознанию и приписать существование также и его человеческой индивидуальной природе. Но на этой почве победа осталась за направлением Фомы. На практике, правда, христологическим догматом пользовались только в учении о причащении, которое позднейшая схоластика (Оккам) совершенно не признавала необходимым и разумным (Бог мог принять также *natura asinina* и, таким образом, спасти нас). Центром учения о деле Христа было не учение о двух естествах, а идея *заслуги* безгрешного человека Иисуса, жизнь которого имеет божественную ценность («Христос страдал по плоти»). Наряду с этим снова была выдвинута идея удовлетворения (Галезий, Альберт). Фома разрабатывал ее, но признавал спасение через смерть Христа лишь наиболее *подобающим* путем. Эта смерть спасительна потому, что в ней олицетворяется совокупность всевозможных страданий; она указывает нам на любовь Бога, является для нас примером, призывает нас отказаться от грехов и возбуждает в нас любовь к Богу. Наряду с этой субъективной стороной Фома оттеняет и объективную: если бы Бог спас нас *sola voluntate*, он не мог бы так много даровать нам; благодаря смерти, мы получили не только освобождение от вины, но также оправдывающую благодать и славу блаженства. Кроме того, приведены все точки зрения, с которых можно рассматривать смерть Христа. В качестве удовлетворения она является *superabundans*, так как для всякого удовлетворения имеет силу правило, что оскорбленный *более* любит получаемый в нем дар, чем ненавидит оскорбление (*sacrificium acceptissimum*). Эта, по-видимому, правильная и достойная идея оказалась роковой; очевидно, и Фома не сознает значения *искупитель-*

ных страданий, а, вместе с тем, и всего значения греха. В учении о заслуге должна найти свое выражение действительность (а не только возможность) нашего примирения с Богом, благодаря смерти Христа. С устранением учения о двух естествах развивается дальше идея Ансельма, что заслуга добровольных страданий переходит с главы на членов: «глава и члены составляют как бы одно мистическое лицо, и, таким образом, удовлетворение, совершенное Христом, распространяется на всех *верных*, как на его членов». Но понятие веры тотчас же заменяется понятием любви: «вера, которою мы очищаемся от греха, не есть вера бессознательная, могущая сосуществовать с грехом, но вера, украшенная любовью». Фома колебался между предполагаемым и необходимым, объективным (возможным) и субъективным (действительным), рациональным и иррациональным спасением. Дунс сделал последние выводы из теории удовлетворения, сведя все на «*асцептatio*» Божества. Произвольная оценка принимающего дает удовлетворению его ценность подобно тому, как она же определяет важность оскорбления. Смерть Христа имеет то значение, какое придает ему Бог; во всяком случае, надо отвергнуть представление о «бесконечном», так как ни грех конечного человека, ни смерть конечного человека не может иметь бесконечной важности; к тому же бесконечная заслуга совершенно не нужна, так как суверенная воля Божества объявляет, что является для него добром и заслугой. Вследствие этого нас мог бы спасти также безгрешный человек, так как нужен был только первый толчок, остальное должен сделать свободный человек. Дунс старается, правда, также доказать, что смерть Христа была «уместна»: но это доказательство уже не имеет большого значения: Христос умер, потому что так хотел Бог, и потому что нам должны были быть даны таинства, в которых обнаруживается и сообщается результат смерти Христа (над Христом в таинствах действуют священники; Христос как живой пример находит свое олицетворение в нищенствующих монахах и их проповеди; по мнению Дунса, на основании этой деятельности церкви надо оценивать «дело» Христа). Все «необходимое» и «бесконечное» устраняется. Предопределяющая воля Бога, таинства и заслуги людей господствуют в жизни и в догматике. Дунс в сущности уже разрушил древнецерковное учение о спасении и устранил божественность

Христа, поскольку она не была необходима для таинств (в остальном он исходит из человека Иисуса). Оно продолжает еще существовать лишь благодаря авторитету церкви и практике таинств; стоит им пасть, и *социнианизм* водворится. Несмотря на признание этого авторитета, теологи-номиналисты доходили до вольнодумства и кощунства. Однако, в XV веке в связи с августинизмом вновь выдвинулось более серьезное понимание в лице Герсона, Весселя, даже Биля и др.

§ 70. Продолжение

Б. СХОЛАСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ТАИНСТВАХ

H. L. Nahn, «*Lehre von den Sakramenten*», 1864.

Колебание и свободомыслие схоластики в учении о деле Христа объясняется той убежденностью, с которой она видела в таинствах уже осуществляющееся блаженство. *Вера и теология жили в таинствах*. Августиновское учение развивалось здесь как со стороны содержания, так и со стороны формы; однако, «слово» еще более было вытеснено «таинством»; раз наряду с пониманием благодати, как возбуждения веры и любви, сохранилось прежнее определение: благодать есть не что иное, как участие в подобии божественной природы, то по существу не мыслима была никакая иная форма благодати, как выражающаяся в чародействе и таинствах.

Развитие учения о таинствах долгое время боролось с затруднением, вызываемым не установившимся числом таинств. Наряду с крещением и причащением существовало еще неопределенное число священнодействий (ср. еще Бернарда). Абельяр и Гуто из С.-Виктора выдвигали конфирмацию, соборование и брак (число 5), Роберт Пулл — конфирмацию, покаяние и священство. Путем комбинации, может быть, в борьбе против катаров, возникло число 7 (сборник сентенций Роланда), которое Петр Ломбардский указывает как «мнение». Даже на соборах 1179 и 1215 гг. это число не было утверждено. Лишь великие схоластики доставили ему авторитет, и лишь на флорентийском соборе 1439 г. последовало определенное церковное решение (Евгений IV, булла

Exultate deo). Однако к полному уравниванию между собою семи таинств церковь не стремилась (крещение, покаяние и, в особенности, причащение остаются первенствующими, а священство сохраняет свое обособленное положение). «Уместность» числа семь и организм таинств, охватывающий всю жизнь личности и церкви, подробно излагались. В действительности создание именно этих семи таинств является перлом политики, может быть, и бессознательной (однако, не вполне: брак как таинство представляет непреодолимые затруднения; монашеству недостает таинства; отсутствие епископального таинства — до 1870 г. — было также чувствительно).

Гуго начал техническую разработку учения, сохраняя августиновское различие между *sacramentum* и *res sacramenti* и резко подчеркивая физически-духовный дар, действительно заключающийся в таинстве. Следуя ему, Петр Ломбардский дал определение таинства (IV. 1, B). Но он не говорит (как Гуго), что таинства содержат благодать, но обуславливают ее как свое следствие; кроме того, он требует как основы только *signum*, а не *corporale elementum*, как Гуго. Фома смягчает также «continent» Гуго, он идет даже еще дальше. Бог действует не иначе, как «при помощи таинств» (Бернард), но они все же обуславливают благодать лишь «*per aliquem modum*»; дает ее сам Бог; таинства — *causae instrumentales*, они переносят действие благодати а *primo movente*. Они являются, следовательно, *причиной и символами*; так надо понимать слова: *efficiunt quod figurant*. Однако, в таинствах заключается *virtus ad inducendum sacramentalem effectum*. Впоследствии связь между таинством и благодатью была совершенно порвана. Одно лишь сопровождает другое, так как их соединил лишь Божий произвол (Дунс) в силу «договора, заключенного с церковью». Таким образом, номиналистическое понимание представляется менее связанным с волшебством; своим протестом против «continent» оно подготовило учение о таинствах «предшественников реформации» и Цвингли; но это представление возникло не из стремления выдвинуть «слово» и веру, а, как было замечено, из своеобразного понятия Божества. Официальное учение сохранилось у Фомы, вернее, вернулось к «*figurant, continent et conferunt*» (Флорентийский собор). При этом признается,

что таинства в отличие от ветхозаветных, при которых необходима вера («opus operantis») действует «ex opere operato» (так учил уже Петр Ломбардский), т. е. результат вытекает из самого акта как такового. Попытка последователей Скота уравнивать ветхозаветные таинства с новозаветными была отвергнута.

В частности еще следующие пункты учения Фомы особенно важны: 1) *in genere* таинства вообще необходимы для спасения, *in specie* это относится в строгом смысле лишь к крещению (в остальном действует правило: «non defectus sed contemptus damnat»); 2) *in genere* таинства должны иметь тройкий результат, символический (*sacramentum*), подготовительный (*sacramentum et res*) и спасительный (*res sacramenti*); но *in specie* подготовительный результат, *отличительный признак*, может быть указан лишь для крещения, миропомазания и священства. Благодаря им «характер Христа», как способность к *receptio et traditio cultus dei*, передается *indelebiter*, и потому неповторно, потенции души (подобно печати); 3) при точном определении вопроса «что такое таинство» устанавливается, что оно является не только священным, но и освящающим символом, и притом причиной освящения являются страдания Христа, форма состоит в сообщаемой благодати и в добродетелях, а целью является вечная жизнь. Таинство всегда должно быть *res sensibilis a deo determinata* (вещество таинства), и сопровождение таинства «словами» «очень уместно», «*quibus verbo incarnato quodammodo confortantur*». Эти «установленные Богом слова» (форма таинства) должны точно соблюдаться, даже произвольный *lapsus linguae* делает таинство несовершенным; само собою разумеется, что оно совершенно недействительно, если совершающий не намерен делать того, что делает церковь; 4) необходимость таинств доказывается тем, что они «*quodammodo applicant passionem Christi hominibus*», поскольку они «*congrua gratiae praesentialiter demonstrandae*»; 5) относительно результата (характер и благодать) разъясняется, что в таинстве к обыкновенной *gratia virtutum et donorum* присоединяется еще «*quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem*»; как в словах, так и в веществе заключается *instrumentalis virtus ad inducendam gratiam*. При определении отношения

между благодатью, сообщаемой в таинствах, и страданиями Христа ясно сказывается, что католическое учение о таинствах является не чем иным, как удвоением искупления Христом. Так как благодать понимали в физическом смысле, а эту физическую благодать нельзя было непосредственно связать со смертью Христа, т. е. выводить из нее, то Богу-Спасителю, кроме *instrumentum coniunctum* (Иисуса), должно было быть подчинено еще *instrumentum separatum* (таинства). Если, напротив, оказывается возможным достигнуть такого понимания жизни и смерти Христа, чтобы она сама представлялась благодатью и таинством, то такое удвоение становится ненужным и вредным); б) при определении *causae sacramentorum* устанавливается, что Бог является первой причиной, а священник как исполнитель — *causa instrumentalis*. Все, что является «*de necessitate sacramenti*» (следовательно, не молитвы священника и т. д.), должно быть установлено самим Христом (возвращение к традиции, тогда как еще Гуго и Петр Ломбардский возводили некоторые таинства лишь к апостолам; это сохранилось у некоторых до XVI века; апостолы не могут быть установителями таинств в строгом смысле; даже Христу как *человеку* принадлежит лишь *potestas ministerii principalis seu excellentiae*; он действует *meritorie et efficienter* и мог бы передать эту исключительную *potestas ministerii*, однако, не сделал этого); и дурные священники могут совершать таинства, и они будут действительны; им нужна лишь *intentio*, а не *fides*; но они навлекают на себя этим смертный грех. Даже еретики могут передать *sacramentum*, но не *res sacramenti*.

Учение Фомы не имеет отношения к вере и обходит вопрос об условиях, необходимых для того, чтобы принять таинства было *спасительно*. Этот вопрос, наравне с вопросом об отношении благодати и таинства (см. выше) и о совершающем каждое отдельное таинство, был для номиналистов наиболее важным, и они решали его в том смысле, что *отдавали фактору заслуги преимущество перед фактором таинства и благодати*, но в то же время снисходительнее относились к условиям, необходимым для наличности заслуги, и сильнее подчеркивали *opus operatum*. В сущности они разрушали все учение Фомы. Они и здесь хотели ввес-

ти более духовное и этическое понимание учения; на самом же деле они впали в нелепую казуистику и открыли путь как праведности, основывающейся на делах, так и магическому пониманию таинств. Что для *спасительного* принятия таинства нужно известное расположение, признавали все, но в чем оно состоит и какова его ценность, это составляло вопрос. Одни не видели в нем положительного условия для сообщения в таинстве благодати, а лишь *conditio sine qua non*, следовательно, понимали его не как достоинство и потому прямо объявляли, что таинства действуют лишь *ex opere operato* (расположение принимающего необходимо, но не имеет причинного значения). Другие — они были немногочисленны — признавали, что благодать может сообщаться через таинства лишь тогда, когда у принимающего есть внутреннее раскаяние и вера, которые, в свою очередь, создаются Богом, как *interiores motus*, так что невозможно признавать оправдания *ex opere operante*; таинства являются лишь выражением невидимого действия Бога на душу (зарождение реформационной точки зрения). Третьи, одержавшие победу, учили, что спасительная благодать — продукт таинства к веры, сопровождаемой раскаянием, так что самое таинство лишь выводит человека из мертвой точки, чтобы затем действовать совместно с его душевным настроением. Лишь при этой точке зрения вопрос о том, каково должно быть это настроение (раскаяние и вера), чтобы таинство было действительно, получал важное значение. Сперва на это давался вместе с Августином ответ, что принимающий таинство не должен «*obicem contrariae cogitationis opponere*». Старшие теологи делали из этого вывод, что должен иметься *bonus motus interior*, но понимали уже последний как заслугу, так как *minimum* заслуги (в противоположность Августину) необходим для сообщения благодати. Но Дунс и его школа учили — опасное искажение верной мысли, — что величие новозаветных таинств именно в том и заключается, что они не требуют, подобно прежним, *bonus motus*, а лишь отсутствия *motus contrarii mali* (презрения к таинствам, положительного неверия). Без таинства благодать может действовать лишь там, где есть какое-нибудь достоинство, но таковая благодать через таинства действует даже там, где находит *tabula rasa* (как будто таковая существует!); там тре-

буется *meritum de congruo*, здесь «*solum requiritur opus exterius cum amotione interioris impedimenti*». Раз последнее возникает, то уже простая покорность перед совершением таинства становится для принимающего его *meritum de congruo*, и таким образом начинается процесс спасения, который при усилении действия таинств может придти к концу без того, чтобы личность когда-либо переступила через границы *meritum de congruo* (т. е. некоторой заслуги, которая может существовать и без *действительной* внутренней веры и любви). Благодать таинств *ex opere operato* превращает *attritio* в *contritio* и, таким образом, дополняет недостающие заслуги, делая их совершенными. По лестнице постоянно усиливающихся благодаря таинствам душевных движений (даже страх перед карой, страх ада, бессильное недовольство самим собою имеется здесь в виду) душа может возвыситься к Богу. Здесь учение о таинствах в худшей своей форме привлечено на помощь пелагианскому учению об оправдании.

Отдельные таинства. 1. Крещение (вещество: вода; форма: слова установления таинства). Оно относится к первородному греху. Крещение уничтожает вину, заключающуюся в нем и во всех ранее совершенных грехах, освобождает от наказания (но не от земных бедствий, посылаемых в виде наказания) и упорядочивает страсть, следовательно, допускается понятие чистой страсти (не религиозный взгляд) и утверждение, что крещение делает человека способным ограничивать страсть. Положительный результат крещения определяется словом «*regeneratio*», но это понятие не освобождается от той неопределенности, какую оно имело у отцов церкви. Теоретически утверждали, что положительная благодать крещения — *perfectissima*, и что ее получают также и дети (таинство оправдания в полном смысле); но фактически его можно было понимать лишь как вступительное таинство и лишь в этом смысле сохранить во всей силе крещение детей (заменяющая вера церкви или крестного отца); крещением начинается процесс оправдания лишь *in habitu*, а не *in actu*. Крестить в случае нужды может и диакон, даже мирянин. Подробное толкование вещества таинства при крещении.

2. Миропомазание (вещество: освященное епископом миро; форма: *consigno te* и т. д.). Результатом этого таинства, не

повторяемого так же, как и крещение, является сила (*robur*) для роста и для борьбы, *gratia gratum rasciens* в процессе оправдания. Его может совершать только епископ; в качестве таинства епископской *иерархии*, оно получило место рядом с таинством священства; значение его заключается в сущности лишь в «даваемом им отличительном признаке». Сомнения относительно этого таинства никогда не замолкали в течение средневековья (Виклиф). Начиная с Фомы, оно было тесно связано с папской властью, так как оно относится, главным образом, к мистическому телу Христа (церкви, а не к сакраментальному) и, таким образом, была принята в соображение юрисдикционная власть.

3. *Евхаристия* (вещество: хлеб и вино; форма: слова установления таинства). Здесь учение Фомы одержало полную победу над попытками номиналистов разрушить учение о пресуществлении; однако, и «еретическая» оппозиция против этого учения ни на минуту не замолкала в средние века со времени Латеранского собора (см. выше, стр. 423). Ортодоксальная теория предполагает реализм; без него она рухнет. Об евхаристии высказывались всевозможные возвышенные вещи, и все же таинство покаяния, как таинство и как жертва, далеко превосходит причащение; литургия — ничтожное средство, и духовная пища не уничтожает смертных грехов. Самое пресуществление было захватывающей теологической проблемой, и за ее величием не заметили ничтожности результата. Фома развил учение о характере присутствия тела Христова в таинстве (отсутствие пересоздания, *assumptionis elementorum*, так, чтобы они стали новым телом, отсутствие сосубстанциальности); вещество хлеба и вина совершенно исчезает, но не уничтожаясь, а преобразуясь; существование остающихся невестественных признаков даров делается возможным, благодаря непосредственному вмешательству Бога; вступает тело Христа и притом *totus in toto*; и в хлебе и в вине содержится весь Христос, а именно *per concomitantiam* телом и душой так же, как и своим Божеством с момента произнесения слов, устанавливающих таинство (следовательно, также *extra usum*); присутствие Христа в хлебе и вине не пространственное: но как его надо понимать — это стало главной проблемой, при разрешении которой Фома и его номиналистические последователи пред-

лагали нелепые и остроумные теории пространства. Они приближались либо к признанию уничтожения вещества даров (Дунс), либо к сосубстанциальности и импанации (Оккам, ему следует Лютер); к последнему взгляду они пришли потому, что их метафизика вообще допускала только такое представление, что Божество и творение могут *сопровождать* друг друга лишь в силу божественного установления (подобным образом учит Везель, Лютер мотивирует иначе). Следствия развития учения о пресуществлении были: 1) прекращение причащения детей (это обуславливалось и другими причинами), 2) возвышение авторитета духовенства, 3) лишение мирян чаши (окончательно утвержденное на Констанцском соборе), 4) почитание возносимых даров (праздник тела Господня, 1264 г., 1311 г.). Против двух последних выводов в XIV и XV вв. поднялась значительная оппозиция. Относительно представления об евхаристии как о жертве еще Петр Ломбардский находился под влиянием древне-церковного мотива воспоминания; однако, усилившееся благодаря Григорию I представление о повторении крестной жертвы Христа все более и более упрочивалось (Гуго, Альберт; Фома основывает теорию в сущности лишь на практике церкви) и изменило даже канон литургии (Латеранский собор 1215 г.). Священник стал считаться *sacerdos corporis Christi*. Оппозиция Виклифа и др. против этой совершенно не библейской точки зрения замолкла; в XIV и XV вв. борьба шла в сущности лишь против злоупотреблений.

