

АДОЛЬФ ГАРНАК

ИСТОРИЯ
ДОГМАТОВ

Адо́льф Га́рнам

История догматов

«Public Domain»

1890

Гарнак А.

История догматов / А. Гарнак — «Public Domain», 1890

«...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...»

Содержание

Введение	5
§ 1. Понятие и задача истории догматов	5
§ 2. Обзор исследований по истории догматов	9
Предпосылки истории догматов	10
§ 3. Вводные соображения	10
§ 4. Евангелие Иисуса Христа по свидетельству Его Самого	12
§ 5. Общее воззрение о Иисусе Христе в первом поколении верующих	14
§ 6. Тогдашнее толкование Ветхого Завета и значение иудейских чаяний будущего для древнейших выражений христианских благовествований	17
§ 7. Значение религиозных воззрений и религиозной философии эллинистических иудеев для переработки Евангелия	19
§ 8. Религиозное настроение греков и римлян в первые два века и греко-римская религиозная философия	21
Часть первая	24
Книга первая	24
Глава I. Историческая ориентировка	24
§ 9	24
Глава II. Воззрения, общие всем христианам, и отношение к иудейству	24
§ 10	24
Глава III. Общая вера великих церквей и начала познания в христианстве языческого происхождения с зачатками католицизма	26
§ 11	26
Конец ознакомительного фрагмента.	31

Адо́льф Га́рнак

История догматов

Введение

§ 1. Понятие и задача истории догматов

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 характер 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 потому различные ступени попытки 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 формулированные, 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 concrete 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) евангелические 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 отношение 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 концепцией своей и построением является делом эллинского духа на почве Евангелия. Рассудочные средства, при помощи которых в древнее время понимали и усваивали Евангелие, сплелись 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 эллинских 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. Блаженный 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 а. Развитие догматов соответственно их первоначальной концепции (восточное развитие их от арианских споров до иконоборства). II б. Развитие догматов западной церкви под влиянием блаженного Августина и политики римского престола. II с. 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 познание 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, Лесеинга 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, Эколампаций, Меланхтон, Флаций, Гиперий, Хемниц), основанные отчасти на работах гуманистов критического направления (Л. Балла, Эразм и др.). Но работа XVIII века немыслима без ученого материала, собранного бенедиктинцами и другими конгрегациями, с одной стороны, и протестантами Казаубоном, Фоссием, Персоном, Даллеем, Шпангеймом, Грабе, Баснажем и др., с другой, и без сильного толчка, данного пиетизмом (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 («Entwicklungs-geschichte 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 («Deir 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, Вейцекера, Ревилля, Гольцмана, Пфлейдерера, Вернле, Буссе, Вейнеля и О. Гольцмана. Относительно католической литературы надо указать на Шване, «Dogmengeschichte», 3 т. 1862 и сл. г.

А. Loisy в историко-догматических намеках своих трудов «L'evangile et l'Eglise», 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.

Предпосылки истории догматов

§ 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. Существование 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 шь чвы 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 единомышленники доказывали универсальность Евангелия, – указание на то, что религиозная ступень Ветхого Завета была превзойдена смертью и воскресением Христа – редко встречало понимание, и сообразно этому тот

способ, которым христиане 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, несмотря на значение для нее ап. Павла, не поняла и не пережила того кризиса, из которого выросло Павлово понимание Евангелия. Попадая в сферу иудейской пропаганды, которая давно уже одухотворила Ветхий Завет, и побеждая ее постепенно, эта церковь редко смущалась проблемой согласования Ветхого Завета с Евангелием; посредством аллегорического толкования она освобождалась от буквы Закона, но не всегда побеждала его дух, а отвергала лишь чисто национальные черты его. Враждебные ей силы иудеев, за которыми скоро последовали и язычники, и сознание собственной мощи заставили ее скоро образовать отдельный «народ», и при этом она, конечно, перенимала формы мышления и жизни из окружающего ее мира, отвергая, 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 духовный монотеизм, 3) основные черты благовествования Иисуса Христа, 4) сознание живого и непосредственного сношения с Богом через дар духа, 5) надежды на близкий конец мира и уверенность в ответственности каждой человеческой души и в воздаянии. К этому еще следует прибавить, что и самое древнее иудейско-христианское благовествование и даже Евангелие носят печать той духовной эпохи, из которой они произошли – эллинистической эпохи, во время которой народы обменивались своим достоянием, преобразовывались религии и распространялись идеи о ценности и ответственности каждой человеческой души; так что эллинский 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, возведенное 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

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 судье, обрекающему их огню адова. 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. Herrmann). 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). Возвещение 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

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 возвешению, 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 возвешение, 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 сознавала 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. Возвешение 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 понят, 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 приобщается нам как принцип новой жизни. Это возвешение о Иисусе как о Христе, Сыне (исторический Христос есть Сын) и Господе совершенно совпадало с возвешением Евангелия, причем слова «исполнять все, что наказал Иисус» принимались как разумеющиеся сами собою и не очень занимали мысль. Ясно, что тут должен был последовать роковой для будущего сдвиг: хотя главное заклю-

чается 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, наверное, многие видели результаты первого пришествия Мессии, т. е. исполненное Им дело, и выводили прощение грехов 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 всем 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 христосцентрическим 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, 1 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. А. 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

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 различии 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 заменой мифологием аллегориями. Гункель («Zum religions-geschichtlichen Verstandnis des N. T.», 1903) объясняет ряд таких проблем «религиозно-исторически», но при этом несколько 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

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 совершенно 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 ярым 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, выразив-

шим 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 элкеситов 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

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 (смещению 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 (обожествления); 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 (обожествление, культ императоров, «*dominus ac deus 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 ошупью 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 б 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 выведены 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.

Часть первая

Возникновение церковного догмата

Книга первая

Подготовительный период

Глава I. Историческая ориентировка

§ 9

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 ощутительно 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 приобретает 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 многозначачщее слово *paiv Jeou*). Он – Спаситель (*swthr*), 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; Келье (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 – Птолемея, 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

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 Аристиды) 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 Иакову, 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. «Единогласное 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 (Леофса), 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 (Me. Giffert, G. Kriiger), 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* Ириней 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 бы 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 моралистическо-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 истопник познания веры, служил: 1) развитию монотеистической космологии; 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. Общепринятой 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 преображение 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 при-

шлось 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 Плиния, 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 о *Jeov*, (сильная полемика против этого выражения у Клим., *Nomil.*, 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» 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).

¹ Возражения, сделанные Ф. Лоофсом (*Roal-Enc.*, 3 т., стр. 23 и сл. – См. также у Р. Зеебегра, «*Grundriss*», стр. 6), не столько касаются самих различий, сколько непонимания первого главного типа. И адоптианская 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 пражристианства ср. Матфея и Луку; относительно Марка дело представляется сомнительным) – между адоптианистской и ипостатической христологией, то христология Ермы, алогов, обоих Феодотов и др. покажется новшеством, которым она не могла быть.

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». Келье 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 ефесянам, 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 сообщенными 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.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.