4. *Покаяние* (крупный спор о веществе, так как отсутствует всякая *res corporalis*) является в сущности главным таинством, так как лишь оно восстанавливает утерянную благодать, даруемую в крещении. По сравнению с иерархической практикой, нашедшей себе выражение в псевдо-августиновском сочинении *de vera et falsa poenitentia*, теория долгое время еще оставалась суровой: Петр Ломбардский, следуя своему учителю Абеяру и восстанавливая старую точку зрения, видел таинство в истинном раскаянии христианина, а в отпущении священника лишь внешнюю форму (*церковный акт*), так как лишь один Бог отпускает грехи. Но Гуго и Латеранский собор 1215 г. подготовили учение Фомы. Последний усматривал материю таинства в видимых действиях

кающегося, форму в разрушительных словах священника; его, в качестве *авторизированного* исполнителя, называл дарующим отпущение в полном смысле и основывал необходимость покаяния как таинства (перед священником) положением, направленным в пользу иерархии; «если человека постигнет один из грехов (смертных), то его не освободит от греха ни любовь, ни вера, ни милосердие без покаяния». Однако он добавил к этому, что разрешение через таинство не уничтожает тотчас же вместе с виной смертного греха также и *reatus totius roepae*, но последний исчезает лишь *completis omnibus paenitentiae actibus*. Три части покаяния, — формулированные уже Петром Ломбардским как *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, — считались первоначально неравноценными. Внутреннее, совершенное *раскаяние* считалось *res* и *sacramentum*, это было еще господствующим представлением у Петра Ломбардского и Фомы. Но уже Александр, Галезий и Бонавентура думали, что Бог именно через таинство облегчил путь к спасению, и различали *contritio* и *attritio*, считая последнюю достаточной для принятия таинства. Несмотря на молчаливое отрицание его Фомой, этот взгляд все более утверждался; само таинство дополняет несовершенное раскаяние через *infusio gratiae*. (Путь к небу может, следовательно, при неизвестных условиях состоять лишь из частичного раскаяния и таинства.) Учение об *attritio* — *attritio* не при всяком определении, какое ей давалось, надо отвергать, и учение о ней было, вероятно, не так распространено, а практика была не всегда такой грубой, как описывали протестанты для XIV и XV вв. — стала, таким образом, язвой церковного учения и церковной практики для широких кругов (Иоанн Палтцский, Петр из Палуде и др.; *Dieckhoff*, «*Der Ablassstreit*», 1886; *C. Stuckert*, «*Die katholische Lehre von der Reue*», 1896; ср., однако, *N. Paulus* в «*Histor. Jahrb.*», 1895, стр. 45 и сл.; *H. Finke*, «*Die kirchenpol. u. kirchl. Verhältnisse am Ende des Mittelalters*», 1896, стр. 122 и сл.; *J. Mausbach*, «*Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre*», в «*Katholik*», 1897, стр. 48 и сл.); Тридентский собор лишь условно признал ее¹. Теологом ус-

¹ В этом изложении об *attritio* мой прежний взгляд смягчен на основании указаний католических исследователей, но я не могу согласиться ни с их утверждением, что под *attritio* всегда разумелась наряду с *timor servilis* также «твердая решимость па полную перемену образа мыслей и

тного покаяния был Фома; он поставил необходимость его под защиту божественного права, делая теологический вывод из четвертого Латеранского собора; он впервые точно установил объем нового порядка и вывел из *ministerium super corpus Christi verum* исключительное право духовенства слушать исповедь (в случае нужды надо исповедоваться перед мирянином, но такая исповедь, согласно Фоме, уже не таинство). Школа Скота приняла все существенные части этого учения. Исключительное право священников отпускать грехи было строго проведено также лишь учителями XIII века. Но на это таинство оказывает свое влияние юрисдикционная власть (случаи, когда папа оставляет право отпущения за собой). Согласно Скоту, священник, отпуская грехи, лишь склоняет Бога к исполнению своей молитвы; согласно учению Фомы, он действует самостоятельно на основании переданной ему *potestas ministerii*. При наличии *эпитимии* священник действует как *medicus peritus* и *iudex aequus*. Практика и точка зрения были стары, механический характер и теологическая обработка и оценка (наряду с *contritio*, как частью покаяния) сравнительно новы. Идея теперь то, что удовлетворение, как составная часть таинства, является необходимым проявлением раскаяния в таких делах, которые способны дать известное удовлетворение оскорбленному Богу, и таким образом служат к сокращению временной кары. В крещении Бог прощает без удовлетворения, но от крещеного Он требует известного удовлетворения, которое затем зачитывается ему как заслуга. И креще-

решительный отказ от греха» (если только последнее выражение не противоречие), ни в том, что по отношению к требованию *contritionis* с VII по XVI век ничто не изменилось. Проповеди не имеют решающего значения, так как с кафедры, с которой можно было говорить лишь совершенно обще, понятно, выставлялись всегда самые высокие идеалы. Финке (стр. 136) присоединяет к своему утверждению, что «народу всегда внушали одно, оба мотива страха и любви всегда являются вместе», следующие слова: «вполне ли соответствует эта *contritio* нашему современному (?) понятию полного раскаяния, или нет — вопрос второстепенный. Неважно также, преподавались ли с кафедры более строгие или более мягкие учения, и насколько они имели целью изменения понятия *contritionis*; наиболее важен для историка вывод, что в народ эти учения не проникали». Можно подумать, что все сводится к этим вопросам; учения о покаянии и исповеди проникали в народ не только путем проповеди и катехизисов, но в еще гораздо большей степени путем практики исповеди и отпущений.

ный действительно может дать такое удовлетворение, оно служит, затем его совершенствованию и охраняет его от грехов. Ценны лишь такие подвиги, которые совершаются в состоянии благодати (в любви, следовательно, после отпущения); однако, некоторую цену имеют и дела (молитва, пост, милостыни) тех, кто не находятся *in caritate*¹.

Но схоластики заимствовали также и из практики представление о замене удовлетворения и лиц. Это привело к учению об *индульгенциях*. *E. Bratke*, «Luther's 95 Thesen», 1884. — *J. Schneider* — *F. Beringer*, «Die Ablässe», 9-е изд. 1887. — *Th. Brieger*, «Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters», 1897; об индульгенциях Льва X. — Об индульгенциях Фуггеров см. *A. Schulte*, 1904). Индульгенция вытекает из учения об удовлетворении. В теории они не имеют ничего общего с *reatus culpaе et poenae aeternae*; на практике их нередко с ним связывали; даже теория начала вступать на этот путь (Тридентский собор жаловался на злоупотребления в этом отношении, правда, в очень осторожной форме). Индульгенция основывается на идее замены и имеет целью смягчить, вернее, уничтожить временные кары за грехи, главным образом, наказание в чистилище. Благодаря отпущению ад замкнулся, но *homines attriti* в сущности не верят ни в ад, ни в силу благодати; о них знает лишь *contritus*. Но они боятся физических наказаний и верят в возможность устранения их путем различных «дел», готовы даже на некоторые жертвы в этом направлении. Таким образом, чистилище было для них адом, и индульгенция стала для них таинством. Церковь фактически пошла навстречу этому настроению: *attritio*, *opera* и *indulgentia* стали для массы частями таинства покаяния. Фома старался примирить серьезную теорию с вредной практикой, против которой он не был в силах бороться. У него индульгенция не была еще глумлением над христианством, как религией искупления, потому что он считает ее лишь подчиненным придатком к таинству. Но он все же отказался от прежней мысли, согласно которой индульгенция относится лишь к церковному наказанию, наложенному священником, и дал теорию индульгенции. Она

¹ О новейшем споре старокатоликов и католиков относительно истории и теории таинства покаяния (специально тайной исповеди) см. *A. Kirsch*, «Zur Geschichte der katholischen Beichte», 1902.

получается из сочетания двух идей: 1) и прощенный грех имеет свои временные последствия, не может остаться «*inordinatus*», и потому его временное наказание должно быть искуплено; 2) Христос своими страданиями дал нечто большее, чем уничтожение вечной вины и наказания; в таинствах, именно в отпущении, действует лишь это последнее; но вне таинства имеется излишек. Эта сверхдолжная заслуга (сокровищница сверхдолжных дел), раз она не может быть полезна ни Христу, ни святым, должна переходить к телу Христа, к церкви.

Другого применения ее, кроме сокращения или уничтожения временных наказаний за грехи, быть не может. Она может относиться только к тем, кому отпущены грехи, кто периодически приносит для этого минимальную жертву со своей стороны, маленький подвиг; распоряжается ею глава церкви, папа, который, однако, и другим может уделить часть своей власти. Эта теория сверхдолжных заслуг, имевшая уже длинную историю (персы, иудеи), стала особенно губительна, когда фактически перестали придавать решающее значение вере и раскаянию, или когда умышленно оставляли неясным, что собственно уничтожается индульгенцией, или, когда утвердительно отвечали на вопрос, не может ли индульгенция быть полезна совершившим смертный грех *ad requirendam gratiam*, нельзя ли поэтому давать ее заранее, чтобы воспользоваться ею при наступлении необходимости (практика школы Скота). Теория индульгенций находит свое полное выражение в булле «*Unigenitus*», Климента IV, 1349 г.; здесь — формально также и в позднейших индульгенциях — говорится, что он имеют силу лишь для «*vere paenitentibus et confessis*». Виклиф первый начал полемику против этой практики и теории; он называл индульгенции произволом и кощунством, мешающим исполнению закона Христа, нечестивым новшеством. Но указание на противоречие Библии, на превышение иерархией своей власти, на нравственную испорченность еще не подрывает окончательно силы индульгенций; надо указать средство к пробуждению спящей совести и успокоение мучимой. Этого не сумели сделать ни Виклиф, ни другие энергичные борцы против индульгенций, Гус, Везель и др. Лишь Вессель затронул самые корни индульгенции; он учил не только тому, что ключи даны

лишь благочестивым людям (а не папе и священникам), но он подчеркнул также, что отпущение грехов основывается не на произволе (но на истинном покаянии), что временные наказания имеют воспитательную цель и потому не могут быть заменены. Он отвергал также и *satisfactionem operum*: удовлетворение вообще не может иметь места там, где Бог излил Свою любовь; оно уменьшило бы значение дела Христа (*gratia gratis data*). Тем не менее, индульгенции, признанные также и на Констанцском соборе, царили около 1500 г. более, чем когда-либо; все признавали их за «*abusus quaestorum*» и, тем не менее, пользовались ими.

5. *Соборование* (вещество: освященный елей; форма: молитва об отпущении грехов). Фома утверждал установление его Христом, распространение Иаковом (Посл. 5, 14). Цель этого повторяемого таинства — отпущение грехов, однако, только легких. Развившееся из потребности умирающих это таинство таким оставалось и на практике. Теория мало занималась им; да и что ей было о нем сказать?

6. *Священство*. Из невозможности указать наряду с формой «*accipe potestatem* и т. д.» видимое вещество — однако, его видели иногда в культовых сосудах, в возложении рук и в символах — Фома делает вывод об особой возвышенности таинства. Совершать таинство может только епископ. Споры возникали относительно 1) семи посвящений и их взаимоотношения, 2) отношения посвящения в священники к посвящению в епископы, 3) действительности посвящения, совершенного епископом — схизматиком или еретиком (вопрос о вторичном посвящении; Петр Ломбардский стоит за еще более строгую практику, которая, однако, несмотря на то, что ее придерживался Григорий VII, ставит в опасность все существование священства). *Отличительный признак* этого таинства является в сущности его главным результатом. Епископат, в силу древней традиции, нельзя было считать особой степенью (наряду со священством), но все же стремились доставить ему особое, высшее положение (на основании юрисдикционной власти), будто бы данное Христом; Дунс на основании фактического положения склонен выделить особую степень епископов, что близко уже к признанию особого таинства.

7. *Брак* (вещество и форма — союз брачащихся). Как в предыдущем таинстве, так и здесь определенного действия благодати нет; но здесь было еще труднее применить общее учение о таинствах. Рассуждение о браке как таинстве представляет уже у Фомы целую цепь натяжек; в сущности, здесь участвует лишь церковное право. Абсолютная нерасторжимость правильно заключенного брака; подробные рассуждения о значении *copulae carnalis* для таинства; благословение священника считалось лишь «*quoddam sacramentale*» и не является конститутивным, следовательно, и необходимым.

В учении о таинствах Фома остался руководящим учителем; его учения были утверждены Евгением IV; но поскольку они все находятся в зависимости от учения о *заслугах*, в догматику постепенно проникает другой дух, дух Скота. Уже Фома должен был усилить общекатолические элементы августинизма, потому что в своей *Summa* он руководствовался практикой церкви. Позднейшие теологи пошли в этом отношении еще гораздо дальше. Разложение августинизма в догматике происходило, главным образом, не извне; оно в большой степени является результатом его внутреннего развития. Три элемента, которые Августин сохранил наряду со своим учением о благодати, *заслуга*, *gratia infusa* (любовь, вместо веры) и *иерархически-священнический* элемент, продолжали развиваться до тех пор, пока они совершенно не преобразовали августиновского учения.

§ 71. Продолжение

В. ПЕРЕРАБОТКА АВГУСТИНИЗМА В НАПРАВЛЕНИИ УЧЕНИЯ О ЗАСЛУГЕ

Ни один церковный теолог прямо не отрицал, что благодать является основой христианской религии, но так как самое понятие «благодати» допускает много толкований — Бог как любовь? Бог во Христе? таинственное папство? любовь? сверхъестественное познание? — то им можно было пользоваться для самых разнообразных взглядов. Петр Ломбардский дословно повторял августиновские мнения о бла-

годати, предопределении, оправдании, но о свободной воле придерживался уже не августиновского, а полупелагианского учения, так как и он предполагал заслугу. Такое же противоречие между учением о благодати и о свободе замечается у Ансельма, Бернарда и в особенности у Абельяра, так как у них всех действует мысль, которую Петр Ломбардский сформулировал следующим образом: «*nullum meritum est in homine, quod non fit per liberum arbitrium*». Следовательно, у людей и после падения должен был остаться разум и способность к добру. Религиозная точка зрения Августина разрушается эмпирической; даже Бернард не замечает августиновского разграничения формальной и материальной свободы. Достоянна внимания попытка Петра Ломбардского отождествить спасающую благодать со Святым Духом. Но она осталась без последствий; люди искали не Самого Бога, а божественных сил, могущих превратиться в человеческие добродетели.

От Бога к Богу через благодать — такова основная мысль Фомы, и все же и ему, в конце концов, важнее всего *обычная добродетель*. Основная ошибка заключается уже в августиновском различии между *gratia operans* и *cooperans*. Лишь последняя создает блаженство, но она действует совместно с волей, и обе они создают *заслугу*. Заслуги же представляются важными, потому что теолог не может представить себе дела иначе, как так, что для Бога имеет цену лишь совершенствование, выражающееся в известном *habitus*. Но это не религиозная точка зрения, так как при ней вера становится лишь предварительным актом, и Бог представляется не *всемогущей любовью* и камнем спасения, а союзником, помощником и судьей; Он представляется не *личным благом*, которое одно только, будучи Отцом, может дать душе успокоение, а Дарователем вещественных благ, хотя и очень высоких (сообщение Своей *природы*). Эти теологи, думая о Боге, видели не сердце всемогущего Отца, а непостижимое существо, которое, создавши мир из ничего, изливает неиссякаемые силы, служащие к *познанию, совершенствованию и к полному перерождению*. И думая о себе, они думают не о центре человеческого «я», не о духе, таком свободном и высоком, что он может найти успокоение лишь в божественной личности, а не в дарах, даже самых высоких: *Бог и благодать*, учили они, вместо: личное

единение с Богом, *Который есть любовь*. В исходной точке Бог и благодать (сила и любовь) у них тесно связаны, но при дальнейшем ходе мысли благодать все больше и больше отделяется от Бога, пока ее не находят в волшебном действующих таинствах. Две различные и, тем не менее, соединенные между собою идеи, «божественная природа и природа творения» и «*bonum esse*» в сверхъестественном и естественном смысле, были господствующими: природа и нравственность, а не надежда, основывающаяся на вере. Поэтому всю религию и мысль проникает различие двух областей «сверхъестественной и естественной» (в смысле двух природ) и двух родов добродетелей, сверхъестественных и естественных. Так дело обстоит и сейчас.

Фома исходит из закона и благодати, как внешних принципов нравственности. Первый, даже в смысле Нового Завета, недостаточен. Поэтому доказывается, отчасти при помощи Аристотеля, необходимость благодати. В то же время ярко обнаруживается интеллектуализм Фомы: благодать представляется как сообщение сверхъестественного знания. *Lumen gratiae* есть в то же время *lumen superadditum*, т. е. он необходим не для осуществления цели человеческой жизни, но чего-то большего, следовательно, имеет сверхъестественную ценность, т. е. основывает заслугу. Человек в состоянии чистоты обладает способностью при помощи собственных сил творить добро, свойственное его природе, но он нуждается в божественной помощи для достижения сверхдолжной заслуги. Но после падения он нуждается в благодати и для первого, поэтому теперь необходима двоякая благодать. Этим уже кладется начало развитию между *gratia operans* и *cooperans*, и, вместе с тем, целью человеческого существования становится сверхъестественное состояние, достижимое лишь с помощью второй благодати, содержащей заслуги. Но при помощи благодати можно и должно *заслужить* вечную жизнь. Однако Фома, как строгий августинец, не допускает мысли, что можно подготовить себя к принятию первой благодати. Он признает началом лишь благодать, а не *merita de congruo*. Сущность благодати он описывает таким образом, что она создает как дар особое *качество* души, т. е., кроме помощи, путем которой Бог вообще склоняет к добрым делам, Он вливает в душу особое сверхъестествен-

ное качество. Надо отличать, во-первых, спасительную благодать (*gratum faciens*) и благодать, которой обладают священники в силу своего сана, во-вторых, *operans* (*praeveniens*) и *cooperans* (*subsequens*); в первом случае душа *mota non movens*, во втором — *mota movens*. Причина благодати, которая является *deifica*, — сам Бог, Который также приготовляет человека, делая материю (душу) способной к восприятию благодати (*disposita*). Сам ли Бог совершает этот сверхъестественный процесс в каждой отдельной личности, этого никто не может знать. Этот тезис, а также излишнее рассуждение о *materia disposita* (внушенное Аристотелем) были роковыми. Результат благодати двоякий: во-первых, оправдание, во-вторых, заслуги, т. е. в отпущении грехов не заключается еще полного оправдания, и, лишь имея в виду конечную цель, можно сказать, что прощение грехов есть уже оправдание. Но *gratia infusa* необходима уже для отпущения грехов, и, следовательно, уже здесь требуется *motus liberi arbitrii*. Таким образом, *gratia praeveniens* в действительности заключается в неопределенном акте, так как каждый результат предполагает уже взаимодействие. При более пристальном взгляде видно, что у Фомы царят крупные противоречия относительно процесса оправдания, так как введение момента прощения грехов представляло затруднения; оно должно было стоять в начале и в то же время должно было быть помещено позже, так как изливание благодати, порыв к Богу в любви и отречение от греха должны ему предшествовать. После «великого и чудесного дела» отпущения греха упоминается все возрастающее действие благодати на оправданного. Все оно объединено именем заслуги. Каждый шаг к совершенству, поскольку его создает благодать, рассматривается как достигнутый *ex condigno*, поскольку же участвует свободная воля оправданного, он предполагается последовавшим *ex congruo*. Мнение Фомы, следовательно, таково, что человек после падения в естественном состоянии вообще не может приобрести никакой заслуги, но оправданный может приобрести ее *ex congruo*; напротив, для вечного спасения у человека «*propter maximam inaequalitatem proportionis*» нет никакого *meritum de condigno*. Это предоставляется действию благодати. Принципом заслуги всегда остается внушенная Богом любовь; она заслуживает *augmen-*

tum gratiae ex condigno. Напротив, благодать никогда не может быть заслужена. Этим восстанавливается чистый августинизм, который Фома принимает в неискаженном виде также и в учении о предопределении, между тем как не только неутомимо повторяемое определение Бога как первого двигателя, но и все специальное учение о нравственности обнаруживает влияние Аристотеля. В нем устанавливается, что добродетель состоит в уравнивании стремлений и страстей разумом и завершается сверхъестественным образом дарами благодати. Высшим пределом добродетели является исполнение евангельских советов (бедность, целомудрие, покорность). Они представляют завершение новозаветного учения, но, с другой стороны, в них достигает своего высшего предела и учение о благодати, так что они являются кульминационным пунктом всего рассуждения. Благодаря «советам», человек «лучше и быстрее» достигнет цели; заповеди допускают еще некоторую привязанность к благам мира, советы совершенно отбрасывают их, и потому в следовании им заключается кратчайший путь к вечной жизни. Это различие заповедей и советов бросает еще раз некоторый свет на первобытное состояние. Первоначальная природа человека сама по себе была недостаточна для достижения вечной жизни; последняя была «благом, превосходящим природу», но в *полученной в придачу iustitia originalis* человек обладал сверхъестественным даром, который давал ему возможность действительно достигнуть вечной жизни. Таким образом, можно сказать, что после появления греха (с материальной точки зрения = страсть, с формальной = лишение первобытной праведности) заповеди соответствуют восстановлению естественного состояния человека, советы — добавочному дару первоначальной праведности.

Учение Фомы о благодати представляется двуликим; одним ликом обращено оно назад к Августину, другим — вперед и предвосхищает уже разложение учения в XIV веке. Фома хотел быть августинцем, и его изложение было уже августиновской реакцией по сравнению с построениями Галезия, Бонавентуры в др.; но он предоставил идее заслуги гораздо больше места, чем Августин, учение о благодати еще гораздо больше отделил от личности Христа (оно поме-

щено до христологии!) и еще более отодвинул на задний план веру и отпущение грехов. Вера — либо *fides informis*, т. е. еще не вера, либо *fides formata*, т. е. уже не вера. Он не может найти места для веры, понимаемой как *fiducia*, раз результаты веры — новая *природа* и нравственное *совершенство*. В противоречивом положении, восходящем к Августину «*caritas meretur vitam aeternam*», заключалась уже язва последующего времени.

Во всех пунктах августиновского учения о благодати и грехе можно указать следы разложения: 1) уже Галезий учил, что Адам в раю заслужил *gratia gratum faciens* добрыми делами *ex congruo*. Школа Скота последовала ему, отличая, вместе с тем, *iustitiam originale* от этой благодати и ставя ее за счет совершенству самой человеческой природы. Если это было преимуществом, то оно уничтожалось тем, что заслуга *ex congruo* с *самого начала* была поставлена наряду с «исключительным действием благодати». 2) Уже Фома не допускал относительно первородного греха положения: «*naturalia bona corrupta sunt*» во всей его резкости, поскольку он определяет страсть, саму по себе не являющуюся злом, лишь как *languor* и *fomes*, сильнее, чем Августин, подчеркивает отрицательную сторону греха и признает, раз сохранился разум, продолжающуюся в человечестве склонность к добру. Дунс отделил вопрос о похоти от вопроса о первородном грехе; первая представляется ему уже не формальной стороной последнего, а лишь материальной. Таким образом, первородный грех остается для него только лишением сверхъестественного блага, которое, конечно, исказило человеческую природу, но таким образом, что ни один из естественных даров не был утрачен. Даже на первый грех Дунс (в противоположность Августину) смотрел очень снисходительно: Адам лишь косвенным образом нарушил заповедь любви к Богу, а заповедь любви к ближнему лишь постольку, поскольку вследствие излишней уступчивости он переступил должные границы. К тому же дело шло совсем не о нарушении нравственного закона, а о неисполнении заповеди, данной ради испытания. У Оккама уже все окончательно разрушено. Как спасение, так и вменение греха представлялось ему произволом со стороны Бога, который известен нам через «откровение». Мелкие грехи были возможны уже и в

первобытном состоянии (так учил уже Дунс). Отказ от всякого идеального, т. е. неоплатонического миропонимания привел номиналистов к разрушению понятий виновности и греха; они и здесь ввели *tabula rasa* и ссылались на церковную практику, представлявшуюся откровением, потому что они были еще слепы по отношению к истории и конкретным отношениям. 3) Дунс и его последователи считали вину первородного греха конечной. 4) Дунс видел заразу первородного греха только в плоти и полемизировал против представления школы Фомы о *vulneratio naturae*; религиозное понимание греха как вины, расшатанное уже Августином и Фомой, совершенно исчезло. 5) Свободная воля получила широкую арену, так как был отброшен основной взгляд, что какое-либо добро существует только в зависимости от Бога. Свободная воля у Дунса и у наиболее крупных теологов после него стала второй величиной после Бога, и тому, что они правильно устанавливали в сфере психологии, они придали также материальное и положительно религиозное значение. Такова унаследованная от средневековой догматики судьба, что при столкновении знания и религии — относительно правильное дознание мира оказывалось для веры опаснее, чем ложное. Против пелагианства, которое все беззастенчивее пользовалось августинизмом как «условной терминологией», впервые снова энергично выступил Брэдвардина, и с тех пор реакция уже не замолкала, но постепенно усиливалось в течение XV века в лице Везеля, Весселя, Штаупица, Каэтана и Контарини. 6) Сильнее всего сказалось разложение в учении об оправдании и достижении вечной жизни путем заслуг; а) *gratia praeveniens* превратилась в пустое выражение, *gratia cooperans* осталась единственной понятной формой благодати; б) то, что для Фомы было *meritum de congruo*, стало *meritum de condigno*, а *meritum de congruo* усматривалась в таких побуждениях, на которые Фома вообще не смотрел с точки зрения заслуги; в) вместе с признанием *attritio* заслугой и *fides informis*, простая покорность в вере стала цениться выше. В этом пункте зло было наиболее ощутительно. Немое подчинение вере церкви и *attritio* грозили стать для практики догматическими принципами. По учению Дунса грешный человек может подготовить себя

к принятию благодати; он может начать любить Бога. Следовательно, он и должен это делать. Таким образом, заслуга всегда предшествует благодати, сперва *meritum de congruo*, затем после получения первой благодати *meritum de condigno*. Этим и первая и вторая благодати низводятся до степени простых вспомогательных средств. Божественный фактор проявляется в сущности лишь в *acceptatio*. Последнее же — здесь взгляд круто изменяется, — строго говоря, не допускает возможности никаких заслуг. *Номиналистическое учение лишь потому не простой морализм, что оно меньше его*, т. е. учение о Боге вообще не допускает строгого морализма. Это яснее всего сказывается у Оккама, который представляет парадоксальную картину; его ярко выраженное религиозное чувство прибегает исключительно к произволу Божества. Только надежда на него, понимаемого так, как определила его содержание церковь, охраняла его от нигилизма. Вера для своей защиты от напорающих волн миропознания не имела другого спасения, кроме соломинки божественного произвола, за которую она и хваталась. Она его уже не понимает, но подчиняется ему. Таким образом, церковная догма и церковная практика уцелели для номиналистов именно потому, что религиозная философия и абсолютная мораль исчезли. По мнению Оккама необходимость в сверхъестественном *habitus* (следовательно, в благодати вообще) для достижения вечной жизни не может быть доказана при помощи разума; ведь и язычник может путем разума придти к любви к Богу. Необходимость эта основывается только на авторитете церкви. Оккам и его друзья не были еще моралистами и рационалистами; они нам лишь кажутся таковыми. Ими стали лишь социнианцы, так как лишь они превратили гипотетические положения номиналистов о естественном богословии в категорические. Но, благодаря этому, они снова приобрели могучую уверенность в ясности и силе нравственности, которую номиналисты утеряти вместе с внутренней уверенностью в религии. Когда в XV веке жаловались на опустение теологии в религии, то разумели перешедшее в практику учение, что добрые дела являются *causae* для достижения вечной жизни, что даже самые незначительные подвиги могут рассматриваться как заслуги, а также подчинение постановлениям церкви, поднимаемое как

bonus motus, который, сопровождаемый таинствами, делает человека достойным вечной жизни.

Мягкое понимание первородного греха обнаруживается в развитии догматов, касающихся Марии. Ансельм, Бернارد, Бонавентура и Фома распространяли еще первородный грех и на Марию, хотя они и признавали, что Она исключительным образом сохранила чистоту; однако, уже в 1140 году в Лионе справлялся праздник в честь Непорочно-го зачатия Марии, и Дунс учил, что непорочное зачатие является вероятным (в силу обратного действия смерти Христа). Спор между францисканцами и доминиканцами, загоревшийся по этому поводу, не был разрешен в средние века, но был запрещен Сикстом IV. В остальном доминиканцы не отставали в безграничном возвеличении Девы Марии. Уже Фома учил, что Ей подобает не только «*dulia*» как святым, но «*hyperdulia*». Ей было приписано также некоторое участие в деле спасения (Царица Небесная, *inventrix gratiae, via, ianua, scala, domina, mediatrix*). Признание школой Скота, что Она не только пассивно, но и активно участвовала в воплощении, было лишь естественным следствием того почитания, которое предписывал, например, Бернارد.

Книга третья
ТРОЯКИЙ ИСХОД ИСТОРИИ ДОГМАТОВ

ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

§ 72

Те элементы, из которых Августин создал западную теологию, усилились в течение средневековья и дополнились внесением учения Аристотеля, но в то же время между ними возникали все бóльшие противоречия. Фома предпринял колоссальную задачу удовлетворить в пределах *одной* системы всем требованиям, предъявлявшимся церковной древностью, воплощенной в догме, Священным Писанием, идеей церкви как живого, пребывающего на земле Христа; правовым порядком римской церкви, учением Августина о благодати, наукой Аристотеля и религиозностью Бернарда и Франциска; но этот новый Августин не был в состоянии создать удовлетворительного единства. Его попытка привела даже отчасти к обратному результату. Из школы Фомы вышли как номиналистическая критика разума, так и мистика Экгарта; у него учились как куриалисты, так и реформаторы. В XV веке теологическое учение представляло развалины. Определенно выступали два направления: *куриализм и оппозиция* против него.

Куриализм учил, что *обычаи римской церкви представляют божественную истину*. Он понимал церковь и религию как внешнее господство, даже как местную власть в старался упрочить ее при помощи силы, бюрократии и тягостной системы налогов. После печального исхода великих соборов у большинства наступило состояние утомления. Князья, стремящиеся к абсолютизму, примирились с церковью, чтобы вместе с нею извлекать выгоды. Они вернули

курии абсолютную власть в чисто церковных делах с тем, чтобы в делах, касающихся обоих, разделить с нею власть (буллы «Execrabilis» Пия II, 1459 г., и «Pastor aeternus» Льва X, 1516 г., провозгласили супрематию папы над соборами). Мнение, что папские решения так же святы, как постановления соборов, и что право толкования Писания принадлежит только церкви, т. е. Риму, все более и более утверждалось. Однако церковь все-таки остерегалась составить из этих постановлений правовой кодекс, замкнутый догматический канон. Ее непогрешимость и суверенитет были прочны лишь до тех пор, пока ее руки были развязаны и пока лишь от времени до времени приходилось обращаться за ее верховным приговором. Древняя догма сохраняла свое прежнее значение, но жизненные вопросы давно уже вышли из ее рамок. Ими занималась теология. Эта последняя за 150 лет, протекших после смерти Фомы, убедилась в иррациональности откровенного учения и потому выставила требование слепого подчинения авторитету церкви. Это развитие было очень кстати куриализму; в Риме уже давно учили, что подчинения авторитету церкви (*fides implicita*) достаточно для достижения блаженства, если только человек при этом верит еще в божественное воздаяние. В гуманистических кругах при курии последнее понимали уже не буквально; но, с другой стороны, и благочестивые души в иррациональном и произвольном могли почитать божественное. Ясно, что все это должно было разрушать старую догму. То, зародыши чего имелись на Западе уже с самого начала, обнаружилось теперь с ужасающей ясностью: догма — установление, *правопорядок*. Сама курия признавала его лишь формально, на самом же деле он как и всякий правопорядок в руках абсолютного господина, должен был подчиниться ее *политике*. «*Tolerari potest*» и «*probabile*» свидетельствуют об еще худшем обмирщении догмы и церкви, чем «*anathema sit*». Однако, даже в куриалистической церкви заключалась доля истины по сравнению с теми направлениями, которые хотели создать церковь на основе святости христиан. По сравнению с гуситами и мистиками, Рим сохранил то верное убеждение, что церковь Христова является действием Евангелия среди грешных людей.

Оппозиция против куриализма объединялась только отрицательной мыслью, что *обычаи римской церкви обратились в тиранию*, и что *против них свидетельствует древняя церковь*. Здесь соединялись политические, социальные, религиозные и научные мотивы. Делались поэтому выводы, что папские постановления не имеют значения вероучения, что не один только Рим имеет право толковать Писание и Отцов, что собор должен реформировать церковь в лице ее главы и членов, и что церковь должна вернуться от догматических, культовых и церковно-правовых новшеств Рима к своим «первоначальным» принципам и к своему «первоначальному» состоянию. Представители оппозиции считали возможным отрешиться от развития последних веков и теоретически опирались на Священное Писание и на древнюю церковь; но на самом деле реформаторская цель была или совершенно призрачна, или содержала еще в себе столько элементов послеавгустиновского развития, что это заранее подрывало оппозицию. Они не знали, что надо реформировать, *обычаи* или *злоупотребления* церкви, и что делать с папой, которого в одно и то же время признавали и отрицали, благословляли и проклинали (ср. отношение к папе Лютера между 1517 и 1520 гг.). Но эта полная противоречий оппозиция была все же силой, только не в области *учения*, так как последнее было дискредитировано и в кругах антикуриалистов. «Практическое благочестие» было лозунгом гуманистов, подобных Эразму, и августинцев, подобных Штаупицу. Рассудочная теология, искавшая убежища у авторитета и лишь обременявшая действительно благочестивую жизнь, всем надоела. Если бы церковное учение было только «наукой», то его роль была бы кончена; оно должно было бы отступить и освободить место новому образу мыслей (см. социализм). Но так как старая догма представляла собою нечто большее, то она уцелела, — однако, и в данном случае лишь как правопорядок. За исключением нескольких отчаянных борцов, оппозиционные партии с верным инстинктом самосохранения уважали догму. Они в ней чувствовали еще, хотя и не ясно, основу собственного существования. Но они не хотели споров относительно учения; схоластические споры были им противны, как монашеские распри, и, вместе с тем, они хотели освободиться от схоластики. Какое проти-

воречие! Причина его заключалась в огромной пропасти, лежащей между древней догмой и христианским мирозерцанием, воплощением которого была жизнь того времени. Догма была почвой и правовым основанием для существования церкви. Но какая древнецерковная догма имела еще непосредственно понятный смысл для религиозности, как она тогда выражалась? Ни учение о Троице, ни учение о двух естествах. Люди уже не рассуждали как греки. Религиозность, в том виде, как она развилась в XV веке, жила в Августине, Бернарде и Франциске. Под оболочкой старой веры в течение тысячелетия создалась новая религиозность, следовательно, и новая вера. Кое-кто думал помочь делу, вернувшись к чистому августинизму. Но и данное состояние, пропасть между догматическими установлениями церкви и железными цепями религиозного чувства, создалось на почве августинизма. Ошибки в зародышах заключались уже в его построениях. Этого, однако, не признавал никто из предшественников реформации; но факт невозможности реформы при помощи Августина достаточно ясно говорит за себя. *Искаженный августинизм все же остается августинизмом; как же можно было надолго спасти его при помощи первоначального?*

Тем не менее, критика, которой воскресший августинизм подверг искаженный, в XV в. была благотворной силой, без предварительного действия которой была бы невысказана ни реформация, ни Тридентский собор. Он подорвал авторитет безнравственного, иррелигиозного, прямо-таки языческого механизма господствующей церкви; больше того, он *пробудил чувство свободы в религии и, следовательно, искание самостоятельной религии*. Он работал в союзе со всеми силами, которые в XV в. боролись за права личности и субъективности и стремились разрушать средневековье. Он создал тот *беспокойный дух*, который ищет чего-то высшего, бьется над разрешением вопроса, каким образом достигнуть того, чтобы быть одновременно свободным и блаженным? Но никто не умеет еще определенно формулировать этого вопроса, потому что никто еще не ощущал всего его значения.

В конце XV века казались возможными различные результаты критики: полная победа куриализма, победа вос-

становленного августинизма, распадение церкви на различные группы, начиная с самого старого куриализма и обрядовой религии и кончая рационалистическим и экстатическим библейским христианством, разрушающим древнюю догму, наконец, новое объединение всей религии, т. е. евангелическая реформация, которая лишит старую догму ее корней и уничтожит ее, потому что новая исходная точка, милостивый ради Христа Бог и проистекающее от Него право на свободу, может сохранить в теологии лишь то, что связано с ней.

На самом деле результаты были другие. Все они заключали в себе противоречия: *католицизм Тридентского собора, социнианизм и евангелическая реформация*. В первом утвердился куриализм, монархически управляемая церковь, дарующая блаженство, с ее таинствами и «заслугами»; но ему пришлось примириться с августинизмом и сильно считаться с ним при навязанной ему кодификации новой догмы. В социнианизме проник светлый луч гуманистического духа нового времени (его отношение к догме обуславливалось влиянием номиналистической рациональной критики); но он оставался связанным со старым библицизмом, и, устраняя прежнюю догму, он создавал в противовес ей новую. Наконец, в евангелической реформации принципиально была отвергнута непогрешимая организация церкви, непогрешимое церковное учение, основывающееся на предании, и непогрешимый кодекс Писания; но разума и решимости было недостаточно, чтобы в частности довести до конца все то, что в общем было завоевано. Под предлогом, что этого требует *сущность* религии (Евангелие) — не авторитет — (иначе дело не могли себе представить), старая догма была сохранена как главное содержание Евангелия и под именем «слова Божия» возвратились к библицизму. По сравнению с новыми учениями иерархического, культового, пелагианского и монашеского христианства древняя догма представлялась только выражением веры в милостивого Бога во Христе; при этом *не замечали*, что она была еще чем-то другим, именно философским пониманием Бога и мира и законом веры. А то, что было допущено под новым именем, раз получивши доступ, скоро приобрело снова свое прежнее значение в силу своей собственной логики. Истинная теология (иметь в лице Христа милостивого Бога и полагаться

на него) была возвеличена; но, делая это в древнецерковной форме, реформация получила в придачу также относящееся сюда *знание и закон веры*, и евангелические споры о вероучении стали продолжением схоластических школьных споров, но с гораздо большим значением, так как теперь для спорящих сторон дело шло *о существовании новой церкви*. Так уже с самого начала — во всяком случае, начиная со спора об евхаристии и с Аугсбургского исповедания, которое начало вливать новое вино в старые мехи — реформационное учение стало очень сложным, полным противоречий организмом. Протестантизм лишь 8 лет оставался вполне свободным, затем он вступил в период своего средневековья и до сих пор не решается окончательно порвать с ним. Лишь в принципах Лютера, и то не во всех, выразался новый дух; в остальном протестантизм не содержал ничего нового, и кто теперь, в XIX веке, понимает его не как *задачу*, но успокаивается на тех формах, в какие он вылился в течение XVI века, тот заблуждается относительно своего собственного положения: он не евангелический протестант, а принадлежит к одному из разветвлений католицизма, причем, по принципам нынешнего протестантизма, ему предоставляется свободный выбор между библейской, догматической, мистической или иерархической разновидностью его.

Таким образом, в этих трех новообразованиях заключаются *результаты истории догмы*: католицизм после Тридентского собора завершает превращение догмы в произвольный папский правопорядок, правда, сильно ограниченный преданием; социнианизм разлагает ее разумом и уничтожает ее; реформация, одновременно — совершенно противоречиво — устраняя и сохраняя ее, выходит за ее пределы, назад к Евангелию и вперед к новой формулировке евангелического исповедания, свободного от уз догмы и мирящегося со свободой и истиной несомненного исторического познания. История догмы должна поэтому в таком именно смысле представить исход догматического развития в XVI веке — решительные перевороты и новые образования, начинающие собою разложение. Для реформации ей достаточно изобразить христианство Лютера, чтобы сделать понятным дальнейшее развитие. Последнее либо совсем не относится к истории догмы, либо должно войти туда целиком (до настоящего времени). Но правильнее будет совсем исключить его,

так как древняя догма признавала себя непогрешимой. От этого притязания для своих собственных построений реформация отказалась. Поэтому признание формул протестантизма XVI века догматами и доведение истории до формулы соглашения и Дортрехтских постановлений было бы только упрочением той путаницы, которая господствовала при эпигонах, все еще стремившихся найти для протестантского учения среднее понятие между возможностью реформы и непогрешимостью.

ГЛАВА II. ИСХОД ИСТОРИИ ДОГМЫ В РИМСКОМ КАТОЛИЦИЗМЕ

§ 73. Кодификация средневековых учений в противовес протестантизму (Тридентский собор)

Издание декретов 1564 г.; позднейшие стереотипные издания *Таухница*. — Старые труды см. у *E. Köllner*, «Symbolik», 1844, новейшее в «R.-E.», 2-е изд., см. слово «Tridentinum». — *W. Maurenbrecher* в «Historischen Taschenbuch», 1886, 1888. — *C. Mirbt*; «Quellen zur Geschichte des Papsttums», 2-е изд., 1901. — *R. Seeberg* в «Ztschr. f. r. Wiss.»? 1889? стр. 546 и сл. — *F. Loofs*, «Symbolik», I, 1902.

Рим хотел только осуждать чужие учения, а не кодифицировать свои; он не хотел также соборов. Но он был принужден к этому прелатами курии. Когда собор собрался, то обнаружилось, что средневековый дух усвоил себе элементы реформации, гуманизма и августинизма, но что он остался все-таки самой могучей силой. Курии удался удивительный шаг — подчинить себе новшества, осудить реформацию, утвердиться самой и при этом, однако, отвергнуть наиболее грубые злоупотребления. В противовес лютеранству ей пришлось превратить в догматы многие средневековые учения: тридентские декреты — обратная сторона реформации. То, что сначала казалось курии несчастьем, необходимостью формулировки и принуждением считаться с августинизмом, оказалось, впоследствии выгодным: церковь приобрела новый закон веры, который она могла применять с буквальной точностью, где это казалось уместным, но, с другой стороны, он был так двусмыслен и эластичен, что оставлял полную свободу действий произвольным решениям курии. Послед-

няя сохранила за собою право толкования Писания; собор, идя на это, в сущности, уже почти признал непогрешимость папы. Таким образом, курия вышла из чистилища собора не изменившись, т. е. со всеми своими прежними привычками, практикой, притязаниями и грехами; но внутреннее состояние всей церкви все же возвысилось. Вследствие ее внутреннего раскола и вследствие того, что церковное учение во многих пунктах развито теперь последовательнее (вторичное исключение августинизма; решение вопроса, не решенного на Тридентском соборе, является ли папа универсальным епископом и непогрешимым), тридентские декреты уже не представляют — хочется сказать: к сожалению — полного выражения католицизма. Уже в Триденте догма превратилась в догматическую политику, и мирянин был отстранен от веры и догматики: каждая буква предания неприкосновенна, но в теологии она распадается на целый ряд более или менее вероятных мнений, которые в случае спора разрешаются папой.

Собор единодушно осудил «апабаптистов» и протестантов. После повторения Константинопольского символа на четвертом заседании, «для сохранения в чистоте Евангелия», было объявлено, что апокрифические книги имеют одинаковое значение с Ветхим Заветом, что Вульгата должна считаться подлинной, и что одна только церковь имеет право толковать Писание. Наравне с Писанием, однако, были поставлены «неписанные предания, принятые апостолами из уст Самого Христа или преподанные Святым Духом и почти собственноручно переданные самими апостолами и дошедшие до нас» (в другом месте определение гласит несколько иначе). На пятом и шестом заседаниях возникли декреты относительно первородного греха и оправдания. Здесь, под впечатлением вновь пробудившегося августинизма и реформации, церковь не отождествила себя с номиналистическим учением и очень приблизилась к доктрине Фомы; учение об оправдании, хотя возникшее из политических мотивов, представляет собою почтенную работу, в которой не отсутствует евангелическое содержание. Однако: 1) кое-где намечался путь, приводящий к пониманию учения, согласно со Скотом (пелагианскому); 2) было почти безразлично, что заключалось в первой посылке относительно греха и благодати, если во второй было выставлено положение, что обычаи римской церкви являются высшим законом.

Относительно первородного греха признавалось, что Адам потерял святость и праведность «in qua constitutus fuerat», что он телом и душой стал хуже, и что его грех распространяется «propagatione». Но учили также, что свободная воля не уничтожена, а лишь «viribus attenuata est», и что хотя крещение и уничтожает *reatum originalis peccati*, но страсть (*fomes*) остается и ее нельзя считать за грех (следовательно, религиозная точка зрения покинута). Относительно оправдания говорится, что оно является актом, через который человек из неправедного становится праведным (через крещение, вернее, через таинство покаяния); но оно состоит не только из отпущения грехов, но также из освящения и обновления человеческой души добровольным принятием благодати, хотя человек не в состоянии своими собственными силами или буквой Моисеева закона освободиться от власти греха. С одной стороны, оправдание представляется перенесением из одного состояния в другое, именно усыновление Богом, и вера является, наряду с благодатью, решающей силой; с другой — он представляется *процессом очищения* через изливание благодати, так что человек при оправдании получает вместе с отпущением грехов веру, любовь и надежду; без двух последних слияние с Христом не совершенно и вера — не живая вера. Последняя мысль становится преобладающей, и в зависимости от нее следует подробное рассуждение о стадиях процесса оправдания (предварительный процесс и т. д.). *Gratia praeveniens* исчерпывается *vocatione* (без всяких заслуг); но этим предварительный процесс не оканчивается, к нему относится также *illuminatio spiritus sancti*, которая делает человека способным к *iustitia* и, таким образом, создает особое настроение и свободное стремление к Богу. Раз оправдание следует только теперь, идея *gratiae gratis datae* искажается. Отпущение грехов только теоретически существует само по себе и отождествляется с самим оправданием; конкретным образом это только постепенный процесс очищения, состоящий в омертвлении телесных членов и выражающийся в последовании заповедям Бога и церкви при помощи все усиливающейся благодати. Человек не может в течение земной жизни убедиться в получении им благодати; но потерю ее всегда можно возместить покаянием; процесс не всегда начинается при этом сначала, так как, несмотря на потерю оправдывающей благодати, вера может остаться. Целью процесса в этой жизни являются

добрые дела, которые Бог в силу своей *милости* рассматривает как угодные ему и как *заслугу*. Поэтому на них надо смотреть, с одной стороны, как на Божий дар, с другой — как на действительное средство к спасению. Важнее всего то, что (в противоположность преданию Фомы и Августина) первая благодать не служит к оправданию, а только подготавливает его. Следовательно, оправдание обусловливается *взаимодействием*. Все августиновские выражения не могут этого скрыть. Из 33 анафематизмов 29 направлены против протестантизма. Вместе с осуждением положения: «оправдывающая вера есть не что иное, как уверенность в божественном милосердии, прощающем грехи ради Христа, и мы оправдываемся только этой уверенностью», на самом деле было предано осуждению гораздо большее, именно тогдашний строгий августинизм; в этом заключалось искусство декрета.

В седьмом и следующих заседаниях было формулировано учение о таинствах, и церковь утвердила за собою роль церкви таинств; о слове и вере не было при этом ничего сказано. Вместо учения о таинствах вообще были формулированы 13 анафематизмов, заключающих в себе главный протест против протестантизма. Утверждаются установление всех семи таинств самим Христом и невозможность оправдаться одной верой без таинств. Последние содержат благодать, следовательно, таинственную силу, которую они сообщают *ex opere operato* тем, кто «не оказывает сопротивления». И в других отношениях повсюду сохраняется учение Фомы (отличительный признак, цель и т. д.), но теологические тонкости оставлены, и поворот к взглядам Скота остается возможным. В заключении анафематизмов предается осуждению всякое уклонение от раз существующих обрядов церкви. Для учения об отдельных таинствах образцом послужила булла Евгения IV *Exultate domino* (1439 г.). Постановления относительно крещения и конфирмации поучительны лишь в том отношении, что в первых осуждаются те, кто учит, что позднейшие грехи могут быть прощены *sola recordatione et fide suscepti baptismi*; в последних — что только епископы признаются *ministri sacramenti*. По отношению к евхаристии учение Фомы становится догматом. В силу пресуществления весь Христос присутствует в каждой части хлеба и вина, и даже до принятия их, так что Святым Дарам подобает поклонение. Все обряды признаются здесь апостольсь-

кого происхождения. Результат таинства остается очень незначительным; решительно осуждаются те, кто считает прощение грехов его главным следствием. Относительно пункта, подвергнувшегося наибольшему нападкам, мессы, было также санкционировано все усвоенное обычаем, и лишь, между прочим, отвергнуты некоторые суеверия. Немые и заупокойные обедни были также сохранены и — несмотря на оппозицию князей — лишение мирян чаши и латинский язык. Каноны предают анафеме все реформационное и создают, таким образом, пропасть между церковью литургической жертвы и церковью слова. Учение о покаянии развивается гораздо подробнее, чем учение об евхаристии, о которой спорили лишь теологи. Вся схоластическая работа, вплоть до *materia* и *quasi materia*, при покаянии усваивается как догмат. Поэтому более подробно останавливаться на этом нет необходимости (см. выше, стр. 447). Однако, интересно, что к *attritio* отнеслись очень осторожно и придали ей значение *contritionis imperfectae*. Тем категоричнее требуется исповедание всех смертных грехов перед священником и утверждается роль священника как *судьи*. Удовлетворения и индульгенции признаются, как и у Фомы, необходимыми ввиду временных наказаний за грехи. Но относительно индульгенций собор высказался очень осторожно. Схоластическая теория не была затронута, и была допущена возможность злоупотреблений; но по *существу* не было сделано никакой уступки (всякий, не считающий индульгенций спасительными, подлежит осуждению). Соборования, священства и брака собор коснулся вскользь и провозгласил семь таинств существовавшими с самого возникновения церкви. Старый спорный вопрос об отношении епископов к священникам не был разрешен, но за первыми было признано превосходство. О браке высказывались лишь в гомилетическом и церковно-правовом смысле, но в то же время все те, кто отрицал, что в нем сообщается благодать, предавались осуждению. В вопросах о чистилище, святых, мощах и иконах собор высказывал полное сожаление по поводу злоупотреблений, но строго придерживался традиции, в осторожных выражениях, считаясь с духом времени. Так, на Тридентском соборе завершилось специфическое омирщение церкви, как церкви жертв, духовенства и таинств; она

не отказалась даже от своих идолов (см. о практике благословений, сакраменталий и индульгенций: *Gühr*, «Das heilige Messopfer», 1887; *Schneider-Bchringer*, «Die Ablässe», 9-е изд., 1887). Декреты Тридентского собора навсегда приковали церковь к почве средневековья и схоластики: *таинства, послушание, заслуга*.

§ 74. Развитие догмы после Тридентского собора как подготовка Ватиканского собора

H. Denzinger, «Enchiridion symbolorum et definitionum», 6-е изд., 1888. — *C. Mirbt*, указ. выше соч. — *F. Loofs*, указ. выше соч.

Вопросы, не решенные окончательно на Тридентском соборе: куриализм или епископализм, августинизм или номиналистическое (усвоенное иезуитами) пелагианство, прочный нравственный закон или пробабиллизм, — волновали мысль в течение следующих трех веков. Первый вопрос распался на два: папа или собор, папское решение или традиция. Ватиканский собор решил в пользу куриализма, следовательно, в пользу учения, защищаемого иезуитами.

1. а) На Тридентском соборе спор между куриалистами и епископами по вопросу о власти папы не привел ни к какому постановлению; но уже *professio fidei Tridentina*, включила римскую церковь и папу в символ, а *Catechismus Romanus*, возникший в школе Фомы и превосходный во многих отношениях, рассматривает папскую автократию как предмет веры. Тем не менее, поднялась энергичная оппозиция, именно во Франции при Генрихе IV и Людовике XIV. Она (Боссюэт) вернулась к галликанизму (самый Тридентский собор не признавался безусловно), частью в интересах короля, частью в интересах нации и ее епископов (резиденция епископов *divino iure*). Примат был признан, но вполне уяснить себе его значение и прийти относительно его к соглашению по-прежнему, как и в XV веке, не могли; было, однако, твердо установлено, что французской церковью управляют король и епископы, что в светских делах папа не имеет никакого голоса, и что даже в духовных он связан решениями соборов (Констанцского), и что, следовательно, его постановления неприкосновенны только при соглашении на

это церкви (галликанские постановления 1682 г.). Папы отвергли эти положения, но не порвали с Францией. К концу своей жизни сам великий король отказался от них, не уничтожая их формально. Еще в XVIII веке они представляли собою силу, пока Наполеон I, тот самый монарх, который сделал их государственным законом (1810 г.), не выдал их курии. Тот способ, каким он окончательно разрушил, *с согласия папы*, церковь и церковный строй, расшатанные революцией, для того, чтобы снова создать их *с помощью папы*, был предательством французской церкви папе. Император не этого желал, но случилось так. Романтики (*де Мэстр, Бональд, Шатобриан* и др.) в союзе с реставрацией завершили дело. Галликанство было вырвано с корнем. Поскольку Франция теперь еще действительно католическая, она кажется папской; но и в других странах еще до последнего времени официальная политика покровительствовала ультрамонтанству. В Германии Феброниус (1763) энергично боролся с куриализмом; но так как одни хотели архиепископской национальной церкви (Эмская пунктация 1786 г.), другие — государственных церквей (Иосиф II и др.), то фактически не вышло ничего. Старый церковный строй и новые планы церкви погибли в водовороте Наполеоновской эпохи. Венский мир был зарождением новой церкви, которой руководила курия, и в которой она с помощью государей, ультрамонтанских романтиков, доверчивых либералов и дипломатов школы Меттерниха подавила остатки епископального строя и национальных церквей (*J. Friedrich*, «Gesch. d. vat. Konzils», 3 тома, 1877 слл.; *Janus*, «Der Papst und das Konzil», 1869 г.; 2-е изд. *Döllinger*, «Das Papstthum», 1892).

1. b) Уже «*Professio fid. Trid.*» отвела традиции большее место, чем сам Тридентский собор, и поставила ее выше Писания. Позднейшие теологи, главным образом, иезуиты, все более и более подчиняли Писание преданию и потому старались возможно уменьшить роль вдохновенности в Писании, так что даже Ватиканский собор возбудил против этого протест. Современный католицизм требует одновременно признания полной неприкосновенности письменного предания и прикрытия его недостаточности и пробелов. Важнее было развитие понятия традиции. Теоретически было сохранено положение, что новых откровений в церкви не существует, и, действительно, церковь все сильнее боролась

против гностического (тайная традиция) и энтузиастического принципа традиции, против которого был некогда выставлен католический; Беллармин действовал еще нерешительно; но уже Корнелий Мусс, член Тридентского собора, выставил положение, что он в делах веры *одному* папе доверяет больше, чем тысяче Августинов и Иеронимов. Иезуиты дополнили новое уже само по себе положение, что все *обычаи* римской церкви принадлежат к традиции, еще более новым, что всякое решение папы относительно веры — также традиция. Они иногда высказывались даже пренебрежительно о соборах и *доказательствах* на основании традиции или объявляли подлогами наиболее достоверные акты, чтобы победить историю догматом о папе. Сама церковь — живая традиция, а церковь — папа: *следовательно, папа — традиция* (Пий IX). Он присвоил себе это качество уже в 1854 г., провозгласив непорочное зачатие Марии и решив, таким образом, собственной властью старый спорный вопрос. То, что на Тридентском соборе, вследствие трудного времени, не могло получить силы, а с точки зрения древнего католичества было еретическим принципом, теперь получило господство (*H. Holtzmann*, «Kanon u. Tradition», 1859 г.; *J. Delitzsch*, «Lehrsystem der römischkathol. Kirche», I, 1875).

2. Catechismus Romanus (1566 г.), подвергшийся за это нападкам иезуитов, был последним официальным памятником августинизма. С этих пор церковь работала над тем, чтобы учение о благодати получало свое право от дипломатической практики исповедальни. Уже в 1567 г. было достигнуто то, что папа Пий V отверг 79 тезисов Левенского профессора Байуса, содержащих строгий августинизм, хотя и соединенный с чуждыми элементами, но неблагоприятных к реформации. Загорелся долгий и горячий спор между доминиканцами и иезуитами. Первые нападали на иезуитские школы, осуждали гордые положения иезуитов (Лессюс и Гамель) и старались сохранить учение Фомы о важности первородного греха, о страсти и *gratia praeveniens*. Последние придавали особое значение свободе воли и «расположению». Среди них особенное внимание обратил на себя Молина своим сочинением: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia... praedestinatione... concordia* (1588 г.). Он пытался ввести полупелагианство в августинизм, на самом же деле он совершенно отбросил последний. За решением

бурного спора обратились в Рим. Последний совершенно не интересовался делом, а лишь собственным возвышением; и, в действительности, дело шло не об Августине и Пелагии, а о доминиканцах и иезуитах. Политика требовала не портить окончательно отношений ни с одной из партий. «Congregatio de auxiliis», заседавшая от 1597 до 1607 г. между тем как иезуитская партия терроризировала папу, была, наконец, распущена не давши никакого решения. Эта безрезультатность сводилась фактически к победе иезуитов.

Еще печальнее окончился янсенистский спор. В католической Франции, после страшной борьбы, изгнавшей реформацию, наряду с легкомысленным придворным и государственным католицизмом и снисходительным иезуитством медленно вновь возрождалась серьезная религиозность. Посмертный труд Ипернского епископа Янсена «Августин» (1640 г.) дал ей историческую и теологическую опору. Она воспрянула, чтобы освободить церковь от церкви, веру от обрядового христианства, нравственность от утонченной и распущенной морали. Иезуитская исповедальня представлялась ей главным врагом (Письма Паскаля). Орден Иисуса мог устоять против страшных нападков, только перейдя сам в наступление и объявив чистый августинизм Янсена и его друзей ересью («янсенизмом»). Папы дали себя склонить. Урбан VIII («In eminentia»), главным же образом Иннокентий X («Cum occasione») и Александр VII («Ad Sancti b. Petri sedem») запретили и осудили книгу Янсена. Иннокентий отверг, кроме того, пять положений Янсена. Тогда началась энергичная оппозиция: «янсенисты» отказались признать отвергнутые тезисы принадлежащими Янсену и осудить их. Но Александр VII требовал этого, и король помогал ему. После временного компромисса (*silentium obsequiosum*, 1668, Климент IX) Климент XI в 1705 г. возобновил резкие буллы своих предшественников. Пор Рояль был разрушен. Еще тяжелее отозвалась на августинизме булла «Unigenitus» Климента XI (1713 г.), наиболее позорное решение римской церкви до *Syllabus* и Ватиканского собора, и отчасти уклонение от Тридентского собора. В ней было осуждено 101 положение из поучительного толкования Пасхазия Кенела к Новому Завету, извлеченные иезуитами. Среди них было много, не только чисто августиновских, но и Павловых. Снова под-

нялась буря во Франции. Признавшие буллу и протестующие против нее стояли друг против друга. Но, как всегда бывало в католицизме, одни подчинились с запятнанной совестью, другие ушли в экстаз и мечты. Только в Нидерландах еще до этого, как результат янсенистского спора, образовалась схизматическая старокатолическая церковь. Булла *Unigenitus*, подтвержденная многими папами, является победой антиавгустиновской (иезуитской) догматики над августиновской, следовательно, последним словом католической истории догмы (в смысле вероучения). В XIX веке, вместе с остатками галликанства, были уничтожены также остатки янсенизма и «лжемистики», которая логически развилась из августинизма и квиетизма и, во всяком случае, представляет опасность для католической церкви. Провозглашение Прием IX непорочного зачатия Марии является заключительным аккордом. Как в формальном отношении (см. пункт 1) оно знаменует окончательное возвышение папства, так в материальном — искоренение августинизма. Неуничтожимую жажду духовности, созерцания и христианской независимости современный (иезуитский) католицизм удовлетворял всякого рода видимыми священными предметами, игрушками и чудесами, а также братствами, подвигами и молитвами и удерживал в пределах церкви (*F. X. Linsenmann*, «*Bajus*», 1867; *Schneemann*, «*Entst. und Entw. d. thomist.-molinist. Controverse*», 2 тома, 1879 сл.; *I. Döllinger und H. Reusch*, «*Gesch. d. Moralstreitigkeiten in d. röm.-kath. Kirche seit dem XVI Jahrh.*», 2 тома, 1889; *Reuchlin*, «*Jansen*» в «*R.-E.*», 3-е изд.).

3. Уже в средние века юридически-казуистический дух римской церкви оказывал самое неблагоприятное влияние на исповедь, этику и догматику. Одним из главных корней номиналистической теологии была юридическая казуистика (т. е. *пробабиллизм*). Иезуиты — но не они только — усвоили ее и культивировали ее таким образом, что иногда приводили в ужас самих пап, даже собственных своих сочленов по ордену (*Döllinger* и *Reusch*, указ. выше соч.). «Научно» изложил «пробабиллизм» впервые доминиканец Варфоломей из Медины в 1577 г. Формула его гласила: «*Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior*». Редко произносилось более зажигательное слово. Это было

освобождением нравственности от категорического императива, религии от ее замкнутой строгости. Уже около 1600 г. пробабиллизм считался господствующим мнением. В области веры он представляется: 1) как *послабление* (в смысле дарования отпущения), 2) как *аттриционизм*. Развился целый ряд разновидностей его: наиболее мягкий, настоящий, ригористический пробабиллизм, эквипробабиллизм, пробабилиоризм, мягкий и строгий тутиоризм. Различия между шестью первыми почти не имеют значения; последний — единственный нравственный — был категорически осужден Александром VIII в 1600 г. Весь метод его — талмудистский; вероятно, между ними имеется действительно некоторая связь, идущая от средних веков. Янсенизм, главным образом Паскаль, восстал против этого разрушения нравственности, которое не может быть оправдано тем, что священник при исповеди функционирует, как судья, и, как таковой, может решать сомнительные случаи. Священник является в то же время и пастырем душ, и прежде всего — он по католическому учению решает вместо Бога; что он связывает и разрешает, то связывает и разрешает Бог; таким образом, святая божественная воля и его решение отдаются во власть этой казуистики! Паскаль достиг того, что пробабиллизм с середины XVII в. несколько потерял свое влияние. Многие папы запрещали наиболее беспринципные морально-теологические книги; Иннокентий XI в 1679 году осудил 65 тезисов пробабиллистов, среди которых находились настоящие плутовские уловки (см. *Denzinger*, «*Enchiridion*», стр. 213 сл., 217, 218 сл.). Главное зло казалось устраненным, в особенности, когда в самом ордене Гонзалес (в 1687 г. он был генералом) выступил против этой доктрины. Но янсенизм и антипробабиллизм были солидарны. Когда первый пал, и второй должен был отступить. К тому же и сами папы по отношению к аттриционизму довели дело только до нейтралитета. Из этого семени в XVIII в. пробабиллизм снова возродился. Основатель ордена редемптористов, Альфонс Лигуори (объявленный блаженным в 1816 г., святым в 1829 г., учителем церкви в 1871 г.), стал благодаря своим книгам самым влиятельным учителем церкви. Он занял в современном католицизме место *Августина*, эквипробабилист заменил автора «Исповеди». Но не было уже Паскаля, который восстал бы против этого.

§ 75. Ватиканский собор

J. Friedrich, «Geschichte des Vatikanischen Konzils», 3 тома, 1877 сл. Многое представлено с куриалистической точки зрения.

Церковь, подавившая у себя епископализм и августи-низм, восстановившая пробабиллизм и в союзе с политической реакцией и романтизмом возведшая папу в роль господина церкви и объявившая его живой традицией, созрела, наконец, для догмата о непогрешимости папы¹. Епископы признали на Ватиканском соборе (1869—70 г.) большинством голосов против значительного меньшинства, что примат является действительным и непосредственным, что папа обладает *potestate ordinaria et immediata* как *plena* и *suprema* над всей церковью, и что эта власть в полном смысле универсально-епископская (постановление об этом универсальном епископе 18 июля 1870 г.). Противившиеся епископы скоро подчинились. Число тех, кто отказался принять новый догмат, было и остается теперь незначительным (*J. F. v. Schulte*, «Der Altkatholizismus», 1887). Новое учение является, действительно, заключительным камнем здания. Многое еще может последовать, например, светская власть папы и его право направлять политику католиков, в качестве тезиса вероучения, затем Иосифология наряду с догматом о Марии и т. д.; но главное уже теперь достигнуто. Римская церковь уже вполне проявила себя как автократическое господство великого понтифика — как древняя римская империя, связанная с воспоминанием об Иисусе Христе, — получившая от него в дар слово и таинства, обладающая правом, по мере надобности то более эластичным, то железным, деспотическим, распространяющая свою власть не только на землю, но также на чистилище и на небо. Или же из папской непогрешимости в отдаленные времена разовьется противоположный результат, который предпишет сам непогрешимый? Но привычка уже слишком укоренилась, и папа, который пожелает ее разрушить, должен будет, в конце концов, сам

¹ Последний (Пий IX) в своей энциклике и *syllabus* (1864 г.) не столько внес поправку в завоевания светской культуры, которые, конечно, имели свои недостатки и слабости, сколько противопоставил *свое* государственное и общественное право и *свою* культуру в форме отрицания.

отрицать тот авторитет, в силу которого он действует. Но разве он не может когда-нибудь произнести такой приговор над папством, какой Павел произнес над законом, как над необходимым исторически, данным Богом, но упраздненным? Параллель с законом, который умножил грех, и все же был воспитателем, была бы очень подходящей! 'Ελλίς παρ' ἐλπίδα.

ГЛАВА III. ИСХОД ИСТОРИИ ДОГМЫ В АНТИТРИНИТАРИЗМЕ И СОЦИНИАНИЗМЕ

§ 76. Историческое введение

H. W. Erbkam, «Geschichte der protestantischen Sekten», 1848. — *M. Carrière*, «Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit», 2-е изд., 1887. — *Trechsel*, «Die protestantischen Antitrinitarier», 2 тома, 1839, сл. — *K. Hegler*, «Seb. Franck», 1892, и «Th. L. Z.», 1898, № 9.

Социни был эпигоном подобно Кальвину. Социнианизм, рассматриваемый с церковно-догматической и исторической точек зрения, предполагает гуманизм и великие антицерковные движения средневековья; но на него оказала влияние также и реформация. Он из них развился, частью отрезвил их (экстатические элементы), частью связал с библицизмом (гуманизм) и объединил. В нем сочетаются критически-гуманистический и скотистски-пелагианский элементы; наряду с этим можно усмотреть и анабаптистский (пантеистического, экстатического, мистического, социалистического элементов нет). В нем, следовательно, достигли свободного развития критические и рационалистические идеи церковной теологии XIV и XV веков; вместе с тем, он следовал также импульсам нового времени (ренессанса); последние были в нем даже, может быть, наиболее сильными. Характерной особенностью антитринитарного и социнианского движений XVI века было то, что они представляют собой такое разрушение католицизма, которое могло явиться результатом схоластики и ренессанса, без углубления и оживления *религии*. В этом смысле социнианизм также яв-

ляется заключением истории догмы. Средневековье и новое время протягивают в нем друг другу руки, помимо реформации. Здесь осуществился союз, по-видимому, несоединимого: схоластики и ренессанса. Именно вследствие этого не вполне отсутствует пророческий элемент. В этих движениях с удивительной решительностью было уже предвосхищено то, что в евангелических церквях после мимолетных попыток казалось в первое время совсем заглушим, потому что интерес к *религии* в стесненной форме в продолжение 150 лет поглощал здесь все остальное. Антитринитаризм и социнианнизм являются более «просветительными» движениями, чем церковный протестантизм, но они менее способны к развитию и беднее.

Здесь может быть дан только беглый обзор. Общим для всех антитринитарных и анабаптистских групп является разрыв с историей, отречение от церкви, в том виде, в каком она существует, и убежденность в правах личности. Исходя из самых различных пунктов, они нередко приходили к одинаковым критическим — прежде всего, отрицание учения об удовлетворении — и положительным выводам, так как *настроение*, руководившее ими, было одинаково. *Первая* группа примыкала к пантеистической мистике и к новой гуманистической образованности; не понятия, а факты, не формулы, а жизнь, не Аристотель, а Платон, не буква, а дух. Внутренний свет был поставлен наряду с Библией, свободное убеждение выше закона. Церковные догматы были либо иначе истолкованы, либо отброшены. Освобожденные от бремени прошлого и руководимые Евангелием, многие из них возвысились до царства свободного духа, другие оставались в области фантастического. Сюда относятся Швенкфельд, Парацельс и др., главным образом, Себастиан Франк и Теобальд Тамер; к следующему поколению принадлежит Ф. Вейгель, Джордано Бруно, имя которого, однако, не может быть названо в истории догмы, также стоит на почве этого движения. Силу *второй* необозримой группы составлял ее контраст с политическим и обрядовым католицизмом. Она создала, в противовес ему, новый социально-политический мир и церковный строй, выдвинула апокалиптику и хилиазм. В ней продолжают пребывать энтузиастические минориты, вальденцы и т. д. Их отличительным признаком

было вторичное крещение. В сильной степени проникнутое реформационными и мистическими элементами (Г. Денк), это анабаптистское движение — движение мирян, вышедшее из религиозных низов народа, воспитанного в католицизме и поработанного таинствами — играло значительную роль до самой мюнстерской катастрофы и даже после нее. В *третьей*, главным образом, романской (итальянской) группе воплощается последовательное развитие номиналистической схоластики под влиянием гуманизма, подчинение церкви прекратилось, морализм, просвещенный гуманизмом, частью также Евангелием, продолжал существовать. Старая догматика и сакраментализм были отброшены; но присоединился исторический элемент, возвращение к источникам, филологический дух, уважение к классическому во всем, что называется древностью. Религиозное чувство, в его наиболее глубоком смысле, отсутствует у этих итальянцев: они не довели также дела до народного движения. Эта и первая группа представляют во многих отношениях полные противоположности, поскольку одни преклоняются перед спекулятивной мистикой, другие перед разумным мышлением. Но не только гуманистические интересы объединяют их, но из спекулятивной мистики в связи с опытом, которому начали придавать цену, развилось чистое мышление, а, с другой стороны, трезвые итальянские мыслители, под влиянием новой образованности, отказались от нелепостей мифологии понятий, в которой погряз старый номинализм. Сильнее всего выразился этот союз в лице испанца Михаила Серведа. В теологии этого романца, наряду с ясными и туманными идеями немца С. Франка, объединилось все лучшее из того, что созрело в XVI веке за исключением евангелической реформации.

По отношению ко всем этим группам догматическая история должна иметь в виду два главных пункта, их отношение: 1) к формальным авторитетам католицизма, 2) к учению о Троице и о Христе. Что касается первого пункта, то они упразднили авторитет церкви, настоящей и прежней, как наставницы и судьи. Но неясным оставалось их отношение к Писанию. Его противопоставляли традиции и основывались на букве с неслыханной приверженностью к закону; с другой стороны, его авторитет принижали перед

авторитетом внутреннего откровения, даже совсем устраняли его. Однако в теории его исключительное значение было сохранено; социнианизм твердо стал на почве Писания. Против него реформаторы XVI века — за исключением нескольких выдающихся людей, которые действительно понимали, что такое свобода христианина — не решались энергично бороться. То противоречие, в котором запутался протестантизм, встречается и у большинства реформаторов: сохранить значение за обширным сборником книг, но предоставить его понимание усилиям отдельных лиц. Что касается антиринитаризма, то он развивался во всех трех группах, но различным образом. В первой группе он не переходил в наступление и развивался только вширь (как у старых мистиков, которые и в Троице видели только «*modi*», рассматривали воплощение Христа, как частный случай, и вообще видели в догматах только скрытую истину). Во второй, анабаптистской группе антиринитаризм был вообще сравнительно второстепенным элементом, потому что теологические интересы здесь вообще отсутствуют. У крупного реформата Денка его почти нельзя найти, несколько определеннее, напротив, у Гэтцера, еще сильнее у Кампана, Д. Иориса и Мельхиора Гофмана, которые все создали себе собственное учение о Троице. Самый корень учения о Троице, т. е. божественность Христа, был затронут только итальянцами (Пьетро Манельфи), т. е. третьей группой. Сочетание гуманизма с номиналистически-пелагианской теологической традицией развило в Италии антиринитаризм в духе адоптианизма или арианства как настоящий фактор исторического движения. Отрицание учения о божественности Христа и о Троице считалось здесь важнейшим очищением и освобождением религии. Их место занимает сотворенный Христос и *единый Бог*, для этого подыскивается и находится доказательство в Писании (ср. римских феодотианцев древности). Италия в середине XVI века изгнала из своих пределов целый ряд ученых и большею частью очень почтенных антиринитариев, Камилло Ренато, Бландрату, Джентилиса, Оккино, обоих Соццини и др. Борьба за права антиринитаризма в евангелической церкви разыгралась в Швейцарии. Кальвин решил дело против них и сжег Серведа. Учение нашло убежище в Польше и Семиградской

области. Там возникли антитринитарные общины, в Семиградской области Бландрате удалось даже добиться формального признания своего исповедания. Среди анархии нашлось место и свободе совести. *Унитаризм*, как его проповедовал Бландрата, видел в Христе избранного Богом и возвеличенного до божественности человека. Скоро произошел раскол. Левая отвергла также чудесное рождение и почитание Иисуса (нонадорантизм); ее главным представителем был Франц Давидис. Чтобы подавить это направление, Фаусто Социни прибыл в 1578 г. в Семиградскую область и действительно подавил его. Здесь и в Польше он создал из анабаптистских, социалистических, хилястических, либертинских и нонадорантистских общин *церковь* на почве развитой библейской догматики. Пережив богатую драматическими эпизодами историю, польский унитаризм вместе с нидерландским арминианизмом нашел, наконец, убежище в Англии и Америке и выдвинул многих выдающихся людей. Однако, он там все больше и больше проникался евангелическим духом.

§ 77. Социнианское учение

O. Fock, «Der Socinianismus», 1817.

Социнианское христианство лучше всего отражается в Раковском катехизисе (1609). Религия является полным и истинным знанием спасительного учения. Последнее можно извлечь из Священного Писания, как внешнего, положительного откровения, главным образом из Нового Завета. Христианская религия является теологией *Нового Завета*, но, вместе с тем, *разумной религией*. *Писание и разум* — две основы социнианского учения. Поэтому указание *certitudinis sacram litterarum* представляется главной задачей этого супернатуралистического рационализма. Оно заменяет собою доказательство на основании традиции. Значение Нового Завета (Ветхий Завет лишь сохраняется) должно измеряться разумом, а не религиозным чувством. Новый Завет является достаточным, потому что вера, действующая через любовь, содержится в нем «*quantum satis*». Такая вера является верой в существование Бога и в воздаяние (ср. номинализм), лю-

бовь воплощает в себе нравственный закон. Писание же ясно, когда к нему приступают с разумом.

Сам человек не мог найти пути к спасению, потому что он *смертен* (древнекатолический элемент). Божие подобие в нем выражалось исключительно в господстве над животными. Не временная смерть, а вечная пришла через грех в мир (Пелагий). Наконец, человек потому не мог найти пути к спасению, что он «*ex solo dei arbitrio ac consilio rependit*»; следовательно, он должен был быть сообщен ему во внешнем откровении (ср. номинализм). О страхе, любви и доверии нет речи, а только о *notitia dei* и о законе святой жизни, которые должны быть открыты. *Notitia dei*, это познание Бога, как высшего владыки всего, который «*pro arbitrio leges ponere et praemia ac poenas statuere potest*» (ср. номинализм). Важнее всего познать *единство* Божества; но «*nihil prohibet, quominus ille unus deus imperium potestatemque cum aliis communicare possit ac communicaverit*» (ср. древних субординациан — у Тертуллиана это положение встречается буквально в этой же форме — и ариан). Свойства Божества развиваются безотносительно в вере в спасение из понятия «*supremus dominus*» и «*summe iustus*» (ср. номинализм). Очень полезным для спасения, хотя и не безусловно необходимым является убеждение в неправильности учения о Троице. До закона и через закон люди познали уже сотворение мира Богом, Божий промысел *de singulis rebus* (!), воздаяние и Божественную волю (в десяти заповедях).

Познание Христа распадается на познание его личности и его служения. В первом отношении дело идет об убеждении в том, что Бог искупил нас через человека (ср. гипотетические положения номинализма). Христос был смертным человеком, освященным Отцом, одаренным божественной мудростью и силой, воскрешенным и, наконец, приобретшим одинаковую власть с Богом. Таков результат экзегетики Нового Завета. Бог послал его, чтобы возвести людей в новое состояние, т. е. дать смертным бессмертную жизнь (древнецерковная точка зрения; ср. в особенности антиохийцев). Это было свободным решением божественной воли, и выполнение (чудесное рождение, воскресение) было так же произвольно. Христос, как *пророк*, принес нам совершен-

ный божественный закон (объяснение и углубление десяти заповедей), ясно высказал обетование вечной жизни и запечатлел своей смертью пример совершенной нравственной жизни, дав предварительно некоторые установления относительно таинств. Этой проповедью Он дал сильный импульс к исполнению божественной воли и, вместе с тем, удостоверил намерение Бога простить грехи всем кающимся и работающим над самоусовершенствованием (ср. номинализм). Поскольку никто не может исполнить в совершенстве божественный закон, оправдание обуславливается не делами, а верой. А эта вера должна быть доверием к законодателю, указавшему великую цель, вечную жизнь, и уже заранее пробудившему через Святого Духа уверенность в этой жизни, затем надеждой на Христа, который, будучи облечен божественной властью, следующим за ним дает залог освобождения от греха. В частности заслуживает внимания: 1) виртуозная, часто очень меткая критика церковной христологии на основании Писания и разума — затруднения представляли, правда, свидетельства Писания о предсуществовании Христа; 2) попытка облечь дело Христа в схему трех служений и явное бессилие пойти дальше пророческого служения. В рамках последнего, в сущности, все уместается: «*comprehendit tum praecepta, tum promissa dei perfecta, tum denique modum ac rationem, qui nos et praeceptis et promissionibus dei confirmare debeamus*»; а дальше этого социализм ничего не знает. Новозаветный закон — это толкование десяти заповедей с присоединением «Отче наш» и особые заповеди о постоянной радости о Боге в молитве, благодарении и уверенности в Божией помощи, воздержание от любви к миру, самоотречение и терпение. Сюда присоединяются еще особые обрядовые заповеди, именно крещение и евхаристия. Первое является исповеданием, обязательством и символом; нерешительным образом упоминается и отпущение грехов на основании Писания и отвергается крещение детей, хотя и признается терпимым (так как дело идет об обряде). Евхаристия после отрицания всех остальных точек зрения рассматривается как особо установленная трапеза воспоминания. *Promissa dei* — обетование вечной жизни и Святого Духа. В рассуждении о последнем, социализм много сделал, но к прощению грехов, напро-

тив, относился очень двусмысленно. В противоположность евангельскому пониманию он учит: «в вечной жизни подразумевается отпущение грехов». Эта вечная жизнь описывается очень поверхностно, и основная католическая окраска социнианизма выражается в учении, что Святой Дух даруется в зависимости от степени нравственного совершенствования. На вопрос, чем Христос удостоверял Свои заповеди и обетования, дается ответ: 1) Своей безгрешностью, 2) Своими чудесами, 3) Своей смертью. Последняя рассматривается как доказательство любви, и затем следует подробное опровержение теории удовлетворения. В этом заключается сильная сторона социнианизма. Если некоторых доводов и нельзя принять, так как они вытекают из Скотовского определения Бога, то все же надо сказать, что здесь юридическое учение об удовлетворении действительно опровергается. Идея *заслуги* Христа удерживается. Но каким жалким является учение о вере, когда катехизис к нему снова возвращается. Это — полная противоположность евангельскому пониманию веры. То, что замечается затем об оправдании, представляет собою не имеющий никакой цены компромисс с павлинизмом. Компромиссы вообще не редки — в первосвященническом служении Христа подчеркивается его *непрерывность*, между тем как его однократное первосвященство, в сущности, отвергнуто. Совершенно вкратце описывается господство Христа над всеми живыми существами и предметами.

В конце катехизис снова возвращается к церкви и снова определяет ее как школу. Церкви необходимы пасторы (ученые) и диаконы; но о посвящении умалчивается и епископская преемственность отрицается. Рассуждения о видимой и невидимой церкви сбивчивы и не ясны.

В социнианизме выражается разложение догмы на церковной почве, как в романизме ее нейтрализация. Место традиции заступает внешнее откровение в Библии. Религия, поскольку она доступна пониманию, поглощается морализмом. Но, к счастью, сохранились непоследовательности, и социнианизм и помимо их обнаруживает отрадные стороны: 1) у него хватило смелости упростить вопрос о сущности и содержании религии и стряхнуть грехи прошлого церкви;

2) он порвал тесный союз религии с познанием мира, союз христианства и платонизма; он способствовал распространению убеждения, что выражение религии должно быть ясно и понятно, если оно хочет быть сильным; 4) он сделал попытку освободить изучение Священного Писания от запрета старой догматики.

ГЛАВА IV. ИСХОД ИСТОРИИ ДОГМЫ В ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

§ 78. Введение

Католицизм после Тридентского собора и социнианизм являются во многих отношениях явлениями нового времени, но с точки зрения их главного религиозного содержания они не таковы, а скорее представляют, напротив, прямое продолжение средневекового христианства. Наоборот, реформация, в том виде, как она воплощается в христианстве Лютера, представляется во многих отношениях старокатолическим, даже средневековым явлением, но в своей религиозной основе это — скорее восстановление Павлова христианства в духе нового времени. Из этого ясно, что о реформации нельзя судить исключительно по тем результатам, которых она добилась при первых двух поколениях; тогда она не была чужда противоречий и односторонностей. Реформацией было христианство Лютера; но в периферии своего существа Лютер был старо-католическим и средневековым явлением. Период времени от 1519 до 1523 года, лучшие годы реформации, когда она была в союзе со всем живым и, по-видимому, должна была породить новый строй, был лишь эпизодом. Лютер скоро вновь вернулся в свои границы. Последние же не были лишь легкой оболочкой, так чтобы только на Меланхтоне и эпигонах лежала вина за узость: Лютер ощущал их как источник своей силы и придавал им поэтому такое значение.

Величие Лютера заключается в познании Бога, вновь открытом в Евангелии. Живая вера в Бога, который ради Христа и в Христе взывает к виновной и отчаивающейся

душе: «Я — твое спасенье», полная уверенность, что Бог — то существо, на которое можно положиться, — такова благая весть, которую принес Лютер христианскому миру. Он восстановил религиозное понимание Евангелия, высшее право религии в религии, высшее значение исторической личности Иисуса Христа в христианстве. Сделав это, он вышел из рамок средневековой церкви и старо-католической эпохи и вернулся к Новому Завету, даже к самому Евангелию. Но тот самый человек, который освободил Евангелие Иисуса Христа от церковности и морализма, усилил, однако, его авторитет в форме старокатолической теологии, *сообщил даже этим формам после целых веков сна вновь силу и значение в религии*. Он стал реставратором старой догматики и вновь подарил ее вере. Ему надо приписать то, что эти формулы до сих пор представляют в протестантизме живую силу для веры. «Всего Лютера» можно понять, только имея в виду это двойственное его отношение к старокатолической теологии и пытаясь его объяснить. Лютер выбросил своих современников из рамок гуманистического, францисканского и политического христианства и принудил их заинтересоваться тем, что было им наиболее чуждо — *Евангелием и древней теологией*.

Чтобы понять эту его роль, надо помнить следующее: 1) зло, с которым приходилось бороться, проистекало, главным образом, из средневековой теологии, и исторический горизонт Лютера ограничивался приблизительно временем возникновения папской церкви; то, что лежало дальше, сливалось для него во многих пунктах с золотой линией Нового Завета, 2) Лютер никогда не боролся против неправильных теорий и учений, как таковых, а лишь против таких теорий и учений, которые явно искажали *puritatem evangelii* (пелагианство во всех его формах); в нем не было непреодолимого влечения мыслителя, стремящегося к теоретической ясности, ему свойственна была, напротив, инстинктивная враждебность и прирожденное недоверие ко всякому уму, который смело исправляет ошибки, руководясь исключительно знанием; он совершенно не воспринял в себя всей образованности и всех критических элементов своей эпо-

хи — «sublimement borné, gauchement savant, terriblement naïf», так говорит об этом герое один из знатоков человеческой души; 3) сама старая догматика противоречила тому пониманию Евангелия, какое он проповедовал; он хотел правильной *веры* и больше ничего; но древняя догматика в противоположность средневековой — изображала христианство не как смесь веры и дел (последние не входят в догматику), благодати и заслуг, а как *дело Бога через Иисуса Христа для прощения грехов и вечной жизни. Только это содержание и видел Лютер в древней догматике*; всего остального он не замечал. Поэтому он смотрел на свое призвание как на призвание реформатора: надо было только выдвинуть то, чем церковь уже обладала, но в обладании утратила; надо было путем восстановления древней догмы восстановить благовест о свободной благодати Бога во Христе.

Но не был ли он действительно прав? Не совпадает ли, действительно, его новое понимание Евангелия с древней догматикой? Это утверждают еще и теперь, правда, с большими или меньшими колебаниями и с оговоркой, что Лютер *присоединил* важный элемент, правильное учение об оправдании. Но разве он не упразднил непогрешимости церковной традиции, непогрешимости церковного сана, в принципе даже непогрешимости канона Писания? И, несмотря на это, его понимание Евангелия должно покрываться древней догматикой? В чем же состояло это понимание? До чего доходила его критика предания? Что он сохранил? Был ли он чужд противоречий или, напротив, нынешнее состояние протестантизма, полное противоречий и колебаний, восходит к нему?

§ 79. Христианство Лютера

Möller-Kawerau, «Kirchengeschichte», III т., 1894. — Теология Лютера *J. Köstlin*'а, 2-е изд., 1883 г., *Th. Harnack*'а, 1862, 1886; *S. Lommatzsch*, 1879 г. — *H. Hering*, «Die Mystik Luther's», 1879 г. — *W. Herrmann*, «Der Verkehr des Cliristen mit Gott», 2-е изд., 1892 г. — *A. Ritschl*, «Rechtfertigung und Versöhnung», т. I и III, 2-е изд. — *F. Kattenbusch*, «Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen», 1883. — *J. Gottschick*, «Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst», 1887. — *Thieme*, «Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luther's Theologie», 1895. —

Th. Brieger, «Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters», 1897. — *W. Dilthey*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», т. 5—7 (ряд статей, относящихся к внутренней истории XVI и XVII веков); его же, «Die Glaubenslehre der Reformatoren» («Preuss. Jahrb.», т. 75, 1894, вып. 1).

Лютер хотел в монастыре бороться с собою и со своими грехами; но на самом деле он боролся с религией своей церкви. В системе таинств и подвигов, которым он подвергал себя, он не нашел того мира, которого искал. Именно то, что должно было доставлять ему утешение, навело на него ужас. Среди такого тяжелого состояния ему постепенно стало открываться из поколебленного церковного исповедания («верую в оставление грехов») и из Священного Писания то, что составляет истину и силу Евангелия и веры. Ему послужила при этом путеводной звездой также вера Августина относительно начала и конца мира. Но он гораздо вернее понял сущность дела. То, чему он здесь научился, то, что он понял всеми силами своей души, как *единственное*, это было откровение милостивого Бога в Евангелии, т. е. в Христе. То же, что испытал Павел, пережил и Лютер, и хотя это наступило у него не так бурно и внезапно, как у Павла, однако, испытанное научило и его тому, *что праведник его веры жив и что веру дает Бог*, «так как Богу благоугодно было открыть через меня своего Сына».

Когда он сумел дать выражение тому, что он пережил, то по сравнению со всем тем, что церковь выдавала за «религию», обнаружилось прежде всего огромное *сокращение*. Он извлек религию из сложной системы благодати, подвигов, искуплений и утешений и восстановил ее снова в ее простом величии. Христианская религия — это живая вера в живого Бога, явившегося в Иисусе Христе, раскрывшего свое сердце, пославшего своего Сына и милостивого ради Христа — и больше ничего. Объективно, это Иисус Христос, вочеловечившийся, распятый и воскресший, субъективно — это вера; но ее содержание — милостивый Бог, следовательно, отпущение грехов, заключающееся в усыновлении и блаженстве. В этом круге для Лютера заключается вся религия. Живой Бог — не философская или мистическая абстракция — явивший себя в откровении, из-

вестный, доступный для каждого христианина, милостивый Бог. Непокколебимое сердечное доверие к нему, ставшему через Христа нашим отцом, личная убежденность в вере, так как, благодаря своему делу, Христос является нашим ходатаем — это было для него всей совокупностью религии. Он решился, отбросив все заботы и сомнения, все аскетическое искусство, все предписания теологии, приобрести через Христа Самого Бога, и, благодаря этому подвигу его веры, который он сознавал как дело Бога, все его существо приобрело независимость и спокойствие, даже самоуверенность и ясность, какими не обладал никогда средневековый человек. Из убеждения, что «своими силами мы ничего не в состоянии сделать», он извлек высшую внутреннюю свободу. Вера была для него уже не покорным доверием к церковным учениям или историческим фактам, не мнениями, не делами, не предварительным актом, за которым следует нечто большее, а уверенностью в отпущении грехов и потому личной и постоянной преданностью Богу, как Отцу Иисуса Христа, перерождающей и обновляющей всего человека. Вера — это непоколебимая уверенность, делающая человека ясным и радостным по отношению к Богу и к творениям, и как всякое доброе дерево, приносящая добрые плоды, всегда готовая всякому послужить и все претерпеть. Жизнь христианина, несмотря на все несчастья, грехи и виновность, охраняется Богом, потому что они покрываются и ежедневно прощаются. Вследствие того, что Лютера воодушевляла эта уверенность, он пережил своей душой *свободу* христианина. Эта свобода была для него не пустой эмансипацией или мистическим отчуждением, а свободой от вины и господством над миром в уверенности, что если Бог за нас, то никто не может быть против нас. Он этим завоевал право личности для себя и в религии; он пережил свободу совести. Но свободная совесть была для него внутренне связанной и право личности он понимал как священный долг смело идти к Богу и быть для ближнего Христом, т. е. самоотверженно служить ему в любви.

Этим уже почти сказано, чем была для него церковь — общиной верующих, которых призвал через Слово Божие Святой Дух, которых Он просвещает и освящает, которые постоянно наставляются Евангелием в правильной вере,

ожидают великой участи детей Божиих и тем временем служат друг другу в любви, каждый на своем месте. Этот взгляд на церковь заключал в себе сильное *сокращение*. Он целиком основывается на следующих простых мыслях: 1) что Святой Дух через *Слово Божие* основывает церковь, 2) что этим словом является проповедь об откровении Бога в Христе, поскольку она создает веру, 3) что церковь поэтому не имеет другой области, кроме области веры, но что в ней она является матерью, на лоне которой люди достигают веры, 4) что раз религия является только верой, то ни особые подвиги, ни особая область, будь то официальный культ или исключительная жизнь, не могут быть той сферой, в которой церковь и отдельные лица обнаруживают свою веру, но христианин должен проявлять ее в обычном строе жизни и любовном служении ближнему.

С этими четырьмя положениями выступил Лютер против старой церкви. Первым из них он положил основанием церкви *Слово Божие, понимаемое на основании чистого разума*, подчеркивая в августиновской формуле «Слово и таинство» исключительно первое. Вторым он, в противоположность всем теологам, аскетам и сектантам средневековья и древней церкви, восстановил *Евангелие в Евангелии* и возвел в единственную норму «данное в Христе утешение», *за которое хватается вера* (в августиновской формуле «вера и любовь» он перенес, следовательно, центр тяжести целиком на веру). Третьим он сильно сузил понятие и объем церкви, но *возвратил ее в область веры* (в августиновской формуле, по которой церковь является общиной верных, но также политическим учреждением, он сохранил только первую половину). Четвертым, наконец, он возвратил самостоятельное право на существование естественному строю жизни, браку, семье, различным профессиям и государству, он освободил их от опеки церкви, но подчинил их духу веры и любви. Этим он проложил брешь в средневековом и древнецерковном мирозерцании и строе жизни и перестроил идеал религиозного совершенства, как этого не сделал ни один христианин со времени апостолов. Вместо сочетания монашеского отречения от мира и церковного господства над миром, он поставил христианину великую задачу проявлять свою веру в обыденной жизни, с самоотречением

служить в ней ближним и способствовать их совершенствованию. Право на существование обычной мирской жизни отнюдь не было для Лютера самостоятельным идеалом — он был настроен эсхатологически и ждал дня, когда мир с его радостями и страданиями, с господством в нем дьявола и *со всем своим строем* погибнет, — но, отводя великую и властную роль вере, он не мог терпеть рядом с религией и в ней ничего чуждого. Поэтому, благодаря его могучей проповеди, все замкнутые в себе порождения средневековья начали разлагаться. Он хотел научить мир только тому, что значит иметь Бога; но между тем, как он познавал самую важную область с ее особенностями, — и все остальные, наука, семья, государство, любовь, гражданское призвание, стали постепенно получать свои права. Отводя главное место тому, что, засыпанное мусором утонченных и сложных идеалов, меньше всего обращало на себя внимание — смиренной и непоколебимой надежде на отеческий промысел Бога и честности в своем жизненном призвании в уверенности в прощении грехов — он открывает новую эпоху мировой истории.

Кто посмотрит на дело с этой точки зрения, тот едва ли согласится, что Лютер присоединил лишь два-три новых учения к старой «здоровой» догматике.

Теология Лютера — дело обстоит здесь приблизительно так же, как у Августина — должна рассматриваться в тесной связи с его (только что развитым) религиозным сознанием. При иной точке зрения (см. *Denifle*, «Luther und Lutherthum», I том, 1904) получается теолог, который может привести в отчаяние любого историка догмы. Он знал номинализм не вполне основательно, учение Фомы — плохо; традиционную теологию он обыкновенно передавал неправильно и судил о ней совершенно тенденциозно; он сосредоточился на *одной* крайней и не продуманной в вытекающих из нее следствиях теологеме; и ко всем своим мертвым и живым противникам, которые были гораздо более осторожными и благочестивыми мыслителями чем он, он относился в высшей степени несправедливо и совершенно ненаучно. Такого человека называют реформатором и — что еще хуже — ему удалось целые миллионы людей оттолкнуть от святой церкви!

Лютер отличался в теологической терминологии большой независимостью и очень свободно пользовался формулами вероучения. Традиционные древнецерковные схемы он обыкновенно рассматривал таким образом, что в каждой из них, правильно понятой, он находил выражение *всего учения*. Это замечается в учении о Боге (Бог вне Христа и в Христе), о провидении (1 член, правильно понятый, обнимает все христианство), в христологии («Христос назван Христом не потому, что в нем два естества, но он носит это дивное и утешительное имя от служения и дела, которое он на себя взял; Христос — зеркало, отражающее в себе отеческое сердце Бога», учение о двух естествах должно при этом, конечно, все-таки остаться в силе), в учении о грехе (грех — это «неимение Бога»), предопределении и несвободной воле (сущность религии не составляется из исторических и sacramентальных актов, которые создает Бог, и из субъективных актов, которые являются до известной степени делом людей, но Бог обуславливает лишь волю и исполнение), о законе и Евангелии (различие между возможностью и действительностью спасения), покаянии (оно должно быть смирением веры, и потому вся жизнь должна быть непрерывным покаянием) и *оправдании*. Во всех этих частях вероучения для Лютера воплощалась вся его *совокупность* — свободная благодать Бога в Христе, — но охотнее всего он останавливался на павловой схеме оправдания «propter Christum per fidem». Крайние формулы об *iustitia imputativa* и школьное разделение оправдания и освящения (вера и любовь) восходит не к нему и не к Меланхтону в его ранний период; но оба они дали ему толчок. Важнее всего была для него всегда *уверенность в спасении*. «Где есть отпущение грехов, там есть также жизнь и блаженство». Благодаря этому убеждению он приобрел религиозную независимость и свободу по отношению ко всему, что не Бог, так как жизнь только в независимости и свободе. Уверенность в спасении во имя Христа стала для него совокупностью религии. К ней поэтому он свел религию. Но положительной стороной прощения грехов было для него усыновление, благодаря которому христианин становится независимым существом по отношению к миру, ни в чем не нуждается и не находится

ни в рабстве закона, ни в зависимости от людей — становится священным перед Богом и царем над миром.

§ 80. Критика Лютером господствующей церковной традиции и догматики

Повсюду в своей критике Лютер шел от центра к периферии, от веры к установлению и затрагивал учения не как таковые, а лишь те учения, которые затемняли и искажали истинную практику.

1. Он упразднил господствующее учение о спасении как вредное (Apol. IV init.) и показал своим противникам, что их учение о Боге (софистическая философия и рассудочность), их христология (они рассуждают о двух естествах и не знают *beneficia* Христа), их учение об истине, правосудии и благодати Божией (они не находят «утешительного» и потому блуждают с ослепленным разумом), о грехе и свободной воле (они — пелагиане), об оправдании и вере (они не знают, что значит иметь через Христа милостивого Бога и надеются на свои заслуги) и о добрых делах — ложны и опасны для души. Указав на это, Лютер затронул не только схоластиков, но и отцов церкви, даже Августина, следовательно, все древнекатолическое церковное учение.

2. Лютер поколебал древнекатолические (не только средневековые) идеалы *совершенства и блаженства*. Уничтожив представление о двойной нравственности в самом его корне, он заменил монашеское совершенство, основывающееся на евангельских «советах», верой, утешительной мыслью о прощении грехов, понятие блаженства как наслаждение очищенных чувств и освященного познания утешением умиротворенной совести и богосыновством.

3. Лютер уничтожил все католическое учение о *таинствах*, а не только семь таинств. Три тезиса: 1) таинства служат только к прощению грехов и больше ни к чему, 2) *sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur*, 3) они являются особой формой освящающего слова Божия (*promissionis dei*) и потому получают свою силу от исторического Христа — он превратил элементы таинств в сущность и признал в них только одно настоящее *таинство, отпускающее грехи, слово Божие*. Это было направлено.

столько же против Августина, сколько против схоластиков, и, сливая в одно целое *Christum praedicatum*, отпущение грехов и веру, он исключил все остальное, мистический экстаз, вещественное благо, *opus operatum*, споры о результатах таинств и требуемом ими расположении. Он понимал таинства не как «орудия» благодати, чудесным образом *подготавливающие* человека к будущей жизни, вливающие в него любовь и *делающие его способным* на добрые дела, но как «видимое слово», через которое Сам Бог общается с нами и дает Себя нам в лице Христа. Бог, *давая* в таинстве отпущение грехов, *создает* веру и утешение, даваемое верой. Лютер проводил это учение на крещении и причащении. Сильнее всего поколебал он католическую церковь своей критикой таинства покаяния, так как, 1) не уничтожая совершенно *confessio* и *satisfactio* — правильно понимаемых — он восстановил преобладающее значение сердечного раскаяния, 2) в противоположность *attritio*, которая была для него делом дьявола, он понимал это раскаяние в самом строгом смысле, как ненависть к греху, вытекающую из созерцания величия того блага, которое, благодаря ему, утрачивается: «перед Тобой одним я согрешил», 3) он требовал непрерывного душевного раскаяния и, таким образом, считал исповедь перед священником лишь частным случаем, 4) он отверг необходимость посредничества священника, 5) он учил об исключительно тесной связи между *contritio* и *absolutio*, которые обе заключаются в вере, 6) он устранил все безобразия, присоединившиеся к учению о таинствах, вычисление временных и вечных выгод, чистилище, заслуги святых, удовлетворения, являющиеся заслугами, и индульгенции, сведя все на вечную вину. Таким образом, он срубил дерево католической церкви, дав возможность вырасти от его корней новому отпрыску.

4. Лютер разрушил всю *иерархическую и клерикальную церковную систему*, оспаривая всякую юрисдикционную власть церкви над ключами, т. е. над словом, объявил епископскую преемственность фикцией и отрицал права какого-либо особого священства наряду с общим. Сохранив только одну должность для проповеди Евангелия, он этим разрушил не только папскую церковь, но и церковь Ириныя.

5. Лютер уничтожил форму, цель, содержание и значение *традиционного культа*. Он не хотел признавать *специфического* богослужения, особых священников и особых жертв. Он вообще отодвинул на задний план идею жертвы, признавая только жертву, принесенную некогда Христом. Богослужение — не что иное как объединение богопочитания отдельных лиц одним местом и временем. Всякий, кто приписывает ему *особое* значение для воздействия на Бога, грешит. В богослужении имеет значение лишь воспитание веры через проповедь божественного слова и общая жертва хваления, выражающаяся в молитве. Истинное богослужение состоит в христианской жизни, в надежде на Бога, в покаянии и вере, смирении и честности в своей деятельности. Официальное богослужение служит целям этого последнего. И этим он разбил не только средневековую, но и древнюю церковь.

6. Лютер уничтожил *формальные внешние авторитеты католицизма*; упразднил различие между *сущностью и авторитетом*. Так как сущностью и авторитетом был для него проповеданный Христос (Бог в Христе, Слово Божие), то он отбросил все формальные авторитеты. Он не остановился даже перед буквой Библии. В тот период, когда он боролся против абсолютного авторитета традиции, пап и соборов, он противопоставил дело Христа даже букве Писания и не боялся — по крайней мере, в свое лучшее время — прямо высказываться об ошибках библейских авторов в *делах веры*.

7. Лютер лишь уступил своим противникам относительно *догматической терминологии*, поскольку он не упразднил ее. Он живо чувствовал, что эта терминология в лучшем случае вводит в заблуждение. Это можно видеть из его построений 1) относительно различных значений терминов и *iustificatio, sanctificatio, vivificatio, regeneratio* и др., 2) относительно понятия *satisfactio*, 3) *ecclesia*, 4) *sacramenta*, 5) *homousion*, 6) *trinitas* и *unitas*. Терминологию схоластиков он называл обыкновенно неправильной, многих из древнекатолических теологов бесполезными и холодными. Но важнее всего было то, что в учении о Боге и в христологии он отличал то, что имеет значение «для нас» и «само по себе» и этим строго определил, *что* является настоящей сущ-

ностью *вероучения*, и что относится к спекулирующему разуму или в лучшем случае является непостижимой тайной веры.

Лютер уничтожил старое догматическое христианство и заменил его новым евангельским пониманием. Реформация является действительно *окончанием* истории догмы: это ясно и определенно показывает этот очерк. То, что Августин начал, но не сумел осуществить, Лютер довел до конца: он заменил догму евангельской верой, уничтожив дуализм догматического христианства и практически-христианского суждения о себе и жизни и освободивши христианскую веру от пут античной философии, познания мира, языческих обрядов, — мудрой морали и политики господства над миром. *Вероучению*, но в чистом виде, он возвратил *его преобладающее право в церкви* — к ужасу всех гуманистов, церковников, францисканцев и просветителей. Истинная теология должна быть решающей силой в церкви.

Но какая задача! Это казалось почти противоречием: выдвинуть в центр значение веры как содержание откровения, в противовес всякой рассудочности и делам и, таким образом, извлечь затертый теоретический элемент, но, с другой стороны, не принимать всякой веры, которую создало прошлое, но проявить ее скорее в том виде, в каком она является сама жизнью и сообщает жизнь, является практикой, но практикой религии. Громадностью этой проблемы объясняется *также* и сохранение в теологии Лютера таких элементов, которые запутали ее и могли поколебать убеждение, что реформация действительно представляет историю догмы.

§ 81. Католические элементы, сохраненные Лютером наряду с его христианством и в нем

Много или мало из этого сохранил Лютер, это относится, конечно, к пониманию «всей личности Лютера», но не «всего христианства Лютера». Как мог Лютер удержать католические элементы, и *какие* из них он сохранил? Из этих двух вопросов, требующих ответа, на первый уже отчасти дан ответ выше (стр. 489 сл.); здесь требуется лишь дополнение.

1) Лютер выступил в защиту *веры* в противовес всяким делам евангельского учения, в противовес оправдывающим подвигам и искуплениям. Это подвергало его опасности усваивать себе всякое выражение веры или, по крайней мере, давать ему место, если только оно казалось свободным от закона и дел. Он не устоял против этой опасности. В зависимости от этого и его понятие церкви лишилось ясности. Оно стало так же двусмысленно, как и понятие евангельского учения (община веры, община чистого учения). 2) Лютер считал, что борется только с лжеучениями и злоупотреблениями средневековой церкви и, приписывая все зло папе, он составил себе слишком благоприятное суждение о допапской древней церкви. 3) Лютер плохо знал древнекатолическую церковь и приписывал ее постановлениям, хотя и неопределенным образом, некоторый авторитет, 4) Лютер, причисляя себя и свое дело к *единой* католической церкви, утверждал, что эта церковь дает ему право на его реформу и потому был очень склонен видеть в ней преемство веры. Это указание, по-видимому, вполне определенно давалось формулами веры. 5) Лютер не был систематиком и хозяйничал как дитя в доме церкви; он не стремился к ясности и упорядочению учения; но, таким образом, вся его сила превращалась в слабость. 6) Лютер умел во всякой схеме традиционного учения найти выражение *всего* своего христианства и потому успокоился на старых формулах. 7) Лютер фактически — не по своим намерениям — был средневековым экзегетом; поэтому он находил в Писании многие традиционные учения, хотя они там и не заключались. По отношению к истории у него были, конечно, инстинктивно-правильные суждения, но не полученные методическим путем. 8) Его углубление в сущность Слова Божия не уничтожило совершенно библицизма; напротив, с 1523 г. он возвращается даже с новой силой. «Так написано» сохранило над ним свое обаяние. 9) В отношении таинств у него осталось сильное суеверие в понимании их, как «*благодатных средств*» (вместо *единой* благодати), и это имело самые тяжелые последствия для развития его учения. 10) Он не был в состоянии искоренить остатки номиналистической схо-

ластики, и они продолжали оказывать свое влияние на его формулировку учения о Боге, предопределении и таинствах. 11) Вступив в борьбу с мистиками, он приобрел недоверие к разуму, заходящее гораздо дальше недоверия к нему как к опоре самооправдания. Он действительно закалил себя в своем смелом сопротивлении разуму и во многих важных пунктах поддался опасному католическому настроению, которое в парадоксах и абсурде находит божественную мудрость, которой надо *покориться*. В частности, высокомерное пренебрежение к «мечтателям», которые во многих отношениях обладали более правильными взглядами, чем он, и нежелание идти в уровень со светской образованностью нанесли реформации очень тяжелые раны.

Следствием такого положения Лютера было то, что завещанная им своим сторонникам догматика представляет собою в высшей степени сложное, неудовлетворительное целое: не нечто новое, а видоизменение традиции. Из этого ясно, что здесь Лютер не был завершителем, а *лишь положил начало, какого требовала реформа по его собственным принципам*. Наиболее важные неясности и проблемы в его наследии следующие.

1. *Смешение Евангелия и евангелического учения*. Лютер никогда не переставал смотреть на *articuli fidei* как на различные свидетельства того, что является единственно важным в христианстве; но, наряду с этим, он придавал им все-таки и самостоятельное значение. Вследствие этого, отягчающий веру интеллектуализм схоластики не был искоренен; даже, напротив, он стал скоро под именем *чистого учения* плодоносной силой, и церковь, таким образом, стала церковью теологов и пасторов (ср. историю исповеди в лютеранстве). Последствием этого было то, что, в противовес ставшему для всех чуждым учению (в особенности учению об оправдании), вновь проникла кабалистическая мистика и евангельский жизненный идеал был затемнен (см. *Ritschl*, «*Gesch. des Pietismus*», 3 тома). Таким образом, будущему, вместо ясных и определенных указаний относительно веры, учения и церкви, была поставлена скорее проблема — именно сохранить на высоте «учение» в чисто лютеровском смысле,

но освободить его от всего, что может быть усвоено лишь путем духовного подчинения, и понимать церковь как общину веры, не придавая ей характера теологической школы.

2. *Смешение евангельской веры с древней догмой.* Выражая свою веру в спасение в форме древних догматов, Лютер не мог воспрепятствовать тому, чтобы последние приобрели свои прежние права и стали стремиться в своим прежним целям, даже он сам — именно, начиная с учения о причастии — мыслил в форме древней христологии. Вследствие того, что он, таким образом, вливал новое вино в старые мехи, возникла спекуляция о вездесущии Тела Христова, которая доходила до высших пределов схоластического абсурда. Печальным результатом этого было то, что лютеранство, подобно *potae ecclesiae*, приобрело наиболее пространное схоластическое учение, каким когда-либо обладала церковь. Этот результат не представляет ничего удивительного, так как невозможно, не доходя до абсурда, включить идею, что человек Иисус Христос есть само откровение, поскольку Сам Бог через Него дал нам познать Свое отеческое сердце и раскрыл его нам, — в схему учения о двух естествах? Именно потому, что Лютер впервые придал серьезное значение вере в *Богочеловека* (*единство* Бога и человека в Христе) возвращение к спекуляции об «естествах» должно было иметь самые печальные последствия. Это же можно заметить в принятии августиновского учения о первоначальном состоянии и первородном грехе. И здесь Лютер должен был только усилить парадоксы и нелепости, пытаясь выразить в этой форме свое евангелическое убеждение, что грех является безбожием и виной. Повсюду замечается, что евангелическая вера, перенесенная в эти догматические рассудочные схемы, созданные греками, Августином и схоластиками, приводит к странным формулам, и что эти схемы становятся теперь совершенно бессмысленными. Таким образом, реформация поставила будущему задачу уничтожить эту философию Бога и мира и заменить ее простым выражением веры, правильным суждением о себе в свете Евангелия и истинным пониманием истории.

3. *Смешение Слова Божия и Священного Писания.* Лютер никогда не преодолел колебания между относительной и буквальной оценкой Священного Писания, и спор об ехва-

ристии лишь утвердил его в последней. Он не уничтожил рабства перед буквой. Так, его церковь пришла к строгому учению о вдохновенности, но в то же время она никогда не могла забыть, что содержанием Евангелия является не все то, что заключается под переплетом Библии, а вознесение свободной Божией благодати, в Христе. И здесь, следовательно, реформационной церкви была завещана задача борьбы христианства Лютера против «всей его личности».

4. *Смешение благодати со средствами, через которые она сообщается (таинствами).* Простая и исключительная точка зрения, с которой Лютер смотрел на Бога, Христа, Святого Духа, Слово Божие, веру, отпущение грехов и оправдание (благодать) является его главной заслугой, главным образом, сознание неразрывной связи между Духом и Словом. Но благодаря, на первый взгляд, легкой передержке, он пришел к опасным утверждениям, перенося то, что относится к слову (Христос, евангельская проповедь) на понятие «*vocale verbum et sacramenta*» вообще. Он справедливо боролся за представление, что Бог (Христос) действует через слово и что нельзя смешивать Слово и Дух, знак и сущность; но не только вследствие выделения некоторых актов как «орудий благодати», возвращался он в узкие рамки средневековья, из которых он вышел, — он лучше всех знал, что христианин живет не орудиями благодати, а живым общением с Богом, Которого он обретает через Христа, — но в еще большей степени вследствие попытки а) защищать крещение детей как средство сообщения благодати в строгом смысле, б) понимать покаяние *так же*, как вступительный акт сообщения благодати, в) утверждать реальное присутствие Тела Христова в евхаристии как *главное* содержание этого таинства.

К а). Если отпущение грехов (благодать) и вера неразрывно связаны между собою, то крещение детей не является таинством в строгом смысле (см. слова самого Лютера в большом катехизисе). Чтобы избежать этого вывода, Лютер обратился к оговоркам, которые были равносильны возвращению к католицизму (*fides implicita*, вера восприемников). Хуже всего было то, что он подал повод — ради сохранения крещения детей, как таинства в полном смысле, — разделять возрождение и оправдание (объективную и субъективную стороны). И, действительно, благодаря этому, крещение де-

тей стало таинством оправдания (не перерождения); явилось опасное смешение, и величайшее сокровище евангелического христианства, оправдание, было утрачено и грозило превратиться в догматический *locus* наряду со многими другими и потерять свое практическое значение.

К б). Вера и истинное покаяние для Лютера одно и то же (*R. A. Lipsius*, «*Luther's Lehre von der Busse*», 1892; *W. Herrmann* в «*Z. Th. K.*», I стр. 28 сл.), так, однако, что первенство остается за верой: поскольку христианин должен пребывать в постоянной вере, он должен пребывать также в постоянном раскаянии; отдельные акты искупления греха не имеют никакой цены, и без истинной веры невозможно истинное покаяние. Так учил Лютер, стоя на точке зрения верующего христианина. Опасность, что такое учение должно привести к нравственной распущенности, ясна так же, как и то, что при помощи его нельзя обращать турков, иудеев и закоренелых грешников. Это почувствовал сперва Меланхтон, затем сам Лютер. Но, вместо того, чтобы отделить педагогические соображения от выражения веры, они — отчасти также под влиянием католического таинства покаяния — внесли первые в последнее и требовали покаяния до веры, причем покаяние уже не отличалось коренным образом от *attritio*, и допустили таинство покаяния (без обязательной исповеди перед священником и эпитимий) как судебный акт оправдания. Правда, Лютер наряду с этим всегда сохранял свой первоначальный правильный взгляд; но раз допущенное понимание развивалось дальше с ужасающей быстротой и создало практику, которая, вследствие своей снисходительности, была хуже римской исповеди (см. реакцию пиетизма). В ней понятие веры дошло до простого хождения в церковь; почти не скрываясь, выступило вновь старое понимание действия таинств *ex opere operato*, и оправдание грешника сузилось до чисто внешнего судебного акта, до оправдательного приговора Бога, усыпляющего совесть человека и наступающего незаметным образом в тот момент, когда пастор разрешает грешника. Чтобы предотвратить легкомысленное отношение, была открыта дверь католическому пониманию, и тогда поверхностность дошла до крайних пределов! Мысль, что оправдание является сферой

и воспитанием христианина, была затемнена; оправдание стало считаться только *iustificatio impii*. Таким образом, *pius* должен был искать новых воспитательных средств, и оправдание стало только (повторяющимся) «объективным» предварительным актом.

К в). Лютер бесчисленное число раз признавал, что в слове и таинствах надо искать только удостоверения отпущения грехов, и с «злым презрением» устранил все остальные добавочные элементы, присоединившиеся к учению о таинствах. *Он никогда и не оставил этого убеждения, которое вообще не допускает вопроса о теле Христовом в евхаристии (в теологическом смысле)*. Но, увидев, что сперва Карлштадт, затем Цвингли и другие разделили знак и сущность и подвергли опасности уверенность в прощении грехов в таинстве, он старался обеспечить ее, будучи отчасти под влиянием средневековой традиции, тем, что вернулся к представлению о реальном присутствии тела в таинстве и защищал его со все усиливающейся энергией и с таким упорством, *как будто дело шло здесь о существовании самого отпущения грехов*. Роль Лютера в споре можно понять только, приняв во внимание это недоразумение, а также и то, что Лютер инстинктивно искал средства избавиться от людей, которые стремились примкнуть к нему и которым он с верной самооценкой — в интересах своего евангелического сознания и своей роли как реформатора — не мог протянуть руки. Но факты имеют свою собственную логику. Между тем как он лишь в *одном* пункте, относительно реального присутствия тела, выступил в защиту веры в нечто такое, что *не* соответствовало его природе и его особенностям, в нем проснулись все средневековые интересы, казавшиеся уже побежденными. Тут-то проснулся библицизм («est», «est»), схоластическое доктринерство вместо *fides sola*, излишний интерес к софистической спекуляции, несоизмеримая оценка таинства наряду со словом и выше его, склонность к *opus operatum*, и над всем этим одностороннее и чуждое любви настроение! Что же касается понимания самого учения, то оно неизбежно должно было стать еще более парадоксальным, чем католическое. Пресуществование не было признано, а лишь мнение, высказанное гипотетически Оккамом и другими номиналистами, что в одном и

том же пространстве заключены видимые хлеб и вино и истинное тело Христово. Тот самый человек, который обыкновенно смеялся над схоластиками, в данном случае говорит: «Софисты говорят об этом правильно», дает своей церкви христологию, которая по схоластическому абсурду оставляет далеко позади себя христологию Фомы (вездесущие тела Христова), настолько выводит веру из таинства, что возводит учение о *manducatio infidelium* в *articulus stantis et cadentis ecclesiae* («тело Христа раскусывается зубами»), и видит в нелепости учения свидетельство его божественной истины.

Благодаря тому пониманию, какое Лютер придал учению о причащении, он должен разделить вину в том, что позднейшая лютеранская церковь в своей христологии, в своем учении о таинствах, в своем доктринерстве и в своей ложной мерке, по которой она объявляла уклоняющиеся учения ересями, грозила стать жалким повторением католической церкви, так как католицизм воплощается не в папе, не в почитании святых и не в мессе — это все следствия, — а в неправильном учении о таинстве, о покаянии, о вере и об авторитетах в вере.

ДОПОЛНЕНИЕ

Цвингли и Кальвин

1. Цвингли — сперва гуманист и реформатор под влиянием Эразма и т. д., потом просвещенный библейский теолог под влиянием главнейших отцов Церкви, наконец, под явным, хотя и отрицаемым самим Цвингли, влиянием Лютера настоящий реформатор — сочетал либеральный дух религиозного гуманизма и строго теистическую религиозную философию предопределения с христологическими учениями Лютера, но совершенно самостоятельно и независимо приобрел твердую надежду на милостивое провидение Бога и его исключительное воздействие. Эта надежда давала ему внутреннюю уверенность и ясность в его жизненном призвании, бодрую энергию в борьбе с римской церковью и силу для пересоздания Цюрихского государства и церкви. Так как связанная с гуманизмом теология провидения и *teologia Christi et crucis* вместе с оправданием остаются у него не слитыми, то его можно причислять как к группе, описанной в § 76, так и соединять с Лютером, и он сам в теологических вопросах высказывался то как первые, то как последний. Он мог подписать Магдебургские пункты (т. е. учение Лютера о благодати и грехе в самой крайней его формулировке; но здесь играла большую роль также политика) и вслед затем признать как исповедание своей веры «*fidei ratio*» и «*fidei expositio*». Но в своей церковно-реформаторской деятельности он стоял ближе к Лютеру, чем к реформаторам, от анабаптистского направления которых он сам отграничивался, и результаты его деятельности в Цюрихе и Швейцарии заставляют не отказывать ему в почетном имени евангелического реформатора после Лютера и рядом с ним. Гуманистически-вольнодумные и не христианские теистические (Бог не только в Христе) элементы его теологии должны были привести, его к несогласию с Люте-

ром, которое еще усилилось после того, как Цвингли убедился во второстепенной роли таинств. В последнем отношении Цвингли был еще более радикальным противником католицизма, чем Лютер, но в своем свободомыслии и теизме он ближе, чем первый, к просветительному католицизму. Нельзя сказать, чтобы Лютер вообще отставал перед Цвингли «в свободомыслии»; напротив, в другом отношении он даже опережает его, сильнее огораживая религию и церковь от философской спекуляции, от государства и т. д.

2. Кальвину принадлежит особое и самостоятельное место в истории реформации, в силу рода его реформаторской деятельности и ее поразительной широты; но, с точки зрения учения в его первоначальных чертах, он является человеком второго поколения, эпигоном Лютера и лютеранином, подобно Буцеру. *Теологические* разногласия между ним и Лютером могли только при втором поколении приобрести настолько важное значение, чтобы разделить их церкви и, таким образом, увеличить пропасть, которая в реформаторской практике обоих была уже и без того достаточно велика. Однако, нельзя забывать, что Кальвин на почве теологии, воспринятой им от Лютера и Меланхтона (отчасти также от Цвингли) ввел библицизм, законность и строгость, которые представляли опасность не только для лютеровских идей, но и для созданной Лютером религиозной свободы. Самый ярый противник римского католицизма не был, в конце концов, таким глубоко-принципиальным его противником, как Лютер. История догмы, как понимается ее задача в этом сочинении, должна пройти мимо Кальвина; но она помнит, что Кальвин не был согласен с началом Афанасиева Символа, и что относительно таинств он разделял сдержанность немецких теологов.

Формы, какие приняли реформационные церкви в XVI веке, отнюдь не были единообразными и окончательными: это доказывает история протестантизма до сего дня. Лютер возвеличил Евангелие и в принципе подчинил ему догматику. Этот факт остается, как бы ни были сильны в нем противоречия и ограниченность. Надо сохранить и продолжать то, что он начал.

СОДЕРЖАНИЕ

От издательства	5
Предисловие к изданию Брокгауза и Ефрона	5

Эрнест Ренан

РИМ И ХРИСТИАНСТВО

В каком смысле христианство является делом Рима	9
Предание римской церкви. — Петр и Павел	26
Рим — центр образования церковного авторитета	46
Рим — столица католичества	63

Адольф Гарнак

ИСТОРИЯ ДОГМАТОВ

Введение	87
----------------	----

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Возникновение церковного догмата

Книга первая. Подготовительный период

ГЛАВА I. Историческая ориентировка	119
ГЛАВА II. Воззрения, общие всем христианам, и отношение к иудейству	120
ГЛАВА III. Общая вера великих церквей и начала познания в христианстве языческого происхождения с зачатками католицизма	122
ГЛАВА IV. Иудео-христиане и их выделение	135
ГЛАВА V. Острая эллинизация христианства	140
ГЛАВА VI. Попытка Маркиона устранить ветхозаветную основу Евангелия, очистить предание и преобразовать христианство на основании Евангелия ап. Павла	151

Книга вторая. Основание

ГЛАВА I. Историческая ориентировка	156
ГЛАВА II. Установление апостольских норм для церковного христианства. Католическая церковь	158
ГЛАВА III. Древнее христианство и новая церковь	171
ГЛАВА IV. Церковное христианство и философия. Апологеты	182
ГЛАВА V. Начала церковно-теологического развития и разработка символа веры в противоположность гностицизму на основании Нового Завета (павлинизма) и христианской философии апологетов: Иринея, Тертуллиана, Ипполита, Киприана, Новатиана	193

ГЛАВА VI. Начало научной церковной теологии и догматики: Климент и Ориген	206
ГЛАВА VII. Окончательный успех теологической спекуляции в области символа веры	219

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Развитие церковной догмы

<i>Книга первая. История развития догмы как учения о Богочеловеке на почве естественного богословия</i>	
ГЛАВА I. Исторический обзор	236
ГЛАВА II. Основное понимание спасения и общий очерк вероучения	244
ГЛАВА III. Источники познания и авторитеты, или Писание, предание и церковь	248
ГЛАВА IV. Представление о Боге как Творце и Дарователе спасения	257
ГЛАВА V. Представления о человеке — субъекте принятия спасения	260
ГЛАВА VI. Учение о необходимости и действительности спасения через воплощение Сына Божия	264
ГЛАВА VII. Учение о единосущии Сына Божия с самим Богом	269
ГЛАВА VIII. Учение о полной единокровности воплощенного Сына Божия с человечеством	296
ГЛАВА IX. Учение об индивидуальном соединении Божественной и человеческой природы в Сыне Божием	302
ГЛАВА X. Таинства	321
ГЛАВА XI. Заключение. Очерк истории возникновения ортодоксальной системы	331
<i>Книга вторая. Расширение рамок догмы и превращение ее в учение о грехе, благодати и средствах получения благодати на почве церкви</i>	
ГЛАВА I. Исторический обзор	337
ГЛАВА II. Западное христианство и богословие до Августина	339
ГЛАВА III. Роль Августина как реформатора христианского религиозного чувства	344
ГЛАВА IV. Роль Августина как учителя церкви	349
ГЛАВА V. История догмы на Западе до начала средневековья (430—604)	378
ГЛАВА VI. История догмы в эпоху Каролингского ренессанса	386
ГЛАВА VII. История догмы в эпоху Клуни, Ансельма и Бернарда до конца XII в.	396
ГЛАВА VIII. История догматики в эпоху нищенствующих орденов до начала XVI в.	416
<i>Книга третья. Троякий исход истории догматов</i>	
ГЛАВА I. Исторический очерк	462
ГЛАВА II. Исход истории догмы в римском католицизме	468
ГЛАВА III. Исход истории догмы в антитринитаризме и социнианизме	480
ГЛАВА IV. Исход истории догмы в протестантизме	488
Дополнение. Цвингли и Кальвин	507

По вопросам оптовой покупки книг
«Издательской группы АСТ» обращаться по адресу:
Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж
Тел.: 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13

Книги «Издательской группы АСТ» можно заказать по адресу:
107140, Москва, а/я 140, АСТ — «Книги по почте»

РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

В двух томах

Том II

Главный редактор В. И. Галий
Ответственный за выпуск А. Н. Гопаченко
Художественный редактор Б. Ф. Бублик
Компьютерное оформление переплета И. В. Осипов
Технический редактор Л. Т. Ена
Компьютерная верстка Н. А. Побигаило
Корректор Г. Ф. Высоцкая

Подписано в печать 01.12.00.
Формат 84×108 ¹/₃₂. Гарнитура Тип Таймс.
Усл. печ. л. 26,88. Усл. кр.-отг. 28,02. Уч.-изд. л. 32,87.
Тираж 5 000 экз. Заказ № 3526.

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Гигиеническое заключение № 77.99.14.953.П.12850.7.00 от 14.07.2000 г.

ООО «Издательство АСТ» Лицензия ИД № 02694 от 30.08.2000 г.
674460, Читинская область, Агинский район,
п. Агинское, ул. Базара Ринчино, д. 84
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

«Фолио» 61002, Харьков, ул. Артема, 8

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Рыбинский Дом печати»
152901, г. Рыбинск, ул. Чкалова, 8.

ISBN 5-17-003272-2



9 785170 032723

Раннее христианство: В 2 т. Т. 2/Худож.-офор. Б. Ф. Буб-Р 22 лик. — М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. — 512 с. — (Б-ка «Р. Х. 2000». Серия «Религиозная философия»).

ISBN 5-17-003272-5 (ООО «Издательство АСТ»)

ISBN 966-03-1014-5 («Фолио»)

В настоящее издание включены работы «Рим и христианство» Э. Ренана и «История догматов» А. Гарнака, вошедшие в золотой фонд европейской культуры.

Р 0403000000—295 Без. объявл.
2000

ББК 86.2

